

SEPARATA DEL LIBRO

36 ~~183~~

# PENSAMIENTO MEDIEVAL HISPANO

HOMENAJE A HORACIO SANTIAGO-OTERO

JOSÉ MARÍA SOTO RÁBANOS

(Coordinador)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS  
CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN Y CULTURA DE LA JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN  
DIPUTACIÓN DE ZAMORA

MADRID, 1998

## ECOS DA EXEGESE JUDAICA MEDIEVAL NAS OBRAS BÍBLICAS DE FR. LUIS DE LEÓN, FR. LUÍS DE SOTOMAIOR E FR. HEITOR PINTO

MANUEL AUGUSTO RODRIGUES  
Universidade de Coimbra

A exegese judaica medieval repercute-se de forma significativa nos tratados bíblicos de, praticamente, todos os exegetas quinhentistas. Escolhemos como exemplo três autores, o espanhol agostinho Fr. Luis de León e os portugueses Fr. Luís de Sotomaior, dominicano, e Fr. Heitor Pinto, jeronimita. Do primeiro seleccionámos os seus comentários ao Cântico dos Cânticos e a Job, que colocamos em confronto com obras similares dos outros dois: Sotomaior escreveu sobre o Cântico dos Cânticos e Pinto sobre Job.

É interessante notar em todos eles um interesse particular pelos autores judeus do período medieval, sem esquecer evidentemente uma influência marcante dos comentadores cristãos.

No que toca ao Cântico dos Cânticos, assiste-se, logo de início, a uma série de interpretações histórico-alegóricas que aparecem na literatura rabínica. Em Taan IV, 8, por exemplo, interpreta-se a passagem do Cant. 3, 11: «Saí e contemplai, ó filhas de Sião, o rei Salomão com a coroa, com a qual sua mãe o coroou no dia do seu casamento e no dia da alegria do seu coração», da seguinte forma: «No dia do seu casamento, que é a entrega da Torah; no dia da alegria do seu casamento, que é a edificação do santuário». Ou seja, as personagens principais, o amado e a amada, são Deus e Israel, e os factos fundamentais são os acontecimentos base da história bíblica: a Torah e o Templo<sup>1</sup>. A história da salvação de Israel é

<sup>1</sup> Vid. in PETER KUHN, ULRICH KÖPF e JEAN M. VINCENT, art. «Hoheslied», in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 15 (1986), pp. 503-514, com bibliografia sobre este tema,

vista à luz do texto do Cântico dos Cânticos; assim, encontramos figurados para o passado o período patriarcal, o Êxodo e o deserto, o Sinai, a arca da Aliança e o Templo; para o presente o exílio, em que o estudo e a prática da Lei ocupam lugar de relevo; e tudo isso em ordem ao plano salvífico de Deus no futuro. Isto correspondia à ideia corrente de que o Cântico dos Cânticos não deve ser visto como vergonha de Israel, mas como glória do povo eleito. O judaísmo vai a pouco e pouco marcar a sua oposição à Igreja, que se considerava como a verdadeira esposa de que fala o Cântico dos Cânticos.

Houve mais de 130 comentários judaicos medievais, que seguiram a orientação rabínica. O *Laeqah tob* de Tobias ben Elieser (s. XI) é ainda meio comentário, meio Agada, enquanto a obra atribuída a Gaon Saadja ben Josef (s. X) já o é em sentido estrito. Ali vem sublinhado que quando quer que seja que se diga, no passado, no presente ou no futuro, que Salomão é o autor do livro, isso deverá ter em vista o tempo de salvação do povo hebraico.

Raschi (Salomon ben Isaak), o mais importante exegeta da escola francesa do s. XI, escreveu para o seu comentário ao Cântico dos Cânticos uma introdução especial, coisa que não fez com outros livros, na qual mostra a importância e a problemática do livro. O sentido literal permanece para Raschi base fundamental do sentido histórico-alegórico, muito mais do que no seu comentário atribuído a Samuel bem Me'ir («Raschbam»).

Abraham (ben Me'ir) ibn Ezra (s. XII) acentua igualmente o sentido literal no seu amplo comentário (há duas recensões, a primeira acompanhando o comentário de Raschi impresso nas Bíblias rabínicas) com uma importante introdução.

Josef ben Isaak Kimchi (s. XII) dirige-se no seu comentário contra uma mera interpretação erótico-profana do Cântico dos Cânticos. Ao lado das interpretações «normativas» do judaísmo corre a série de comentários dos Caraítas, a qual é igualmente histórico-alegórica, mas que realça a existência e a história da própria seita.

Outros comentários célebres da última parte da Idade Média são o de Mose Arama (finais do s. XV) que, na introdução, se serve dos princípios aristotélicos, e o de David (Provinciale?), que ataca não só a interpretação profano-erótica como a teosófico-alegórica e também a filosófico-alegórica. Estas tendências irão prosseguir nos períodos seguintes.

---

nomeadamente para os comentadores judeus, como R. ABRAHAM BEN ISAAC HA-LEVI TAMAKH, ABRAHAM IBN EZRA, RABBI YAPHTEH, SALOMON BEN ISAAK, o ZOHAR, etc.

A interpretação teosófica (cabalístico)-alegórica tem no prólogo ao Cântico dos Cânticos de Orígenes a sua origem; aí o grande mestre de Alexandria escreve que os judeus afirmavam que a leitura do Cântico dos Cânticos só era permitida a pessoas maduras, pelo facto de nele estar contida uma representação mística da divindade. Daí fácil era passar para uma interpretação teosófica. Mas é na Cabala que se encontra abertamente a interpretação teosófica do Cântico dos Cânticos, embora já o livro Bahir (s. XII?) relacione certas passagens do Cântico dos Cânticos com as «Sefirot».

O comentário de Ezra de Gerona (s. XIII) mostra a passagem da interpretação histórica para a alegórica-cabalística. Ele opõe-se à tendência de colocar questões gramaticais e lexicográficas; e também rejeita a ideia de que cada parte do livro deva ser entendida de forma alegórica, pois muitas coisas que nele se encontram só têm sentido se dirigidas para o mistério, para o incompreensível.

Salfeld atribui a Abraham Abulafia ben Samuel (s. XIII) um comentário ao Cântico dos Cânticos em que transparecem aspectos da Cabala mística: mística das palavras, doutrina de Sefirot, entusiasmo da inspiração pessoal. Joseph Gikatilla, discípulo de Abulafia, redigiu o seu comentário de forma semelhante. E há muitos outros comentários manuscritos do Cântico à Cabala com idêntica orientação. O Zohar é um comentário ao Cântico como à Torah, como escreve Bonsirven, e nele é colocada a tónica tanto na interpretação histórico-alegórica como na teosófico-filosófica, refere Vajda.

A uma exagerada espiritualização da palavra do Cântico na Cabala corresponde uma intensificação erótica das imagens. A interpretação teosófica-alegórica prossegue no s. XVI, como se pode ver pelo comentário de Salomo Alqabetz, o poeta do *Lecha dodi*, e chega até aos nossos dias através do chassidismo.

Na medida em que a influência da filosofia grega, sobretudo a aristotélica, começa a influenciar a cultura judaica, isso reflete-se antes de mais no Cântico dos Cânticos, enquanto o movimento fundamental do amor entra na relação entre a inteligência divina e humana. As obras deste tipo são variadas, pois ao lado da dimensão filosófica há também a dimensão mística, dado que a filosofia pode abranger também a matemática e a física, já que a alegoria teosófica do Cântico pode ser tomada em consideração emprestando assim um valioso sentido ao texto.

Os comentadores mais importantes foram: Josef (ben Jehuda ben Jakob) ibn Akinin (ca. 1150-1220), segundo o qual correspondem três significa-

ções do jardim referido no Cântico à tripla essência do homem, a mais elevada das quais é a inteligência. Segundo Mose (ben Samuel) ibn Tibbon (s. XIII), os três livros de Salomão correspondem aos três gêneros do *Organon*: o Cântico é o testemunho da imortalidade do homem. Para Isaak (ben Salomon) ben Sahula, no seu comentário redigido cerca do ano 1284, deve destacar-se a alegoria filosófica em relação à teosófica, de acordo com a interpretação de Vajda, que não concorda com Salfeld. Immanuel ben Salomon de Roma (s. XIII) defende que o Cântico prova a passagem da alma humana da matemática para a física e daí para a metafísica. Schemarja de Creta, no seu comentário (1328), dirigido a Robert da Sicília, diz que o Cântico traduz a alma de Salomão, daí a alma humana, que tem uma dupla missão: contemplar a sabedoria divina e a sua expansão.

Levi ben Gerson (s. XIV) interessou-se bastante pela tradução hebraica de Aristóteles. Josef Kaspi (s. XIV) seguiu a pura linha filosófica, como fez Maimónides. Abraham ben Isaak ha-Levi («Tamakh») (s. XIV) defendeu a corrente histórico-alegóric, realçando os três estádios da história da salvação, e a filosófico-alegóric, segundo o princípio de que muitas passagens do livro só têm sentido literal, muitas apenas sentido oculto, algumas ambos os sentidos. Jochanan (ben Isaak) Alemanno (s. XV), professor de Pico della Mirandola, tomou uma posição especial: o seu platonismo conduziu-o a que partilhasse a ideia de que se trata do amor entre Deus e o homem, segundo escreve Vajda. Deve ter influenciado Isaak Abrabanel («Leão Hebreu») (ca. 1460-1535), cujos «Diálogos de Amor» (Roma 1535), a partir do específico espaço judaico, vieram a conduzir ao platonismo da Renascença em geral, segundo escreve Pflaum.

É neste contexto que se situam Fr. Luis de León e Fr. Luís de Sotomaior, enveredando embora por caminhos diferentes, cada um à sua maneira. Tiveram presente os comentários judaicos medievais, mas não deixaram de se orientar igualmente pelas novas correntes de pensamento que entretanto foram surgindo.

A exegese cristã confrontou-se com o mesmo problema que tanto preocupou os autores judeus: como foi possível que um livro de conteúdo profano entrasse para o cânon bíblico. Sentiu-se por isso necessidade de justificar o fundo religioso do Cântico dos Cânticos.

Depois duma fase de hesitações quanto à sua interpretação, depressa se passou para a exegese alegórica: o Cântico é uma metáfora e prefigura a união de Cristo com a sua Igreja e não de Deus com Israel, como queriam os judeus. Hipólito de Roma, Orígenes e Gregório de Niceia são os representantes mais famosos dessa tese.

Os sécs. IV a VIII foram marcados pela eclesiologia de Beda, que viu na esposa do Cântico a alma humana, pondo de parte qualquer tendência mariológica. Seguiram-se já no séc. XI Robert de Tumbalenia e Johannes de Mântua, que insistiram na tónica ascético-contemplativa e, inclusivamente, chamaram a atenção para aspectos político-eclesiológicos, colocando-se ao lado de Gregório VII.

No séc. XII encontramos o crescimento da interpretação eclesiológica com alguns aspectos relevantes: entre os cistercienses vingou a tendência mística, como sucedeu com Wilhelm de S. Thierry e Bernardo de Clairvaux, tendo este último contribuído de forma significativa para a aceitação dessa ideia <sup>2</sup>.

Outros autores que seguiram essa orientação foram, já no séc. XIII, o agostinho Thomas Gallus e o franciscano Petrus Iohannis Olivi, e depois no séc. XIV-XV Johannes Gerson. Outra orientação importante foi a mariológica, que surge logo no séc. XII com Robert Deutz e outros.

Desde o séc. XIV aparece cada vez com maior insistência a mesma interpretação. Nicolau de Lira vê na esposa a Igreja do Antigo e do Novo Testamento. Jacobus Pérez de Valencia fala de um sentido parabólico-histórico e de um sentido profético, que fala da Igreja até Constantino.

As interpretações de Lutero, Erasmo, Castellius acusaram reacções várias na época. Mas a que mais eco encontrou foi sem dúvida a de Luis de León, de que se falará mais adiante.

O que é certo é que a exegese alegórica continuou a impor-se ao longo do séc. XVI. Teresa de Ávila, nas suas *Meditaciones sobre los Cantares*,

<sup>2</sup> Sobre a exegese bíblica medieval, vid.: *La Bibbia nel Alto Medioevo*, Espoleto, 1963; *Dictionnaire de la Bible*; *Dictionnaire de la Bible. Supplément*; I. HEINEMANN, «Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters», in *Hebrew Union College Annual*, vol. XXIII (1950-1951); G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. II: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, 1969; H. LOEWE e J. B. TERND (eds.), *Isaac Abravanel*, Cambridge, 1937; H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris, 1959-1964; ERWIN I. J. ROSENTHAL, «Rashi and the English Bible», in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XXIX, i (1940); ID., «Don Isaac Abravanel: financier, statesman and scholar», *ibid.*, vol. XXI, ii (1937); ID., «Sebastian Münster. Knowledge and use of Jewish exegesis», in *Essays presented to Dr. J. H. Hertz*, ed. I. Epstein, E. Levine e C. Roth, Londres, 1943; ID., «Anti-Christian polemics in medieval Bible and significance», in *Journal of Jewish Studies*, vol. XI (1960); ID., «Medieval Jewish exegesis: its character and significance», in *Journal of Semitic Studies*, vol., IX, 2 (1964); B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1952; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1964; F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, 7 vols., Madrid, 1950-1961; B. DE VRÈGILE, «Écriture sainte: du 6<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> siècle», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, Paris, 1960, cols. 170-187.

ou João da Cruz, no seu *Cântico espiritual*, foram autores de relevante importância no contexto da interpretação mística, que continuava a ter em Bernardo de Clairvaux o seu ponto de referência principal.

De referir a interpretação de Johann Cocceius, que analisou o Cântico dos Cânticos como um livro profético onde se prevê a vinda do reino de Deus e se trata dos sete períodos da história da Igreja desde o sermão da montanha até à Guerra dos Trinta Anos. Como se pode imaginar, tal interpretação suscitou vivas reacções por parte dos fautores da linha alegórica.

Precisamente nas várias tendências referidas até aqui foram beber imenso os três autores que escolhemos para objecto do nosso trabalho. As interpretações mística e eclesiológica estão bem patentes em Fr. Luís de Sotomaior, ao contrário do que se verifica em Fr. Luis de León, que enveredou por uma análise literal do texto do Cântico dos Cânticos.

O Cântico dos Cânticos continuou a ser um livro fascinante, permanecendo objecto de grande número de traduções e interpretações até aos nossos dias, merecendo uma alusão particular Hugo Grotius, Johann David Michaelis, Herder e Eichorn, que se interessaram por este texto de forma muito especial.

Também o livro de Job foi muito aproveitado pelos autores cristãos antigos e medievais: Orígenes, Dídimo Alexandrino, Olimpodoro, o Pseudo-Orígenes, Hesíquio, S. Ambrósio, S. Efrém, S. Agostinho, S. Gregório, Walafrídio Estabón, Ruperto Tuiciense, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e Dionísio Cartusiano —eis alguns dos teólogos antigos que se debruçaram sobre este livro sapiencial. Vários deles são citados amiúde por Fr. Luis de León e por Fr. Heitor Pinto.

\* \* \*

Escolhemos para tema da nossa intervenção o estudo comparativo de três autores quinhentistas que muito se salientaram pelo valor das suas obras exegéticas e literárias. O agostinho Luis de León, o dominicano Luís de Sotomaior e o jeronimita Heitor Pinto desenvolveram nos seus trabalhos ideias de carácter exegético e teológico de relevante merecimento que os colocaram num lugar cimeiro entre todos quantos nesse mesmo período se entregaram ao estudo e à investigação de temas religiosos e humanísticos. Os três foram professores universitários: León em Salamanca e os outros dois em Coimbra.

Imbuídos de excelente formação bíblica, clássica, patrística, rabínica, humanística, filosófica e teológica, os três escritores, partindo quase sempre do texto sagrado, souberam de forma invulgar fazer análises de extraordinária importância para a formação espiritual do homem e para a sua cultura em geral. Evidentemente que não nos é possível abordar todos os aspectos do seu pensamento, pelo que as considerações aqui apontadas se destinam tão só a exemplificar e caracterizar os três autores, servindo para estabelecer algumas comparações entre eles.

Literariamente são escritores de elevada craveira intelectual e, quer em latim quer em vernáculo, eles transmitem o seu pensamento de forma brilhante e atraente, impondo-se ainda hoje à consideração dos leitores como personalidades de enorme envergadura que vale a pena estudar com todo o pormenor.

Luis de León nasceu em 1527 em Belmonte de la Mancha (Cuenca) e veio a falecer em 1591 na cidade de Salamanca. Feitos os estudos universitários nessa cidade, entrou Fr. Luis para a ordem agostiniana no convento de S. Pedro de Salamanca. Entre os seus professores, contaram-se Melchor Cano e Domingo de Soto (teologia) e Cipriano de la Huerga (exegese bíblica). Em 1560 alcançava a licenciatura em teologia e no ano seguinte o grau de mestre, ganhando a cátedra de S. Tomás com carácter temporal; passou à cátedra de Durando em 1565, em 1578 à de Filosofia Moral com carácter vitalício, e em 1579 à de Sagrada Escritura, após ter concorrido juntamente com Fr. Heitor Pinto. Foi um percurso académico brilhante, não obstante as dificuldades surgidas ao longo dos anos <sup>3</sup>.

A sua actividade desenvolveu-se em três áreas: foi investigador, professor e frade agostinho. Como sucedia frequentemente, também Fr. Luis de León veio a ter um mecenas que o protegeu ao longo da vida: D. Pe-

---

<sup>3</sup> Recentemente publicou Rafael LAZCANO o livro *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid, 1994, onde o leitor poderá encontrar a vasta série de publicações realizadas ao longo dos tempos sobre o ilustre frade agostinho, desde Tomás de Herrera em 1652 até 1994. Ao longo dos tempos, foram muitos os estudiosos que se dedicaram à abordagem das várias facetas da vida do ilustre frade agostinho, como a família e a cidade natal, a infância, os primeiros estudos e professores, a vida universitária, o espírito agostinho na sua formação, os processos inquisitoriais e a morte. Entre esses autores, contam-se Blanco García, Luís G. Alonso Getino, Aubrey F. G. Bell, Karl Vossler, Mariano Domínguez Berrueta, Alain Guy, Manuel Fernández Álvarez, Rafael Lazcano González, Carlos Abellán López, Eugénio Asensio, Gregorio Santiago Vela, Miguel de la Pinta Llorente, José Barrientos García, Vicente Muñoz Delgado, Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, Joaquín Urdicián, Salvador Muñoz Iglesias, Dámaso Alonso, Ángel Alcalá, Enrique Llamas, Ramón Menéndez Pidal, Federico de Onís, Cristóbal Cuevas, Saturnino Álvarez Turienzo, Félix García, etc.

dro Portocarrero, ilustre personalidade da vida eclesiástica e política de Espanha, a quem dedicou os seus célebres diálogos *De los Nombres de Cristo*.

O 4º centenário da morte do insigne frade agostinho foi condignamente celebrado em 1991 com a realização de vários actos comemorativos e a publicação de valiosos trabalhos sobre a sua personalidade. Ainda está bem viva no espírito de todos a magnífica exposição levada a efeito em Salamanca e acompanhada de um precioso catálogo<sup>4</sup>.

Abundante tem sido a actividade dos investigadores que se têm debruçado acerca da personalidade e obra do insigne frade agostinho. Cristóbal Cuevas, por exemplo, no vol. II da *Historia y Critica de la Literatura Española*, dirigida por Francisco Rico, volume esse dedicado aos *Siglos de Oro: Renacimiento*, da responsabilidade de Francisco López Estrada, fornece uma ampla e rigorosa análise da bibliografia de Fr. Luis (V), de L. Alonso Getino, M. de la Pinta Llorente, A. C. Vega, Blanco García, A. Coster, Aubrey Bell, F. García, O. Macrí, K. Vossler, Dámaso Alonso, Menéndez Pelayo, E. Orozco, López Estrada, R. Sena, a F. Rico, Marcel Bataillon e tantos outros. No que respeita à sua obra teológica e escriturística, assinalem-se os estudos de S. Muñoz Iglesias, Joseph Fernández, Abilio López, Segundo Folgado, Gabino García García, Klaus Reinhardt, J. Ignacio Tellechea Idígoras, etc. Também os aspectos filosóficos, espirituais e místicos da obra luisiana têm sido objecto de estudos importantes<sup>5</sup>. Mas hoje esse número aumentou consideravelmente.

Com a celebração do centenário luisiano de que já se falou atrás, assitiu-se a uma produção notável de estudos sobre a vida e obra do frade agostinho, bem como à reedição dos seus livros. De notar que já em 1868 foi solenizada a inauguração das obras do monumento de Fr. Luis de León, precisamente a 31 de Agosto desse ano. Em 1869 viria a ser inaugurado o referido monumento. Em 1891 comemorou-se o terceiro centenário da morte do frade agostinho e em 1927 o do seu nascimento, tendo para ambas as solenidades sido realizados diversos actos e feitas algumas publicações. Mas nada que se possa comparar ao que sucedeu em 1991 e 1992 a propósito da efeméride do quarto centenário do seu falecimento<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Para uma visão mais completa da bibliografia luisiana, vid. a obra citada na nota 3.

<sup>5</sup> Vid. livro referido na nota 1.

<sup>6</sup> Na referida obra *Historia y Critica de la Literatura Española*, pp. 382-425 escreveram artigos sobre Luis de León: Dámaso Alonso, Oreste Macrí, Rafael Lapesa, Leo Spitzen, Ricardo Senabre, Francisco Rico e Cristóbal Cuevas.

Como escreveu Dámaso Alonso, «en fray Luis se dan cita todos los caracteres definitorios del hombre de letras español de su tiempo: conocimiento de la Biblia y de sus técnicas exegéticas, preparación humanística, familiaridad con los clásicos greco-latinos, honda formación filosófica y retórica, gusto por las literaturas romances —sobre todo, italiana y castellana—, orientación cristiana de raíz eclesiástica, patristica y escolástica, y fuerte entronque en lo popular». Tudo isso unido à sua genialidade, levado a criar uma obra literária de acrisolados valores, em que, como salienta Díaz Orozco, o cuidado da expressão e a busca da forma perfeita, reputada como único caminho para expressar o poético, revelam um intelectualismo estético de matiz maneirista.

Acerca desta notável figura da idade de ouro da cultura espanhola, diz W. Kellermann: «In Leons spanischen Prosa Werken... durchdringen sich exegetisches Denken, Renaissance-Form und neuzeitliche Frömmigkeit in einzigartiger Syntese. Die Lyrik, mitten im theologischen Kampf gereift, gibt Leons Sehnsucht nach dem ewigen Reich und dem Frieden des einfachen Lebens in gleicher Schönheit der Idee und Sprache Kunst. Eine Auswirkung der lateinischen verfassten exegetischen und dogmatischen Werken fehlt noch»<sup>7</sup>.

Como homem da Renascença, Fr. Luis une o amor pelas línguas clássicas com o apreço pelo romance, diz Cristóbal Cuevas, que acrescenta: «Fiel a este principio, se propone dar a la prosa castellana categoría literaria, lo que le lleva a escribir, en opinión de S. Álvarez Turienzo, no ya sólo desde una perspectiva de artista, sino de filólogo». A língua castelhana é apta para exprimir todo o género de matérias, contanto que o faça de acordo com a gravidade que lhe convém, tarefa que ele realiza com talento de inovador. Com harmonia e doçura, ele empresta à sua prosa musicalidade e clareza admiráveis.

A produção literária de Fr. Luis é extensa, rica e plurifacetada. Além de obras perdidas, abrange, em primeiro lugar, um certo número de poemas originais em castelhano (34), segundo a edição de Vega, um poema latino («Te servante ratem, maxima virginum»); diversas obras teológicas e exegéticas, também em latim; quatro obras extensas em prosa castelhana; diversos escritos breves e quase meia centena de cartas.

Além da *In Cantica Cantorum Salomonis explanatio* (Salamanca 1580), reeditada em 1582, 1589, 1604, 1608, 1649, que é uma versão do original em castelhano de que se fala mais abaixo, temos ainda em latim

<sup>7</sup> Art. «Luis de León», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, cols. 963-964.

a emocionante *In Psalmum vigesimum sextum explanatio* (Salamanca 1580), reimpressa em 1582, 1589, 1604 e 1608, que foi composta no cárcere em 1573; e, entre as obras manuscritas, a maravilha exegética *In Abdiam* (fins de 1588) e a interessantíssima *Expositio in Genesim* (1589-1590). Em muitas bibliotecas, como em Barcelona, Berkeley, Florença, Lisboa, Londres, Madrid, Oxford, Oviedo, Salamanca, Santander, Sevilha, Valladolid, Saragoça, e ainda em bibliotecas particulares, existe grande número de textos manuscritos de obras em verso e em prosa, quer em latim, quer em castelhano.

Mas a predilecção do ilustre frade jeronimita revelou-se extremamente fecunda na produção de textos em vernáculo. Quanto à sua obra em prosa em castelhano, são quatro os títulos que mais se impõem à consideração dos críticos literários: a *Exposición del Cantar de los Cantares* (redigida entre 1561 e 1562 para Isabel Osório, freira do convento de Sancti Spiritus de Salamanca), mas impressa apenas em 1806, em cujos comentários se sintetizam todos os temas constantes dos seus escritos; *La perfecta casada*, editada em Salamanca em 1583 e depois em 1584, 1586, 1587, 1595, 1603, 1632, 1765, 1773, 1786, 1787, etc.; trata-se de um comentário ao cap. XXXI dos *Provérbios*, tendo sido escrita por ocasião do casamento de Dona Maria Varela Osório, alcançou grande popularidade, embora, como escreve Cristóbal Cuevas, não tenha merecido da crítica a atenção que de facto merecia; a *Exposición del Libro de Job*, obra redigida ao longo de vários anos (talvez desde 1570 a 1591), que revela uma clara revolução interna ideológica, estilística, como escreve Jean Baruzi no seu livro *Luis de León, interprète du Livre de Job*; só veio a ser impressa em Madrid em 1779; a *Apología de los libros de Santa Teresa* e a tradução e comentário do Salmo XLI, e alguns breves trabalhos soltos incluem-se entre os seus escritos menores.

Muito mais havia a dizer sobre a produção literária de Fr. Luis de León, mas o leitor pode completar o que aqui se deixa escrito com os dados incluídos por Rafael Lazcano na obra *Fray Luis de León. Bibliografía*.

O seu melhor trabalho em prosa castelhana é, sem dúvida, o tratado *De los nombres de Cristo*, síntese do seu pensamento bíblico, teológico e filosófico, e cume da sua criação literária. Como escreve Cristóbal Cuevas: «Al encerrar en sí todos los motivos de la obra luisiana, se cumple en este libro el ideal de perfección de su autor, consistente en la reducción de lo múltiple a unidad». Começou a ser redigido por fins de 1573, quando estava encarcerado, e foi concluído já em liberdade, sendo impresso primeiro em duas partes (Salamanca, 1583) e depois em três (*ibid.*, 1585).

Nas suas pesquisas filológicas viria a concluir que o texto latino da Vulgata não era tão seguro como até então se julgara, pelo que resolveu seguir o texto original em hebraico para os seus comentários teológicos e bíblicos. Aqui se nota à evidência que conhecia bem os comentadores judeus medievais.

Ao tomar semelhante posição estava a entrar em conflito com o Concílio de Trento (1543-1563), que proibia que se traduzissem para vernáculo os livros bíblicos, por se considerar que tal metodologia favorecia a propagação do protestantismo. Esses argumentos foram utilizados por León de Castro e Bartolomeu de Medina, ambos dominicanos, no processo inquisitorial que lhe foi movido. Isso manifestava as suas ligações ao judaísmo, até porque ele era descendente de antepassados judeus. Mas em tudo o que se veio a passar com as acusações contra Luis de León há que ter em consideração as rivalidades entre ordens religiosas e as discussões teológicas entre escrituristas e escolásticos.

Também Gaspar de Carvajal e Martín Martínez Cantalapiedra, que eram hebraístas afamados, foram alvo de ataques e vieram mesmo a morrer na prisão, ao passo que Luis de León saiu com vida e absolvido, depois de ter permanecido cinco anos no cárcere (desde 1572).

Luis de León, que se revelou uma das personalidades mais famosas do Renascimento espanhol, foi considerado por José Luis Abellán como possuindo uma misteriosa personalidade, tendo sido apresentado com características muito opostas, como homem irascível e colérico, e ao mesmo tempo como homem de paz e amante da natureza. Escreve aquele pensador: «Quizá precisamente el éxito de la misma sea el haber hecho compatibles impulsos tan opuestos del alma, haber reducido la contradicción y los elementos en lucha hasta producir esa unidad maravillosa del alma que aspira a los dones más altos del cielo: la serenidad, el amor, la paz, la belleza y, en definitiva, la armonía, puesto que es el sentido armónico del mundo lo que el domina, lo que llamaba «el pio universal de todas las cosas». E cita Carlos Vosler, que escreveu: «de todas las actividades del hombre, la que le gustaban más que ninguna otra eran la de pastor y la de labrador, porque ambas labores se le aparecían como pacíficas, laboriosas, honradas y cercanas a la naturaleza»<sup>8</sup>.

Procurando conferir unidade às diversas correntes que caracterizavam o seu espírito (a judaica, a clássica e a cristã), considerava a Bíblia como a fonte primordial donde extrai os seus pensamentos mais profundos, como

---

<sup>8</sup> ABELLÁN, José Luis, *El Erasmismo español*, 2ª ed., Madrid, 1982, pp. 184-214.

se pode ver pela leitura das exposições do Cântico dos Cânticos e do Livro de Job, em *La Perfecta Casada* e em *De los Nombres de Cristo*. Isso foi evidenciado por Federico de Onís na introdução elaborada para a edição da última obra.

Acerca do uso dos clássicos, de que falaremos mais adiante, escreve Federico de Onís: «lo mismo el sentimiento del campo que el de la noche serena y estrellada, que el de la música, que el de la sociedad humana, que el de conciencia moral del hombre, que el de la vida celestial y ultraterrena, todos los temas que fray Luis de León desarrolló de un modo más original y más intenso, se reducen a aquel mismo sentimiento cardinal que inspiró lo más alto y más duradero de la filosofía de Platón».

A essas duas correntes, a judaica e a clássica, vem juntar-se a cristã, que coroava o sistema luisiano. Mas havia várias formas de cristianismo: o escolástico, o escriturístico, o jesuítico, o inquisitorial, etc.

Abellán realça o facto de até há pouco se ter ignorado o valor filosófico da obra de Fr. Luis de León, acerca da qual se teceram sempre elogios pelo carácter poético e literário, filológico e escriturístico, mas nunca mencionando e desenvolvendo a autêntica envergadura intelectual. Agora começa-se já a pôr em evidência a sua dimensão filosófica, o que se ficou a dever ao facto de se terem estudado também outras obras, de carácter teológico e bíblico.

Mas, acrescenta, Fr. Luis, mesmo cingindo-nos aos livros *Exposición del Cantar de los Cantares*, *La perfecta casada*, *Los nombres de Cristo* e a *Exposición del libro de Job*, é possível aquilatar do valor filosófico da obra de Fr. Luis. O primeiro a pôr em evidência este aspecto foi Marcelino Gutiérrez<sup>9</sup>, que afirmava ter Luis de León aceite e ensinado em quase tudo os pontos fundamentais da filosofia escolástica. Depois estes juízos vieram a repetir-se praticamente até aos nossos dias, através de vários autores, como Marcial Solana na sua *Historia de la Filosofía española* e com Guillermo Fraile na sua *Historia de la Filosofía española*.

Mas houve já autores, como Alain Guy, grande hispanista francês, que chamaram a atenção para o facto da originalidade de Fr. Luis, escrevendo: «Persuadé que fray Luis de León ne se confonde nullement avec le courant tomiste de Salamanca, j'ai cherché à mettre en lumière le message originel de ce pur penseur, encore aujourd'hui méconnu»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> GUTIÉRREZ, Marcelino, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo xvi*, Madrid, 1982.

<sup>10</sup> GUY, Alain, *La pensée de fray Luis de León. Contribution à l'étude de la Philosophie espagnole du xvie. siècle*, Paris, 1943.

E comenta Ángel Custodio com estas palavras: «Si fray Luis es un pensador a quien no se ha descubierto plenamente aún. Porque hay muchas cosas en él, muchísimas, que aún permanecen vírgenes. A fray Luis, como a los grandes genios, no basta conocerles externamente y por milímetros, es necesario adentrarse en lo recóndito de su obra y estudiar las perspectivas y proyecciones insondables de su espíritu». E escreve noutro passo: «En realidad, fray Luis lo fue todo: platónico, estoico, aristotélico, escolástico, cristiano, humanista; y todo en perfecta armonia y combinación. Para él la única piedra de toque, el único criterio de selección, es la enseñanza cristiana, a la que profesa una adhesión absoluta, inquebrantable».

Abellán passa a falar depois do cristianismo de Fr. Luis, que é de tónica erasmista, servindo-se de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 1937 (nova ed. em três volumes, em francês, com o texto estabelecido por Daniel Devoto, editado por Charles Amiel)<sup>11</sup>, que alude ao «erasmismo velado de «Los nombres de Cristo» no es más que un aspecto de obra tan rica. Estamos aquí en el núcleo mismo del pensamiento religioso de fray Luis y nos hallamos muy cerca del iluminismo erasmiano». Escreve Abellán que esta obra constitui o cerne de toda a obra de Fr. Luis de León, dizendo a certa altura: «es evidente que el erasmismo juega un papel central en tal pensamiento, y es precisamente ese erasmismo el que explica la capacidad de síntesis y de armonia que va implícito en el cristianismo luisiano».

Depois Abellán desenvolve a temática da obra *De Los Nombres de Cristo*, a sua teoria, o seu mito, em particular no respeitante ao nome «Pastor», concluindo na parte final o seu pensamento. Marcel Bataillon, no c. XIV dedicado ao tema «Derniers reflets d'Érasme». «Les noms du Christ» et «Don Quichote», trata do biblismo, de Arias Montano, de Fr. José de Sigüenza, da literatura espiritual, de Fr. Diego de Estella, de «Les noms du Christ» de Fr. Luis de León, do classicismo nascente, do humanismo pagão dos jesuítas, dum novo humanismo cristão: do estoicismo, de Quevedo e do erasmismo de Cervantes.

No referido capítulo da obra *Érasme et l'Espagne*, o ilustre autor começa por dizer que importa ver como o erasmismo sobreviveu na época de Filipe II, na época da Contra-Reforma. Foi então que o biblismo

<sup>11</sup> BATAILLON, Marcel, *Erasmus et l'Espagne*, nova edição em 3 vols. Texto estabelecido por DEVOTO, Daniel. Ed. por AMIEL, Charles. Genebra, 1991. — No vol. I, pp. 803-812 trata em particular de Fr. Luis de León. — Sobre o erasmismo espanhol, vid. entre outros ASENSIO, E., «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», in *Revista Española de Filología*, vol. XXXVI (1952), pp. 31-99.

veio ao de cima, tendo logo sido evidente a posição assumida por Arias Montano.

Acerca dele escreve Marcel Bataillon: «Son parti Horis d'ignorer la scholastique la rattache à l'érasme. Mais son biblisme est autrement radical que celui d'Érame. Il ignore les anciens Pères presque autant que les Docteurs du Moyen Âge. Avec pleine conscience d'irriter à la fois les tenants de la scolastique et ceux qui cherchent dans l'Écriture de sublimes sens mystiques, allégoriques, tropologiques ou anagogiques, Montano s'entient, dans ses commentaires, à l'exégèse la plus littérale. Il y a chez lui un agnosticisme méthaphysique qui est bien dans la ligne érasmiennne et valdésienne: lui aussi, il craint qu'il n'y ait rien de la curiosité et bien de l'audace dans certaines questions relatives à la prescience de Dieu ou à la prédestination».

Nos seus *Commentaria in 12 Prophetas*, extraiu da Bíblia uma espécie de filosofia cristã, quase tão simples como aquela que ele resume no *Dic-tatum christianum*.

Pondo de parte os dogmas da fé definidos pelo Concílio, Montano ligase em especial à definição da piedade; esta manifesta-se principalmente no temor, na penitência, e no amor que é acompanhado pelas obras. E, por penitência, entende a guerra que o homem declara às suas paixões. Montano foi o promotor da Poliglota de Antuérpia ou Régia. Em Salamanca, por outro lado, como cidadela da Contra-Reforma, a propósito da revisão da *Bíblia de Vatablo*, surgiu o processo dos hebraístas que depa-raram com a hostilidade conservadora de León de Castro. Os ortodoxos defendiam os LXX e a Vulgata contra Gaspar de Carvajal, professor de Sagrada Escritura, Martín Martínez de Cantalapiedra, professor de hebraico, e Fr. Luis de León, professor de teologia e humanista trilingue. Estes três autores, que conheciam bem o hebraico, ao contrário dos da corrente conservadora, entendiam que se podiam acrescentar melhoramentos à Vulgata. Alguns dos hebraístas eram de origem judaica, o que veio a complicar ainda mais a questão, ou seja, estavam familiarizados com a tradição judaica medieval. Os hebraístas de Salamanca foram cruelmente atingidos na sua liberdade e na sua honra.

De referir outros nomes célebres depois de Montano: José de Sigüenza e ainda Fr. Lucas de Alaejos, tendo o primeiro sido bibliotecário da biblioteca do Escorial. Era fiel seguidor de Montano e defendia a exegese literal contra a interpretação alegórica. Escreveu uma *Vida de S. Jerónimo* em que é evidente a influência de Erasmo.

A literatura espiritual que teve em S. João da Cruz e em S. Teresa de

Ávila os dois grandes expoentes mais estudados conheceu ainda outros, como Fr. Diego de Estella e Fr. Luis de León. O autor da *Introduction à la vie dévôte* coloca Estella<sup>12</sup> ao lado de Granada<sup>13</sup> entre os mestres de devoção que ele recomenda à sua cara Filoteia.

O seu primeiro livro é o célebre *Libro de la vanidad del Mundo*, aparecido em Toledo em 1562, que foi reeditado recentemente aquando da celebração do centenário do ilustre teólogo, com introdução, apresentação do texto crítico, notas e índices por Pio Sagüés Azcona, OFM (Madrid 1980). Estella foi pregador da infanta D. Joana, irmã de Filipe II, que em 11 de Janeiro de 1552 casou em Toro com D. João, príncipe de Portugal; Fr. Diego esteve depois em Portugal como pregador da infanta, não se sabendo até quando permaneceu no nosso País. Em Lisboa publicou a *Vida de S. João Evangelista* (9 de Agosto de 1554), que dedicou à rainha de Portugal, D. Catarina de Áustria, irmã de Carlos V. A infanta D. Joana enviuvou em 2 de Janeiro de 1559 e regressou a Madrid em Maio desse ano. A obra *Libro de la vanidad del Mundo* foi dedicada a D.<sup>a</sup> Joana, infanta das Espanhas e princesa de Portugal. De referir que Estella se serviu bastante de Fr. Heitor Pinto para a redacção do seu escrito. São várias as citações extraídas do *In Esaiam commentarii*, do *In Ezequielem Prophetam Commentarii* e da *Imagem da vida cristã*.

Fr. Diego Estella escreveu ainda *Meditações muito devotas do amor de Deus* (1576), *Modus Concionandi* (1576) e um *Comentário latino ao Evangelho de S. Lucas*, que provocou alguns problemas com a Inquisição.

Quanto a Fr. Luis de León, convém antes de mais dizer que ele não se situa na linha da escola de Montano, embora o tenha conhecido e tenha sido seu amigo. Ambos foram discípulos de Fr. Cipriano de la Huerga, professor de Sagrada Escritura em Alcalá. Ele faria sua esta invectiva de Cantalapiedra contra os ignorantes e analfabetos em questão de línguas: «Eles julgam condenável e completamente inútil o estudo das línguas e ainda o trabalho de consultar os originais. E alegam como pretexto que os livros dos judeus estão corrompidos e mutilados. Na realidade, eles dizem

<sup>12</sup> ESTELLA, Fray Diego de (1524-1578), *Libro de la vanidad del mundo*, introdução e apresentação do texto crítico, notas e índices por SAGÜÉS AZCONA, Pio, O. F. M., Madrid, 1980. Esta reedição fez-se a propósito da celebração do 4º centenário do ilustre frade franciscano.

<sup>13</sup> Sobre Fr. Luis de Granada, vid. a obra recente *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo. Actas del Congreso Internacional. Granada, 27-30 septiembre 1988*. Ed. preparada por GARCÍA DEL MORAL, O.P., Fr. António, e ALONSO DEL CAMPO, O. P. Fr. Urbano, 3 vols., Granada, 1993.

isto para encobrir a sua própria indolência e ignorância: imitando assim a raposa de que fala Esopo, que, tendo a cauda cortada, exortava os outros a que cortassem a sua, considerada ornamento inútil (*Libri decem Hypotyposeon theologicarum*, Salamanca, 1565, passagem traduzida por Mariano Revilla <sup>14</sup>).

Servindo-nos de Marcel Bataillon, podemos dizer que Fr. Luis parte sempre nos seus comentários da interpretação literal, tão cara aos melhores intérpretes da Sagrada Escritura, os comentadores judeus medievais, os erasmistas e os biblistas, mas fá-lo para se elevar mais seguramente a um sentido espiritual; e ele desenvolve este conteúdo místico com incomparável amplitude no seu comentário latino do «Cântico dos Cânticos».

O que distingue Fr. Luis dos biblistas puros, como Sigüenza, é o lugar mais importante que a sua espiritualidade dá aos antigos Padres da Igreja, ao lado do texto bíblico. Nisto aproxima-se da tradição do *Enchiridion* e de Luis de Granada, que representa de forma eminente esta maneira de pensar.

Comenta Marcel Bataillon: «Mais quand on aborde *Les Noms du Christ*, on se retrouve en présence d'un oeuvre de qualité plus rare. Sa perfection, sa complexité, sa profondeur annoncent un génie littéraire et religieux tout à fait exceptionnel», o que talvez fosse devido ao facto de ser de ascendência judaica; isso permitia-lhe possuir afinidades «secretas» com o espírito dos profetas e do salmista. A sua sensibilidade não desmerecia da de Platão. Marañon escreveu: «Los hombres de una raza pura no son jamás universales. Pueden ser grandes hombres, héroes, artistas insignes, descubridores o mártires; pero no poseen esa rede confusa de antenas que liga al ser universal con las raíces del cosmos. Esto sólo se da en aquellas ejemplares humanos que proceden de razas complejas, trabajadas por la antigüedad y el repetido cruce, crisol de muchas sangres en el que se destila lo bueno y lo malo de las generaciones milenarias y cuyo último precipitado es el sentido cósmico, casi divino, de lo universal»

Bataillon refere-se aos *Colóquios* de Erasmo, às *Collationes* de Cassiano e aos *Diálogos* de Fr. João da Cruz, e acrescenta. «Mais il y a ici une lumineuse beauté, une musique savante, un art d'émouvoir par l'éloquence ou par le silence même, dont l'alliage est unique dans la littérature espagnole».

<sup>14</sup> Vid. REVILLA, Mariano, «Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI», in *Revista Española de Estudios Bíblicos*, 3 (1928), pp. 25-81; IDEM, «Fray Luis de León escritorario», in *Vergel Agustiniiano*, 1 (1928), p. 281-284; IDEM, «Fray Luis de León y los estudios bíblicos del siglo XVI», in *El Día de Cuenca*, 16 de Abril de 1928, p. 1-2; e 27 de Abril de 1928, p. 1-2.

O humanismo cristão da obra de Luis de León prende-se com «o erasmismo secreto». Como Erasmo, ele procura descobrir os mistérios escondidos sob a letra da Sagrada Escritura e apoia-se para isso nos antigos mestres da teologia mística, como S. Paulo, Orígenes, S. Agostinho e o Pseudo-Dionísio, autor do *De divinis nominibus*, e, possivelmente, nos autores místicos do judaísmo.

Logo no prefácio, ele num outro tom da Paracelsis, defende que a Sagrada Escritura está destinada primitivamente a ser «conhecida por todos, para que todos possam desfrutar o pão quotidiano do cristianismo dos primeiros séculos, e se converteu em veneno por causa do mal dos tempos». As autoridades da Igreja proibiram a leitura dos livros sagrados em vulgar. As causas eram a ignorância e a soberba.

À maneira de Erasmo ataca os pregadores ignorantes e indignos. O roterdamês, com a sua virulência, não deixava de se insurgir contra esses consumidores da palavra divina. Não contentes com a sua ignorância, os prelados e outros responsáveis pela vida da Igreja desprezam as letras sagradas; ou pelo menos mostram que as estimam pouco e julgam mal dos que são sábios nesta matéria. Admitindo que eles tenham «umas ligeiras tintas» de certas questões, ei-los satisfeitos e inchados, possuindo o título de Mestres teólogos sem possuir a teologia. Porque sabe-se que, se a teologia tem o seu início nas questões da Escola, ela teve o seu crescimento no ensino dos tratados dos santos, o seu cume, a sua perfeição e o seu sumo nas letras sagradas, para a inteligência das quais conduz como para o seu fim necessário.

Insurge-se contra a literatura profana e imoral que corrompe o povo, pelo que Fr. Luis faz um apelo aos clérigos que se alimentam da Bíblia para que escrevam livros que, «nascendo de qualquer maneira das letras santas, ou aproximando-se delas e conformando-se com elas, ocupam o seu lugar, quanto isso é possível, para as necessidades comuns dos homens». Como escreve Bataillon: «*Les Noms du Christ* s'offrent au lecteur comme un de ces livres. Il en est peu qui soient plus nourris de sève biblique. Il dut être pour beaucoup d'Espagnols ce que l'Enchiridion traduit par l'Arcediano del Alcor avait été pour leurs grand-pères: la plus vivante anthologie des Épîtres, des Évangiles, des Psaumes, de la littérature des premiers siècles chrétiens. Et en ce même temps, une clef qui ouvrait les mystères de tous ces textes, la révélation d'un christianisme assez essentiel pour servir à la fois d'introduction à la dogmatique, à la mystique et à l'éthique chrétienne».

E diz ainda Bataillon: «Le Christ dont les noms développent ici tous

leurs trésors cachés est bien le même Christ spirituel que les illuminés découvraient avec ravissement dans Érasme: le Christ paulinien qui est présent en nous, aussi proche et aussi intime, pour notre être qu'il peut l'être pour lui-même, car en lui et par lui, non seulement nous nous mouvons et respirons, mais nous vivons et nous sommes».

E ainda: «Christ notre tête est dans ses membres: membres et tête sont un seul Christ». Bataillon acrescenta outros exemplos: se Ele se chama «Pai do futuro século», é porque Ele é para os cristãos o princípio de um segundo nascimento. Nós nascemos n'Ele, ou, se se quer, Ele nasce em nós. Fr. Luís não se cansa de apelar para a cristologia paulina que os livros de Erasmo tanto haviam inculcado. O Cristo, «Príncipe da Paz», toca-nos com a sua espada: «Não é um ferro visível, mas um raio de virtude invisível que perfura tudo o que nas nossas almas é inimigo de Deus (p. II, p. 29). Esta espada, este raio é a graça de Cristo. Porque Cristo é o «inventor de uma nova espécie de lei, livre externamente e isento dos inconvenientes da antiga», uma lei que não ensina somente aos homens a ser bons, «mas que tem por efeito de os tornar bons».

O platonismo cristão de Fr. Luis estende-se com uma predilecção especial aos efeitos de Cristo na alma. Jesus em hebraico significa santidade: «A obra própria de Cristo, isto é, a santidade, de ser Jesus, isto é, de conceder entre elas e com Deus as parte secretas da alma, de harmonizar os seus humores e inclinações, de apagar nela o fogo secreto e tenaz das suas paixões e maus desejos». Quando contava cerca de trinta e três anos de idade iniciou a tradução directa do hebraico, com a sua explanação em língua romance, do «Cântico dos Cânticos», o livro mais glossado e quiçá mais difícil da Sagrada Escritura. Passava-se isto entre os anos 1561 e 1562. Profundo conhecedor das línguas grega, hebraica e latina, era um apaixonado do idioma vernáculo. Foi a pedido da freira Isabel Osório, do convento de Sancti-Spiritus de Salamanca, que se entregou à tradução e comentário do «Cântico dos Cânticos», «bien a sabiendas de lo que hacía, a la monja aquella lectura, de uso estrictamente privado y sin el menor propósito de dar la a luz pública, ya que ni los tiempos ni las normas severas sobre la versión de los libros sagrados lo permitían», escreve Félix García.

Ao pedido feito pela religiosa, juntava-se o gosto do poeta pela versão desse livro bíblico, que seria como um exercício do seu talento e da sua arte. Seria a sua primeira versão do hebraico e o seu primeiro trabalho em prosa, na língua espanhola.

Teve Fr. Luis em sua posse a tradução latina do «Cântico dos Cânti-

cos» feita por Arias Montano, que era grande amigo seu<sup>15</sup>. Mas não se sabe que utilização fez dela.

Contudo, a obra sobre o Cântico dos Cânticos foi traduzida para latim em 1580, em Salamanca, com o título: «F. Luysii Legionensis... In Cantica canticorum Salomonis explanatio», que existe na Biblioteca Nacional de Paris, em Berlim (na Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz), na Biblioteca do Vaticano, na «Österreichische Nationalbibliothek» de Viena; a 2ª ed., também feita em Salamanca, em 1582, existe na British Library e na Biblioteca Nacional de Paris; a 3ª ed., de 1589, existe na British Library; da 4ª de 1590, segundo Palau, não se reconhece nenhum exemplar; Palau dá-lhe o título de *Additiones et apologia ad Cantica canticorum. De utriusque agni typiveri immolationis legitimo tempore*. Sobre Fr. Luis de León, hebraísta, escreveu Emilia Fernández Tejero um valioso estudo<sup>16</sup>.

Como já se disse atrás o Cântico dos Cânticos mereceu ao longo dos tempos um interesse muito especial por parte dos investigadores. As fontes patrísticas e medievais são várias desde autores judeus a cristãos; entre os primeiros contam-se Abraham Ibn Ezra, Kimchi e Raschi; entre os segundos temos Alain de Lille, S. António de Lisboa, Beda o Venerável, S. Bernardo, Gerson, Gregório de Niceia, Gregório Magno, Guillaume de Saint Thierry, Nicolau de Lira, Orígenes, Thomas Gallus, etc.

De cerca de 1460-65 a 1593 houve 107 edições do Cântico dos Cânticos em hebraico, em latim e em vernáculo, sem contar um certo número de manuscritos; também surgiram edições dos livros de Salomão sem o Cântico dos Cânticos. Quanto a edições do Cântico dos Cânticos com comentários, o seu número ascende a 569 entre cerca de 1468 e 1600, devendo ainda juntar-se a este número uma série de manuscritos na segunda metade do séc. XVI. Entre os comentadores peninsulares, tiveram especial merecimento o dominicano Cipriano de la Huerga (1558, 1582)<sup>17</sup>,

<sup>15</sup> Benedito Arias Montano (1527-1598) dedicou-se empenhadamente ao estudo das línguas orientais. A Poliglota de Antuérpia (concluída em 1572), em 8 vols. (6 vols. de texto, o 7.º com gramáticas e léxicos, e o 8.º com aparatos críticos e nove dissertações), é uma das primeiras políglotas [a primeira foi a de Alcalá, de 1517 (Complutense), devida ao Cardeal Cisneros]. Montano escreveu ainda a famosa obra *Antiquitatum Judaicarum Libri IX* (Leiden, 1593), uma versão interlinear do Itinerário de Benjamin de Tudela (1575) e outros trabalhos de índole bíblico-oriental.

<sup>16</sup> TEJERO, Emilia Fernández, «Fray Luis de León hebraísta. El «Cantar de los Cantares», in *Sefarad*, 48 (1988), pp. 271-292.

<sup>17</sup> A obra de Cipriano de la Huerga foi reeditada entre 1990 e 1993, em 7 vols., sob a direcção e com a coordenação de MOROCHO GAYO, Gaspar, e prólogo de CORDERO DEL CAMPILLO, Miguel, León, 1990-1993.

Arias Montano (1561), Pérez de Valencia (1486), Martín del Río (1604), Alfonso de Orozco (1581), o jesuíta Manuel de Sá (1598) nas suas *Adnotationes in totam Sacram Scripturam*, e Fr. Luis de Sotomaior, dominicano, autor de um volumoso in-folio (Lisboa, 1599-1601), que grangeou ao ilustre professor da Universidade de Coimbra enorme reputação. Outros autores lusos que se debruçaram sobre este livro bíblico foram André Pinto Ramires, António Vieira, Santo Aprígio, Diogo Nunes Figueira, Francisco Henriques, Hilário Brandão, João de Faro, Joseph de Beringuel, Maria Madalena de Jesus, Martinho de Óbidos e João Aranha, todos eles referenciados por Barbosa Machado.

As fontes dos sécs. xv e xvi são igualmente muitas, desde a Poliglota de Alcalá, Briçonet, Bucer, Calvino, o Campensis, Capiton, Dolet, Erasmo, Estienne, Lefèvre d'Étaples, Leão Hebreu, Lutero, Münster, Oecolampádio, Osiander, Pagnino, Pellikan, Reuchlin, Servet, Sixto de Siena e Steuco. Vários destes autores eram profundamente admiradores da literatura judaica medieval e serviram-se bastante das obras gramaticais e lexicográficas e outras de Rashi, Qimchi, etc.

Nos séculos seguintes encontramos ainda diversos autores que escreveram sobre aquele livro bíblico, como Genebrardo, Luis de Alcázar, A. Calmet, G. Ricciotti, Pouget-J. Guitton, A. Vaccari, A. Feuillet, M. G. Cordero, R. Tournay e tantos mais. Max Engammare, numa obra recente intitulada «*Qu'il me baise des baisers de sa bouche*». *Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Etude et Bibliographie*<sup>18</sup>, fornece importantes informações sobre a evolução que o Cântico dos Cânticos conheceu ao longo dos tempos.

Fr. Luis de León conhecia as determinações eclesiásticas acerca da proibição de traduzir para castelhano a Sagrada Escritura, mas a sua tarefa tinha um carácter puramente particular. Mas, sem o querer, a obra obteve uma rápida divulgação, o que aconteceu porque um jovem estudante, Fr. Diego de León, tendo visto a obra de Fr. Luis, a fez correr pelos frades do convento, e depois ela começou a ser conhecida por toda a parte.

O que teve como consequência uma forte reacção contra ele, embora não faltassem as felicitações de muitos, como Fr. Francisco Foreiro. No fundo, Luis de León adiantou-se ao que depois havia de ser admitido e fomentado pela Igreja. Todos sabemos os dissabores que veio a ter com a Inquisição por causa de tal tradução e respectivo comentário. Mas não fal-

<sup>18</sup> ENGAMARE, MAX, «*Qu'il me baise des baisers de sa bouche*». *Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Études et Bibliographie*, Genebra, 1993.

taram depois aqueles que seguiram a obra de Fr. Luis, como foi o caso de Bossuet, que escreveu *In Canticum Canticorum triplex Explanatio*.

Ao traduzir o Cântico dos Cânticos, Fr. Luis teve em mente tão só traduzir fielmente a partir do texto original a obra atribuída a Salomão. Como escreve Félix García: «Es decir, que en principio no intentó rebasar su propósito de filólogo, de exegeta gramatical; quiere penetrar bien y precisar el valor de las palabras, sorprender sus matices y fijar su acepción más adecuada y lógica, según el contexto y los distintos significados del término hebreo, con el fin de interpretar más adecuadamente el sentido profundo de los pasajes que resultaban de más abstrusa y difícil interpretación. Es la suya una labor de arqueólogo del lenguaje, de intérprete sabio que no olvida que, para poder penetrar con paso seguro en la explicación mística de aquellos versículos misteriosos, es imprescindible conocer y revaluar primero la contextura formal de las palabras que son el receptáculo del espíritu. La empresa de fray Luis pudo parecer a los apocados y maliciosos una osadía sospechosa de reformismo»<sup>19</sup>.

No prólogo explica o frade agostiniano as razões que o moveram a levar a cabo a obra e informa das dificuldades que ela representou. Vale a pena transcrever algumas passagens do prólogo para percebermos melhor o pensamento luisiano.

Escreve logo de início referindo-se ao tema do amor: «Ninguna cosa es más propia a Dios que el amor, ni al amor hay cosa más natural que volver al que ama en las condiciones e ingenio del que es amado. De lo uno y de lo otro tenemos clara experiencia». Deus concede a cada um inúmeros benefícios, o que testemunha claramente que Ele nos ama.

O Cântico dos Cânticos é um livro que revela de forma didáctica esse profundo amor de Deus para com todos, servindo-se do exemplo do amor de um pastor para com uma pastora. Escreve: «Aquí se ven pintados al vivo los amorosos fuegos de los divinos amantes, los encendidos deseos, los perpetuos cuidados, las recias congojas que el ausencia y el temor en ellos se mueven. Aquí se oye el sonido de los ardientes suspiros, mensajeros del corazón, y de las amorosas quejas y dulces razonamientos, que van unas veces vestidos de esperanza y otras de temor. Y, en breve, todos aquellos sentimientos que los apasionados amantes probar suelen, aquí se ven tanto más agudos y delicados, cuanto más vivo y acendrado es el divino amor que el mundano». Como se vê, Fr. Luis situa-se na linha dos pensadores medievais judaicos e cristãos.

<sup>19</sup> LEÓN, Fray Luis de, *Obras completas castellanas*, prólogo y notas de GARCÍA, Félix, 4ª ed., 2 vols., Madrid, 1967. Seguiremos neste trabalho a obra referida.

Reconhece que é difícil a leitura deste livro bíblico: «A cuya causa la lección dese Libro es dificultosa a todos y peligrosa a los mancebos, y a todos los que aún no están muy adelantados y muy firmes en la virtud; porque en ninguna Escritura se explica la pasión del amor con más fuerza y sentido que en ésta. Del peligro no hay que tratar; la dificultad, que es mucha, trabajaré yo de quitar cuanto alcanzaren mis fuerzas, que son bien pequeñas».

No Cântico dos Cânticos explica o Espírito Santo a Incarnação de Cristo e o entranhado amor que sempre teve para com a sua Igreja e ainda outros mistérios «de gran secreto y de gran peso». Diz que não se vai debruçar sobre esse ponto —o do sentido espiritual—, pois há muitos livros de pessoas doutas e de elevada riqueza espiritual: «Así que en esta parte no hay que decir, o porque está ya dicho, o porque es negocio prolijo y de grande espacio».

O seu objectivo é trabalhar e «declarar la corteza de la letra, así llanamente, como sí en este Libro no hubiera otro mayor secreto del que muéstran aquellas palabras desnudas, y, al parecer, dichas y respondida entre Salomón y su Esposa, que será solamente declarar el sonido de ellas, y aquello en que está la fuerza de la comparación y del requiebro; que, aunque es trabajo de menos quilates que el primero, no por eso carece de grandes dificultades, como luego veremos».

A dificuldade do seu entendimento assenta em duas causas: em primeiro lugar, porque costumam ser muito difíceis de interpretar os livros onde se explicam grandes paixões ou afectos, em especial de amor, por apresentarem as razões cortadas e desconcertadas, embora, depois de se ter descoberto o fio da paixão que move, respondam maravilhosamente aos afectos que explicam, os quais nascem uns dos outros por natural concerto. E desenvolve o seu pensamento, acrescentando logo de seguida que a causa de parecerem assim cortadas as razões do amor é que no espírito, possuído de alguma veemente paixão, não consegue a língua atingir o coração, nem se pode dizer tanto quanto se sente; e mesmo o que se pode não se diz totalmente, mas sim por partes e por cortes, umas vezes no princípio da razão, e outras no fim sem o princípio; pois que, assim como o que ama sente muito o que diz, assim parece que, referindo-o, fica a ser entendido pelos outros. Escreve ainda: «y la pasión con su fuerza y con increíble presteza le arrebatla la lengua y el corazón de un afecto en otro; y de aquí son sus razones cortadas y llenas de oscuridad». Também parecem desconcertadas entre si, porque respondem ao movimento que faz a paixão no espírito do que as diz, a qual aqueles que não a sentem ou vêem julgam mal acerca delas.

Em segundo lugar, é difícil compreender o Cântico dos Cânticos porque a língua hebraica é língua de poucas palavras e de curtas razões, e essas cheias de diversidades de sentidos; e porque o estilo é o juízo das coisas naquele tempo e naquela gente tão diferentes do que se pratica agora: «de donde nace parecemos nuevas, y estrañas, y fuera de todo buen primor las comparaciones de que usa este Libro, quando el Esposo o la Esposa quieren más loar la belleza del otro, como quando compara el cuello a una torre, y los dientes a un rebaño de ovejas, y así otras semejantes».

E prossegue o seu pensamento, dizendo que cada língua e cada povo têm as suas propriedades de falar, pelo que o costume usado e recebido faz com que seja primor e gentileza, o que noutra língua e noutros povos pareceria muito tosco, e assim é de crer que tudo isto que agora nos desagrada pela sua novidade e por ser alheio ao nosso uso, era tudo falar bem, e com cortesia, entre aquelas gentes e naquele tempo.

Depois explica como foi o seu trabalho: traduziu para espanhol palavra a palavra o texto hebraico; e fornece uma explicação breve não de cada palavra mas apenas daqueles passos que oferecem alguma obscuridade. Quanto ao primeiro ponto, procurou conformar-se tanto possível com o original hebraico, cotejando juntamente todas as traduções gregas e latinas que há e que são muitas; e pretendeu que respondesse esta interpretação ao original, não só nas sentenças e palavras, mas também no concerto e ar delas, imitando as suas figuras e maneiras de falar quanto é possível na nossa língua que, de facto, corresponde à hebraica em muitas coisas. Nesta sua maneira de entender o texto original hebraico, segue a orientação dos melhores exegetas judaicos medievais.

O que traduz tem de ser fiel e cabal e, se fosse possível, contar as palavras para fornecer outras tantas, e nem mais nem menos, da mesma qualidade e condição e variedade de significações como as originais, sem limitá-las ao seu próprio sentido e parecer, para que os que lêem a versão possam entender toda a variedade de sentidos a que dá ocasião o original, se se lesse, e fiquem livres para escolher de entre eles o que melhor lhes parecer, diz Luis de León; e continua dizendo que outros desenvolvimentos e explicações, bem como os aditamentos, isso deve ficar para o comentador; diz que utilizou esse processo na explanação que apresenta depois. Confessa que a língua espanhola o forçou a acrescentar algumas «palavritas», pois sem elas ficaria obscurantíssimo o sentido. Mas diz: «pero éstas son pocas, y las que son van encerradas entre dos rayas de esta manera».

José Luis Abellán, no seu livro *El Erasmismo español*, de que já falámos atrás, aborda no capítulo «El Mito de Cristo» da obra de Luis de León

*De los Nombres de Cristo* alguns aspectos de muito interesse que aqui tentaremos sintetizar, procurando mostrar a fecundidade literária, filosófica e teológica da metáfora «Philosophia Christi» (o corpo místico de Cristo) de origem erasmiana. Uma das características fundamentais da filosofia espanhola é o manifestar-se por meio de símbolos e mitos. Escreve aquele autor: «dentro de estos últimos ninguno quizás tan persistente ni tan revelador como el que aqui llamamos «mito de Cristo», con cuya expresión queremos significar la capacidad de sugerencia que la imagen de Cristo ha tenido y tiene para el pensamiento español, capacidad de sugerencia que se expresa en una pluralidad de manifestaciones y una multivocidad de significados» (p. 185). Foram quatro os autores espanhóis do séc. XVI que desenvolveram este tema: Luis de León, Luis de Granada, Juan de Ávila e Alejo de Venegas. Nos tempos mais recentes, esse mito voltou a ocupar as atenções de Donoso Cortés, Álvaro d'Ors, Unamuno e Machado.

Mais chegado a nós, escreveu Melquiades Andrés um notável estudo sobre a *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*<sup>20</sup>, em que se refere várias vezes a Fr. Luis de León, dedicando-lhe no capítulo XI, intitulado «La cima» (1560-1600), algumas páginas (354-357), ao lado de Santa Teresa, S. João da Cruz, Fr. João de los Angeles, Benito Arias Montano, Baltasar Álvarez e outros mais, oriundos da América.

Trata-se de um aspecto já estudado por Trevor Davies, pelo Padre Crisógono e por Ángel Custodio Vega, e ainda por R. Welsch e por G. Vallejo, que escreveram as suas teses doutorais sobre este tema.

Melquiades Andrés diz que falta a investigação sobre a espiritualidade de León, «desde la persona altamente compleja e impulsiva, la Orden religiosa y la problemática circunstancia de su vida», em vez de se procurar as fontes da espiritualidade luisina noutros autores, como Santa Teresa.

E caracteriza desta forma a espiritualidade do monge agostinho: é bíblica e cristológica e o fim do cristão é fazer-se um com Cristo, ter Cristo em si transformando-se nele, como escreve o próprio Fr. Luis de León: «El es salud, toda la salud es él solo... El todo es salud». Na noite escura da sua alma ressoa um grito visceral: «Al fin, Jesús, es Jesús» (*Nombres, Jesús, I, 789 s.*). E chama a atenção para a necessidade de ler a última página de «Filho de Deus» nos «*Nombres de Cristo*». Aí se lê: «No basta el ayuno, el silencio, la asistencia a coro, los pies desnudos, comida y vestido paupérrimo. No se paren antes de tiempo, no sea que al fin se hallen

<sup>20</sup> ANDRÉS, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro*, Madrid, 1994.

con Solón y Pitágoras, o a lo sumo con Moisés». As comparações com a levedura e com o ferro são elucidativas. A levedura não é apenas fermentada, mas ela mesma é fermento da massa; o ferro que arde com o fogo, «aunque en el ser es hierro y es fuego, e nel parecer es fuego y no hierro. Así Cristo, ayuntando conmigo y hecho totalmente señor de mí, me apura de tal manera de mis daños y males, y me incorpora de tal manera a sus saludes y bienes, que ya no parezco el enfermo que era, ni de hecho soy ya enfermo, sino tan sano, que parezco la misma salud, que es Jesús» (*Nombres*, Jesús, *passim*).

Em *De los Nombres de Cristo* e na *Exposición del Cantar de los Cantares*, está bem formulada a sua espiritualidade, a sua aspiração à perfeição total: «Pues los que llegan a esta perfección de gracia, que son pocos y raros, que andan ya en espíritu, como dicen los santos, no tienen respeto a cosa alguna, sino en público y en secreto de la suavidad de estos amores». Também aqui se presente à evidência a mística judaica.

Melquiades Andrés desenvolve depois o tema do fogo e do ferro. Essa comparação é classificada como uma das páginas mais belas da literatura espanhola. E cita os *Nombres*, Esposo, I, 669-670: «Y acontécele al alma con Dios como al madero no bien seco, cuando se le avecina el fuego... Cuando Dios se avecina al alma y... le comienza a gustar su dulzura, ella así como la va gustando, así la va deseando más, y con el deseo se hace a si misma más hábil para gustarla, y luego le gusta más, y así, creciendo en ella este deleite..., se estremece toda, y luego comienza a ablandar, y suenan de rato unos tiernos suspiros..., y procediendo adelante, enciéndese de improviso una llama compuesta de luz y de amor... y torna a lucir y a cesar «otro no sé qué resplandor»..., hasta que... espira amor y terneza y derretimiento por todas parte, y no entiende ni dice otra cosa sino es: «Luz, amor, vida, descanso sumo, belleza infinita, bien inmenso, dame que me deshaga yo, y me convierta toda en ti, Señor».

E a terminar diz que Luis de León é um místico essencial e experimental, que se autodescobre em numerosas passagens autobiográficas das suas obras. Diz textualmente: «Se expresa en categorías humanistas en sus poesias y de modo escolástico y literario cuidadosísimo en prosa latina y castellana». Embora nunca afirme que é místico, o certo é que exprime a sua experiência imediata de Deus na primeira e na terceira pessoa. Em conclusão, trata-se de um capítulo ainda por estudar em todos os seus pormenores, recomendando-se a comparação com o Beato Orozco.

E não queríamos deixar de referir aqui o que Menéndez Pelayo escreveu na sua obra *Historia de las ideas estéticas en España* acerca da esté-

tica platónica nos místicos dos sécs. XVI e XVII, como Fr. Luis de Granada, Fr. Juan de los Ángeles, Fr. Diego de Estella, Fr. Luis de León, Malón de Chaide, o Beato Alonso de Orozco, Cristóbal de Fonseca e o tratado *De la hermosura de Dios* do P. Nieremberg<sup>21</sup>.

Menéndez Pelayo começa por dizer que se verifica sempre a mesma tendência de harmonização em todos os grandes esforços da Metafísica espanhola, o mesmo em Gabirol que em Raimundo Lullo; o mesmo em Sabunde como em Leão Hebreu ou em Fox Morcillo. A fórmula mais elevada desta conciliação entre a «unidade» e a «diversidade» encontra-se nos diálogos dos *Nombres de Cristo*, «que sólo con los de Platón admiten paralelo por los artísticos y luminosos, aunque en la parte dramática quedan inferiores».

De notar que Salomon Ibn Gabirol (ca. 1020-1057) foi o autor judeu que mais utilizou os métodos filosóficos na exegese. Avicbrol, como era conhecido, escreveu a *Fons Vitae*, que marcaria profundamente a exegese posterior.

E apresenta como exemplo o que o frade agostinho escreve a certa altura: «la perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una dellas tenga en sí a todas las otras, y en que siendo una, sea todas cuanto le fuere posible: porque en esto se avvicina a Dios, que en sí lo contiene todo. Y cuanto más en esto creciere, tanto se allegará más a él, haciéndosele semejante. La cual semejanza es, si conviene decirlo así, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco adonde envían sus deseos todas las criaturas».

Pelo que a natureza deu às coisas, «demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante e este mismo, pero más delicado que él, y que nace en cierta manera del (el ser ideal), con el cual estuviesen y viviesen cada una en todas, y todas en cada una. Que si juntamos muchos espejos y los ponemos delante los ojos, la imagen del rostro, que es una, reluce una misma y en un mismo tiempo en cada uno dellos; y de ellos todas aquellas imagenes, sin confundirse, se tornan juntamente a los ojos, y de los ojos al alma de aquél que en los espejos se mira».

E o ilustre mestre da história da literatura espanhola conclui a sua apreciação, dizendo que embora não haja nenhum tratado especial sobre a beleza nos *Nombres de Cristo*, pode dizer-se que a estética está infun-

<sup>21</sup> MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, ed. facsimilada, vol. I, Madrid, 1994, pp. 535 ss.

dida e derramada de um modo latente pelas veias da obra; e não só no estilo que é, no seu entender, de qualidade superior ao de qualquer outro livro castelhano, mas também no templo harmonioso das ideias, e no misterioso e sereno fulgor do pensamento que apresenta por vezes o mais acabado modelo de beleza intelectual. Menéndez Pelayo prossegue o seu pensamento: «y en el plácido señorío con que en las páginas de este escritor singular «la razón se levanta y recobra su derecho y su fuerza, y concibe pensamientos altos y dignos de sí», al mismo paso que «los deseos y las afecciones turbadas, que confusamente movían ruido en nuestros pechos, se van quietando poco a poco, y como adormeciéndose, se reposan, tomando cada cosa su asiento, y reduciéndose a su lugar propio».

E afirma sem qualquer hesitação: «No hay autor clásico nuestro que produzca este género de impresión». Porque, se Fr. Luis de Granada nos arrebatava pela torrente desencadeada da sua eloquência, que arrasta por vezes (com paz, deve dizer-se, e apenas sob a relação de arte) algo de areia misturada com o ouro; se Malón de Chaide nos deslumbra pela força de cor; se Santa Teresa nos enamora com a sua profunda simplicidade e com a sua graça feminina; se Fr. Juan de los Angeles se impõe pela sua íntima doçura e se a S. João da Cruz apenas podem segui-lo as águias da contemplação - embora todos sejam admiráveis e distintos, todavia a virtude do sossego, da ordem, da medida, da paz, de número e ritmo, a que os antigos chamavam *sophrosyne* (palavra formosíssima e intraduzível, como todas as palavras ricas de ideias), onde a podemos encontrar senão em Fr. Luis de León, cuja prosa em louvor da paz parece o comentário da sua ode *À la música* do cego Salinas?

A propósito das tendências místicas de Fr. Luis de León, que encontramos igualmente em Fr. Luís de Sotomaior e em Fr. Heitor Pinto, achamos conveniente recordar alguns aspectos do misticismo judaico, que certamente terá estado presente no espírito dos três comentadores, em particular no agostinho espanhol.

Quando se fala da mística judaica, de imediato vem ao pensamento a Cabala, a qual procura beber na transcendência e na imanência divinas o sentido de uma verdade da vida religiosa, cada faceta da qual possui uma revelação, embora Deus não apareça claramente senão através da introspecção humana. Os elementos místicos e esotéricos coabitam constantemente no seio da Cabala, na qual se encontram estreitamente ligados. A mística, por natureza, não pode ser comunicada directamente, mas deve sim ser experimentada sob a forma de símbolos e de metáforas; ao passo

que o esoterismo já pode ser transmitido, mas os que o conhecem não têm o direito de o divulgar.

O misticismo judaico reflecte a tensão entre a tentativa de conhecer a verdade por meio de um sistema esotérico de interpretação hermenêutica dos versículos bíblicos e dos objectivos talmúdicos e a urgência de uma descoberta mística original por meio de visões, sonhos, revelações do poder celeste e da reflexão intuitiva.

No Talmud, o termo Cabala é utilizado para designar as partes da Bíblia exteriores ao Pentateuco, e depois para indicar a lei oral. A palavra Cabala serviu durante vários milénios para designar as correntes místicas, os seus ensinamentos e os seus discípulos. O Talmud falta de *sitré Torah* e de *razé Torah* (os «segredos da Torah») e uma parte da tradição esotérica é chamada *maaseh Beréchéit* (a «obra da Criação») ou também *maseh Merkavah* («a obra do Carro»).

Relacionados com essas designações, encontramos depois vários termos, como *yoredé Merkavah* («os que descem para o Carro»), *baalé há-sod* («mestres do mistério»), *anché émunah* («homens da fé»), *hokhmah penimit* («sabedoria interior») ou *maskilim* («os que compreendem» ou «iluminados») e *doreché rechumot* («intérpretes do texto»). Também ocorrem com frequência as palavras *émet* («verdade»), *émunah* («fé») e *hokhmah* («sabedoria»), que traduzem a ideia de verdade interior, ou seja, a mística.

Nahmânides e o Zohar utilizam um certo número de vocábulos no mesmo sentido: *há-yodeim* («os que sabem»), *yodée hen* («os que conhecem a graça»), *bené mehaimenuta* («filhos da fé»), *bené hékhla de-malka* («filhos do palácio real»), *yadeé middin* («os que conhecem as medidas»), *mehatedé haqla* («ceifeiros do campo»), etc. Os cabalistas são conhecidos por *baalé há-avodah* («mestres do serviço»).

A partir do séc. XIV, o termo *qabalah* sobrepõe-se a todas as outras designações. Os cabalistas consideravam-se como os detentores de segredos que tinham recebido das gerações precedentes ou que tinham descoberto nos textos antigos. Mas podemos encontrar elementos de uma revelação original ou de uma experiência individual do divino nos escritos homiléticos e exegéticos.

A Bíblia é uma espécie de dicionário de símbolos; é necessário, para além das palavras, descobrir o sentido último que elas encerram. Há uma verdade mística que está acima dos vocábulos utilizados na Sagrada Escritura.

A história do misticismo judaico compreende cinco períodos: o misti-

cismo antigo, do período do Talmud; as primeiras escolas místicas na Europa medieval dos sécs. XII e XIII [com três tradições diferentes e provavelmente independentes; o *Sefer há-bahir*, composto por finais do séc. XII, que inclui o simbolismo das dez emanções divinas, as *sefirot*; a tradição de R. Abraham ben David de Posquières e de seu filho R. Isaac o Cego; e a última, o círculo do *Iyyun* («contemplação»), que produziu vários tratados místicos de carácter neo-platónico e que ignorou o simbolismo característico das outras tradições].

Depois das primeiras manifestações do misticismo judaico, vamos encontrar nos sécs. XII-XIII a escola dos *hasidé Achkenaz*, dirigida por Eleazar de Worms, e a escola cabalista de Gerona, sob a orientação de Nahmánides.

A Cabala peninsular dos sécs. XIII, XIV e XV, até à expulsão de 1492 e de 1496, teve como ponto mais importante o aparecimento do *Zohar*, que se pensa ter sido da autoria de R. Moisés de León. As influências dos ensinamentos do meio cultural de Gerona e dos irmãos Cohen, que incluíram o dualismo na análise do tema da criação (o reino de Deus e o de Satanás), revelaram-se preponderantes. Alguns nomes desta fase foram R. Joseph Gikatilla, R. David ben Yehudah hê-Hassid, R. Joseph de Chuchane, etc. Foi notável a influência desses pensadores e místicos noutros países, como na Alemanha, na Erets Israel, em Itália e em Bizâncio. No séc. XV o *Sefer há-Kanah* e o *Sefer há-peliah*, duas obras-prima da Cabala medieval, saíram provavelmente dos círculos cabalistas bizantinos.

A Cabala, depois da expulsão dos judeus de Espanha e de Portugal, teve como centro Safed, com a expansão da doutrina de Luria e do movimento de Sabbatai Tsevi; a emergência dos *hasidim*, com as escolas cabalistas, modernas e contemporâneas: hassídicas, anti-hassídicas e não hassídicas, prosseguiu a corrente mística judaica. O papel de R. Moisés Cordovero foi preponderante. Pela primeira vez os místicos judeus tornaram-se historicamente activos na preparação do futuro do povo. Foi neste contexto que apareceu Sabbatai Tsevi e Nathan de Gaza, segundo o autor do art. «Mystique juive», in *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* (Paris, 1993, pp. 787-793), do qual nos servimos para este tema.

\* \* \*

A fim de podermos apreciar com alguns exemplos o trabalho exegético e literário de Fr. Luis de León, vejamos como o nosso autor comentou o

cap. 4 da sua exposição sobre o Cântico dos Cânticos<sup>22</sup>. E para melhor admirar a craveira do frade jeronimita, colocaremos em paralelo outras versões, como a Vulgata, a Tradução Ecuménica da Bíblia e a Bíblia de Ferrara.

Esta última, impressa nesta cidade italiana em 1553 para uso dos judeus peninsulares expulsos anos antes, foi reeditada em fac-símile em 1992, dentro do programa «Sefarad 92», pela Comissão Nacional do 5º Centenário da Descoberta da América. A Bíblia de Ferrara, um verdadeiro tesouro em judeo-sefardita, tem a peculiaridade de ter sido dedicada ao Duque Hércules de Este e também a Dona Gracia Nasí, senhora muito célebre e rica da aristocracia marrana, nascida em Lisboa, que de Ferrara se tinha mudado para Constantinopla para voltar abertamente à prática do judaísmo. A primeira edição leva os nomes cristãos dos promotores, Jerónimo de Vargas, espanhol, e Duarte Pinel, português, e vem datada de 1553; a segunda apresenta os nomes hebraicos de Yom Tob Atías e Abraham Usque e é datada de 14 de Adar de 5313<sup>23</sup>. Lembre-se ainda que em Ferrara foi impressa também no mesmo ano de 1553 a obra de Samuel Usque, *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, que foi dedicada a Dona Gracia Mendes, que durante algum tempo foi a personagem mais influente da comunidade sefardita local. Usque definiu a cidade dos Este como «o porto mais seguro de Itália» para os prófugos ibéricos.

Luís de León traduz assim o princípio do c. IV do Cântico dos Cânticos: «Ay, qué hermosa te eres, Amiga mia; ay, qué hermosa! Tus ojos de paloma entre tus cabellos; tu cabello, como un rebaño de cabras que miran del monte Galaad. El mi Amado descendió al su huerto, a las eras de los aromates, a apascentar entre los huertos y cojer las flores».

A Tradução Ecuménica da Bíblia fornece a seguinte versão: «Que tu es belle, ma compagne! Que tu es belle! — Tes yeux sont des colombes à travers ton voile. — Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres — dégringolant du mont Galaad».

<sup>22</sup> Entre os comentadores que, ultimamente, escreveram sobre a análise de Fr. Luis de León ao livro do Cântico dos Cânticos, conta-se BELECUA, José Manuel, com o seu trabalho «Fray Luis de León y el “Cantar de los Cantares”», in *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992, pp. 3-22.

<sup>23</sup> Sobre a Bíblia de Ferrara, vid. RÉVAH, I. S., «Hispanisme et judaïsme des langues parlées et écrites par les Sefardim», in *Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes*, ed. por HASSÁN, I. M. e outros, Madrid, 1970, pp. 233-242; SEPHIHA, Haim Vidal, *Le ladino judéo-espagnol calque: Deutéronome, Versions de Constantinople (1547) et Ferrare (1553)*, Paris, 1973; YERUSHALMI, Yoseph Hayim, «A Jewish Classic in the Portuguese Language», in *Consolação às Tribulações de Israel*, edição de Ferrara 1553 com estudos introdutórios, Lisboa, 1989, ed. preparada por J. V. de Pina Martins, pp. 15-112 e fotos.

A Vulgata, por seu turno, verte assim: «*Quam pulchra es amica mea, quam pulchra es; — oculi tui columbarum — per velamen tuum*».

A Bíblia de Ferrara traduziu desta forma: «He tu hermosa mi compañera he tu hermosa; tus ojos palominos de dentro a tu chrencha; tu cabelo como rebaño de las cabras que se pelan de monte de Galaad».

Mais adiante, veremos como um professor de Sagrada Escritura da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, o dominicano Fr. Luís de Sotomaior, analisou aquela passagem bíblica.

Logo no «argumento» do capítulo fala Fr. Luis da humildade e gratidão da Esposa que fazem com que o esposo derrame nela mais copiosamente os seus bens. Celebra-os por meio de belas comparações: nos olhos, louva a recta intenção; nos cabelos, os bons pensamentos; nos dentes, a temperança e moderação de seus affectos; nos lábios, a suavidade e a graça das palavras; nos seios, o pudor e a modéstia de todos os movimentos; no pescoço, a rectidão e firmeza da oração; nos peitos, a caridade e a misericórdia para com o próximo; e nos diferentes montes para onde a manda subir, a eminência e perfeição das virtudes que se conseguem com a perseverança em bem obrar. Volta a repetir os mesmos elogios com maior encarecimento, e por fim compara-a a um delicioso horto e a uma fonte copiosa de águas vivas, significando os frutos espirituais que comunica aos outros. Conclui bendizendo-a e desejando que se conserve e persevere na sua senda.

Afirma que este capítulo não revela dependência em relação aos outros capítulos anteriores, «porque todo él es un loor lleno de requiebro y de gracia que da el esposo a su esposa, particularizando todas sus facciones y encareciendo la hermosura dellas por comparaciones diversas». E nisso há grande dificuldade, não tanto porque a maior parte é tirada de coisas do campo, que são familiares ao pastor, mas também porque elas são alheias e estranhas ao nosso comum uso e estilo, e algumas delas contrárias, segundo parece, a tudo o que querem declarar.

Acrescenta depois que também se pode explicar tudo isso pelo facto de, naquele tempo e naquela língua, estas coisas terem grande beleza, pois em cada época e em cada língua vemos mil coisas recebidas e utilizadas como boas, que noutras épocas ou noutras línguas eram apresentadas de outra forma.

Ou ainda, o que lhe parece mais acertado, porque como todo o Cântico é de ordem espiritual e os membros formosos da esposa que nele se louvam são vários e diferentes as virtudes que existem nos homens justos, explicadas com nomes de membros e partes corporais, a comparação,

embora desdiga daquilo de quem se faz aparentemente, quadra bem com a formosura da alma que se significa sob aquelas palavras.

Félix García cita o que se lê em *De los Nombres de Cristo* acerca do amor a Cristo (1.2). León começa pelos olhos, onde se descobre e se mostra a beleza ou torpeza da alma interior e por onde entre duas pessoas mais se comunica e acende o afecto. Escreve Fr. Luis nos *Nombres de Cristo*: «Si los hombres y los ángeles amaran a Cristo de su cosecha y a la sua manera de su poder natural, y según su sola condición y sus fuerzas, que es decir al estilo tosco suyo y por flaco. Mas si miramos quién los atiza de dentro, y quién los despierta y favorece para que le puedan amar, y quién principalmente cría el amor en sus almas, luego vemos, no solamente que es amor de extraordinario metal, sino también que es incomparablemente ardentísimo. Porque el Espíritu Santo mismo, que es de su propiedad el Amor, nos enciende de sí para con Cristo, lanzándose por nuestras entrañas, según lo que dice San Pablo: La caridad de Dios nos ha sido derramada por los corazones por el Espíritu Santo que nos han dado. Pues qué no será, o cuáles quilates le faltarán, o a qué fineza no llegará el amor que Dios en el hombre hace y que enciende con el soplo de su espíritu propio? Podrá ser menos que amor nacido de Dios, y por la misma razón digno de el, y hecho a la manera del cielo, adonde los serafines abrasan? O será posible que la idea, como si dijésemos, y el amor con que Dios mismo se ama, críe amor en mí que no sea en firmeza fortísimo, y en blandura dulcísimo, y en propósito determinado, para todo gosado, y en ardor fuego, y en perseverancia perpetuo, y en unidad estrechísimo? Sombra son, sin duda, y ensayos muy imperfectos de amor los amores todos con que los hombres se aman, comparados con el fuego que arde en los amadores de Cristo».

Tratando da frase «Son como de paloma tus ojos», aproveita para dizer que já antes dissera que era grande a vantagem das pombas daquela terra em relação às das nossas terras, em especial no que concerne à questão dos olhos, as quais como aquelas a que chamamos tripolinas, parece que «les centellean y arden en vivo fuego, y que echan de sí sensiblemente como unos rayos de resplandor; y ser así los de la esposa, es decir la lo que los enamorados suelen decir comúnmente a las que bien quieren, que tienen llamas en los ojos y que con su vista les abrasan el corazón».

«Entre tus cabellos» - Começa por dizer que há divergências entre os intérpretes quanto a esta versão. A palavra hebraica «tzamathec» (na ed. de Salamanca «Zama»), que significa cabelos ou cabeleira e propriamente é a parte que cai sobre a frente e os olhos que algumas mulheres costu-

mam trazer postigos, diz-se em castelhano «lados». Admira-se porque S. Jerónimo pensou tratar-se de formosura encoberta, traduzindo: «Os teus olhos de pomba, além do que está encoberto», no que «no solamente va diferente del común sentido de los más doctos en esta lengua, pero también en alguna manera contradice a sí mismo, que en el capítulo 47 de Isaías (47,2), donde está la misma palabra, entiende por ella «torpeza y fealdad», y así la traduce».

Como escreve Félix García, não há dúvida de que a interpretação de Fr. Luís é mais lógica e bela, e é hoje a que domina. A de S. Jerónimo, porque enigmática e inconveniente, não é admissível. E comenta: «Pero estos aciertos no se los perdonaban al poeta sus émulos».

E conclui Luis de León: «Como quiera que sea, lo que he dicho es lo más cierto, y ayuda a declarar con mejor gracia el buen parecer de los ojos de la Esposa, que mostrándose entre sus cabellos (alginos) con su temblor y movimiento, les hacían parecer que echaban centellas de sí como de estrellas, y siendo, como se dicen ser, los ojos hermosos, matadores y alevosos, dice graciosamente el Esposo que de entre los cabellos, como si estuvieron puestos en celada, le herían con mayor fuerza y más a su salvo hacían más ciertos y más seguros sus golpes»<sup>24</sup>.

Mais uma vez achamos conveniente transcrever o que Fr. Luis escreve em *De los Nombres de Cristo* acerca dos cabelos: «Por los cabellos en las sagradas letras se significan los pensamientos, e por los ojos los deseos; los cuales en las almas aprovechadas en virtud son muy encendidos y resplandecientes, porque ya en ellas la razón y la voluntad no solamente convienen en uno, mas con su bien guiado deseo de ella, y con el fuego ardiente de amor, con que apetece lo bueno, enciende en cierta manera luz con que la razón viene más enteramente en el conocimiento del sí semejantes, y casi a trocar entre sí sus condiciones y oficios; y el entendimiento levanta luz que aficione, y la voluntad enciende amor que guíe y alumbré, y casi enseña la voluntad, y el entendimiento apetece» («Nombre de Príncipe de paz», l. 2). Nos autores judeus medievais encontramos explicações muito semelhantes às que faz Fr. Luis de León.

«Tu cabello como manada de cabras que se lavantan del monte Galad» — Começa por lembrar o que S. Paulo escreve em 1 Cor. 11, 15, em que diz ser o cabelo nas mulheres coisa muito decente e formosa e certamente é uma grande parte do que o mundo chama formosura. E disserta

<sup>24</sup> Lê-se no texto hebraico: הַעֲזִים שֶׁבְּלִשׁוֹ הַבְּדָנִיפָה רַעֲיָתֵי הַבָּדָן. 'כֹּה עֵיבִידָן יוֹרֵיִם גִּלְעָד מֵהָר מִבְּעַד לְעֻמָּתָן שֶׁעָרָן קָעָרָר

Fr. Luís de León: «Y a esta causa el esposo, después de los ojos, de ninguna cosa trata primero que del cabello, que cuando es largo, espeso y rubio, es lazo y gran red para los que se ceban de semejantes cosas». Mais escreve que é de admirar que se sirva desta comparação («que al parecer es grosera y muy apartada de aquello a que se hace»), pois poderia servir-se de outra, dizendo, por exemplo, que eram como madeixa de ouro ou que competia com os raios de sol em espessura e cor, como costumam dizer os poetas.

Mas há a lembrar que quem fala é o pastor e assim é lícito esperar que se refira às cabras no cimo dum monte alto, mostrando nesta espessura e colorido que eram negros «o alheñados (que, como diremos después, a los tales tienen por demás hermosa color en a aquella tierra), y demás de esto relucientes como lo son las cabras que pacen en aquel monte señaladamente». De notar que a edição de Salamanca diz: «señaladamente digo negros, porque de aquesta color eran muy preciados entre la gente de aquella tierra y provincia, como lo son ahora en muchas partes, según que diremos después». Muitos manuscritos omitem o que se segue até ao v. 2 e apenas dizem: «pues dice así: Como las cabras esparcidas por las cumbres del monte Galaad, le adornan, y hace que parezca bien, el cual sin ellas parece un peñasco seco y pelado; así los cabellos componen y hermosen su cabeza con gentil color y muchedunbre».

Quanto ao termo «alheñados» há a dizer que significa «teñidos con alheña», que em árabe, diz Covarrubias, quer dizer «el ligustro».

Refere que o Monte Galaad está na parte ocidental do Jordão e tem este nome desde o acordo que se fez entre Jacob e Laban; trata-se de um monte com muitas e frescas árvores, como o Líbano, e com pastos formosos, como o dão a entender Jeremias, Amós e Zacarias (Jer. 7, 22; Amós 1, 13; Zac. 10, 10).

E comenta Fr. Luís: «Pues andando por él las cabras paciendo, como son animales sueltos, encarámanse por los árboles y métense por entre las matas, donde es necesario que los pelos de ellas, que son viejos y están ya poco asidos al cuerpo, se salgan y solamente queden los nuevos y más arraigados, y éstos muy limpios, compuestos y lucidos, porque se untan con la resina que de los árboles se derrite, y se curan y hermocean con ella, la cual suele hacer lucir los pelos y cabellos. Y así el Esposo dice que los cabellos de su Esposa son tan gentiles, tan lucios y tan compuestos como suelen ser los de las cabras que andan por las espesuras de Galaad, que allí se pelan y peinan, y parecen muy hermosos. Y esto quiere decir la voz hebrea, que donde en nuestra traslación decimos «se levantan», en el

hebreo dice «e peinan» o pelan. De manera que, por parte de los ojos y cabello, queda la Esposa bien loada de hermosa» (129).

\* \* \*

Um dos professores mais importantes da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra foi o dominicano Fr. Luís de Sotomaior (Lisboa, 1526 - Coimbra, 1610), que fez os seus estudos teológicos em Lovaina e participou no Concílio de Trento. Entrou para a docência universitária em 1566 para reger a cadeira de Sagrada Escritura e viria a ser irradiado da Universidade em 1580 por ser adepto de D. António, Prior do Crato. Mas, ao contrário de Heitor Pinto, voltou ao ministério académico. Escreveu três obras de carácter exegético: *Cantici Cantorum Salomonis Interpretatio* (Lisboa, 1599-1601), *Ad Canticum Cantorum Notae Posteriores et Breviores* (Paris, 1611) e *Commentarius in Priorem ac Posteriores Pauli Apostoli Epistolam ad Timotheum et item in Epistolam eiusdem Apostoli ad Titum* (Paris, 1610)<sup>25</sup>.

Em toda a obra de Sotomaior nota-se quão vasta e rica era a sua formação bíblica, clássica, teológica, rabínica, filosófica, patrística e humanística. Ao longo dos seus comentários bíblicos perpassa uma forte tendência de fundamentar pela Sagrada Escritura e pela Patrística os pontos de vista que vai apresentando. São desenvolvimentos bastante grandes das diversas passagens bíblicas, preocupado como estava de extrair do texto sagrado o máximo de ensinamentos para o leitor. Só para se ficar com uma ideia, lembre-se que o cap. IV do comentário ao Cântico dos Cânticos (que é um grosso in-folio com 1320 páginas) ocupa muitas páginas, em que por vezes nos perdemos, tal o emaranhado de explicações e doutrinação que encerram.

Ao longo do seu comentário desenvolve alguns temas teológicos com grande profundidade e saber, como, por exemplo, sobre os Anjos, Cristo, a Igreja, Deus, a Virgem Maria e os Sacramentos. Não será exagerado afirmar que todos os artigos da fé e da moral cristã foram tidos em consideração pelo ilustre frade dominicano.

---

<sup>25</sup> Sobre Fr. Luís de Sotomaior, vid. RODRIGUES, Manuel Augusto, *A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Primeiro Século (1537-1640)*, Coimbra, 1974; e IDEM, «Influência da exegese judaica medieval nos comentários bíblicos portugueses do Séc. XVI. O Comentário ao Cântico dos Cânticos de Fr. Luís de Sotomaior (Lisboa, 1599-1601)», in *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*. Jerusalém, 1985.

Enquanto Luis de León teve como objectivo fazer uma versão simples e objectiva do texto hebraico para castelhano, já o frade dominicano, escrevendo em latim, mostra a preocupação constante de fazer, em vez de uma breve explanação, um tratamento profundo e vasto do conteúdo bíblico. Por outro lado, é de referir que se mantém sempre fiel à Vulgata e revela um permanente interesse de fazer doutrina e apresentar orientações práticas para a vida do cristão. A alegoria é o método utilizado, embora aqui e além se aproxime dos autores hebreus e também de cristãos para fornecer o sentido literal.

No longo prefácio que antecede o seu comentário ao Cântico dos Cânticos, tece Sotomaior algumas interessantes considerações sobre este livro bíblico, começando logo por explicar o título: «shir ha-shirim» revela o canto sublime do amor místico entre Deus e a Sinagoga ou entre Cristo e a Igreja, conforme se trate dos judeus ou dos cristãos. É por ênfase e antonomásia que se chama Cântico dos Cânticos, significando «carmen longe praestantissimum, excellentissimum, et pulcherrimum, seu divinissimum atque memoria dignissimum supra reliquorum omnium canticorum...» Servindo-se de consagradas autoridades hebraicas e cristãs, desde Orígenes a S. Jerónimo, S. Bernardo, S. Gregório Magno e Ricardo de S. Vítor até Rabi Aben Esdras, Rabi Salomão e outros judeus, insiste na ideia de que o Cântico dos Cânticos «iure igitur, et merito, si tot et tantis interpretibus fides adhibenda erit, liber hic propter eximiam excellentiam nominatur et est Canticum Canticorum...»

Depois de tratar do autor e da autoridade do livro, passa à questão da interpretação, concluindo que se está perante uma alegoria em que se prefigura o amor de Cristo pela sua Igreja: «Canticum, igitur, Canticorum, colloquium, vel solliloquium est quoddam amatorium, et nuptiale, in quo per allegoriam, praesertim nobis adumbratur, significatur, et commendatur magnum illud mysterium, sive sacramentum, id est, connubium illud beatum, et salutare, quod futurum erat inter Christum Dei filium, seu verbum, atque Ecclesiam, quando scilicet novissimis diebus, et in plenitudine temporis verbum caro factum est et habitavit in nobis, etc.» Ataca, pois, a posição de Sebastião Castaleon e de Leão Hebreu, o primeiro porque dá uma interpretação literal do texto sagrado, o segundo porque defende que o diálogo do Cântico dos Cânticos se passa entre Salomão e a Sabedoria.

Sotomaior também chama a atenção para o facto de o esposo, como pastor, se servir de comparações tiradas da vida pastoril. Embora se possa dizer ser o cap. IV continuação do que foi dito nos anteriores, melhor é aceitar que se passa para outra realidade, de ordem mais mística e espiri-

tual. Ao falar da beleza exterior, o autor pretende pôr em evidência a formosura interior: «... etiam si externa, corporis pulchritudinem, tanquam quoddam Dei munus laudat; tamen multo magis laudet, atque admiretur internam animi sponsae pulchritudinem, seu virtutem. Nihilominus tamen externam istam pulchritudinem laudare quoque intelligendus est sponsus quadamtenus, id est, in typo pulchritudinis internae, quatenus scilicet simulacrum quoddam, seu umbra, et imago est verae pulchritudinis, et quasi ornamentum quoddam, et decus virtutis internae». E serve-se de Virgílio, que na Eneida (l. 5) escreve: «Tutatur favor Euryalum, lachrymaeque decorae, gratior et pulchro veniens in corpore virtus».

Explica Sotomaioir em que consiste a beleza interior: é aquela que se encontra no espírito, na virtude e na honestidade, e na sabedoria, piedade e religião: «quae sola est res perse expetenda, etiamsi oculis cerni non possit».

Platão corrobora este pensamento no *Fedro* e no *Convívio*, e Pausânias Platonius no seu *Convívio*. Tertuliano fala contra os exteriorismos das mulheres. Nos Provérbios (c. 31) igualmente se fala da beleza enganadora das mulheres. De referir que Fr. Luis de León, no livro *La perfecta casada*, desenvolve a mesma ideia, enaltecendo o valor da mulher virtuosa.

Mas melhor é ver na Esposa a Igreja da qual Cristo é o Esposo, segundo S. Paulo (Ef. 5), o mesmo sucedendo no Apoc. 21. Os judeus falam da Sinagoga como sendo a esposa de que se fala no Cântico dos Cânticos. O caso de Balaam é evidente para explicar esta passagem. Aí se fala «de pulchritudine, seu felicitate Ecclesiae Israeliticae de Aegypto exeuntis, et in deserto castramentatis, quasi attonitus, et obstupefactus, sumpta parabola». Balaam teria também profetizado acerca do futuro, da felicidade que Cristo havia de trazer à terra. Aliás, Sotomaioir e Heitor Pinto aproveitam os seus comentários exegéticos para de vez em quando tratarem do tema da Igreja nas suas diversas dimensões. Ao contrário de Luis de León, enveredam mais pelo caminho da teologia dogmática e sacramental, no que traduzem à evidência uma forte influência do Concílio de Trento.

«Oculi tui columbarum» - Sotomaioir continua a referir que o autor enaltece a beleza da esposa, ocupando os olhos um lugar fundamental. Cita Filão de Alexandria, t. I, p. 164, que fala do primado da cabeça, «cui summum locum tanquam regiam attribuit, reliquis membris omnibus, quae a cervice usque ad imos pedes pertinent, ei pro basi suppositis: inter caeteros sensus imperium penes oculos esse voluit». E alude à filosofia: «Philosophia defluxit quidem de caelo in hominum animos, sed oculis sequestris deducta est in hospitium. Nam hi primum conspexere vias, quae a caelo ad nos tendunt regias. Bonorum autem omnium, quae vere bona sunt, fons

est philosophia». Através dos olhos pode o homem admirar a criação em todos os seus aspectos. Filão sublinhou, pois, a importância dos olhos sobre os restantes órgãos do corpo.

Aristóteles igualmente destaca o papel dos olhos, o que se revela em especial quando se trata do amor. Os olhos da amada têm uma importância muito grande. Apuleus, Clemente de Alexandria, Beroaldo e outros também abordaram o assunto.

Segundo Sotomaior, o autor, ao falar dos olhos, quer enaltecer os olhos simples, rectos e fiéis, ou seja, em que dominam a caridade e a fé. Aristóteles fala da pomba como símbolo da fidelidade conjugal. Varrão, Gélio, Aristóteles, Beroaldo, Gregório de Niceia, Ambrósio, Ricardo de S. Vítor, etc., todos eles se referiram ao papel dos olhos e das pombas e do seu significado.

Quanto aos autores judeus, vem em primeiro lugar Rabi Salomão, que fala da mansidão, fidelidade e obediência da esposa em relação ao esposo.

No que toca ao sentido histórico, serve-se de Becano, que disserta acerca das pombas e das suas características. De notar que Sotomaior se serve frequentemente deste autor nos seus comentários ao Cântico dos Cânticos.

«Absqueo eo, quod intrinsecus latet» - Como acontece noutras passagens do seu comentário, também aqui o frade dominicano, de forma pedagógica, diz logo de início que essa é a tradução da Vulgata, ao passo que os LXX verteram por «praeter silentium»; e explicita o seu pensamento, afirmando que por essas palavras se quer dizer «praeterea, quae silentur, vel celantur, vel latent, quasi ita plane dicat sponsus: Laudare statui in praesentiarum, o sponsa pulcherrima, imprimis, et maxime oculos tuos, deinde capillos tuos, et dentes, caeterasque corporis tui dotes, seu partes, quae in te existunt, et palam apparent, et ceterisque omnibus conspicuae sunt non vero illa, quae minime sunt conspicua, et nota, sed potius silenda, ac reticenda, vel celanda sunt: ut ne forte offendam pudorem, et verecundiam tuam virginalem, si quidem ea, quae penitus sunt occulta, et latent, nec pro dignitate laudari possunt, aut debent, manifestare tentavero».

Mas Sotomaior reconhece que o termo hebraico é ambíguo e daí resultaram versões diversas. A palavra hebraica<sup>26</sup> significa o que é intrínseco, o que cai sob o silêncio, como os mistérios divinos, arcanos e sublimes da religião. E serve-se da autoridade de Dionísio, Basílio, Crisóstomo, Jerónimo e outros mais, sem esquecer Platão, Psellus e Filão Carpácio, que falam da beleza intrínseca que só Deus pode atingir.

<sup>26</sup> Em hebraico: צָמָה.

E não omite Fr. Luís de Sotomaior o que se encontra em Isaías, cap. 47, onde o termo hebraico é traduzido na Vulgata por «turpitude», referindo-se ao corpo da mulher. Trata-se por conseguinte das partes recônditas que não são expostas à vista das pessoas. Portanto o autor do Cântico dos Cânticos falaria aqui da beleza dessas partes íntimas.

Mas alguns intérpretes gregos e latinos falam do recato das donzelas e das mulheres que são discretas e pudicas na maneira como apresentam o seu corpo e falam dele. Seria pois um louvor ao silêncio.

Contudo, mais adiante, diz que a preposição «absque» é ambígua e pode ser traduzida por «inter», «intra»; pelo que alguns traduziram por «intra comam tuam, vel crines tuos anteriores, et insigniores, qui in fronte, vel super genas tuas demisi propendent, vel ante faciem tuam propendent». E explica: «Quemadmodum enim oculi columbarum inter pennas earum candidas, aut versi colores amabiliter interlucent, id est, interlucere, seu videntur, quasi duo quaedam clarissima lumina, vel duo sydera pulcherrima inter densissimas nubes, seu in medio nebulae». E comenta: «Quanto enim densior, et copiosior, et pulchrior fuerit coma muliebris, tanto maiorem gratiam, et venustatem oculis conciliat, praesertim si coma difusa, et soluta si, quali quidem coma utebantur olim virgines Lacenae». E cita Virgílio: «Virginis os, habitumque gerens, et virginis arma — Spartanæ dederatque comas diffundere ventis» (Eneida, 1. 1).

O autor do Cântico dos Cânticos, quereria, pois, dizer que são louvados os olhos da esposa que brilham entre os cabelos que pendem da cabeça. Assim traduzem muitos autores hebraicos e a própria versão de Ferrara: «dentro de tu chrencha» (de notar que em castelhano existe a palavra «crenca»).

Mas há autores judeus, como R. Salomão e R. David Kimchi, que interpretam a palavra como significando «velum», «redimiculum», «retiaculum», «quo colliguntur, et velantur ad decoram crines huiusmodi muliebres, ne nimirum effluent, atque permineant, atque ita faciem seu os totum, et oculos operiant, idcirco talem volunt esse sensum horum verborum, q.d., sponsus: «Oculi tui, o sponsa, intra redimicula, seu retiacula tua, seu inter velamina capillorum tuorum, seu capitis modice transparentes, vel interlucentes, non minus sunt pulchri, venusti, et amabiles, quam oculi columbarum candidissimarum, quam pennae deargentatae, et posteriora dorsi in pallore auri, ut loquitur rex propheta in psal 67».

Ou seja, o autor deste livro sagrado estaria a pensar no recato da esposa, que usava um véu para cobrir o rosto e os cabelos pendentes da cabeça. É refere-se ao costume oriental de tapar a cara ou os olhos em parte.

Pagnino verte: «Oculi tui columbarum inter cincinnos tuos, id est, intra capillos, seu crines tuos» (explica que «cincinni» são os «plusculi intorti», de que fala Marcial no liv. 2 dos seus Epigramas). Agathius traduz: «Oculi tui columbarum ex crine tuo, seu ex crinibus tuis». Vatablo por seu turno: «Oculi tui columbarum extra comam tuam», subentendo-se «promicantes» e explicando que «crines» são o que as mulheres deixam pender sobre a fronte.

Sotomaior entretanto acrescenta que se a interpretação dos hebreus e hebraizantes agrada, talvez fosse melhor traduzir: «Oculi tui columbarum praeter comam tuam», o que significaria que os olhos da esposa são mais formosos do que os olhos das pombas e isso sem falar da graça e beleza singular do cabelo, «quorum profecto eximia est dignitas, ac venustas». Até porque mais adiante falará dos cabelos, o que quer dizer que aqui não avança mais com este assunto.

«Capil tui sicur greges caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad» - Começa por citar vários autores clássicos, como Apuleus, Tabullus, Homero e outros, que louvaram a beleza do cabelo feminino. Homero utiliza a expressão: εὐπλομάμας ἀλλίπλόκαμος<sup>27</sup> «pulchricomas». No homem sobressai a barba, na mulher o cabelo. E compara: assim como a árvore sem fronde é imperfeita e o cavalo sem cauda e a ave sem pluma não manifestam toda a sua beleza, assim acontece com a mulher, que se evidencia com o seu cabelo.

Os montes de Galaad situam-se junto ao rio Jordão na margem ocidental, e separam as tribos de Manassés e de Gad da de Ruben. Trata-se de montes férteis, com muito pasto, cheios de árvores odoríferas, em especial resinosas. Cita bastante textos bíblicos e autores, como Estrabão e Suidas, que falam da existência de rebanhos naquela região.

Não se trata de uma comparação imprópria, por se tirar da vida pastoril. Galaad era um monte muito belo. As cabras têm o pelo vasto e ao mesmo tempo suave. O autor estabelece a comparação, não com as ovelhas ou carneiros, mas sim com as cabras. E cita vários autores, como Bellonius, Aristóteles, Ambrósio, Propércio, Catulo, Ovídio e outros mais. E está o plural «greges» (em hebraico é singular) para mostrar a grandiosidade do conjunto de cabras.

O termo hebraico «ascenderunt» é ambíguo. R. Salomão verteu por «depilatae sunt, detonsae, rasae». O mesmo fez a Versão de Ferrara, em-

<sup>27</sup> Lê-se em Liddell-Scott a propósito de εὐπλοκάμας «with goodly locks, fair haired» e «with beautiful locks» (LIDDELL, H. G. - SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford, reed., 1961, pp. 727 e 868).

bora Aben Esdras discorde, traduzindo por «prospiciuntur», «apparent». O mesmo fazem os LXX, que traduziram por «revelatae sunt». Há um autor anónimo hebraico que entendeu dever-se traduzir por «descenderunt». E cita Virgílio e Marcial, entre outros.

Pagnino traduziu: «Quae aspiciunt de monte Galaad», o mesmo que «spectantur», «cernuntur». Agathius: «Quae pexae sunt de monte Galaad», porque as cabras eram brilhantes, limpas e bem tratadas como o cabelo das mulheres. Vatablo: «Capillus tuus, o sponsa, est quasi grex caprarum, quae aspiciunt in monte Galaad, id est, quae proponunt se spectandae, vel, quae spectantur, aut cernuntur».

Seja como for que se traduza, o certo é que, ao louvar o cabelo da esposa, o autor sagrado exalta a beleza dos cabelos que naturalmente e sem qualquer artifício chamam a atenção das pessoas.

No que respeita à alegoria, o cabelo representa a continência da esposa, e a partir daí pode aplicar-se à Igreja, que brilha pela sua beleza e santidade e pela sua mortificação, porque é uma das partes do corpo mais sensíveis. Cita vários autores que dissertam acerca deste tema. Mas também se pode interpretar alegoricamente das coisas detestáveis da vida espiritual ou dos aspectos mais sublimes da Igreja e da vida religiosa.

\* \* \*

Outro autor que podemos comparar com o agostinho Fr. Luis de León é Fr. Heitor Pinto (Covilhã 1528 ? - perto de Toledo no exílio em 1584 ?), monge de S. Jerónimo e professor de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra entre 1576 e 1580, após se ter doutorado em Sigüenza e ter perdido o concurso para professor da Universidade de Salamanca, de que era opositor também Fr. Luis de León, que acabou por ser o preferido do júri<sup>28</sup>.

Pinto conta-se entre os autores portugueses que no séc. XVI se evidenciaram como exímios prosadores de doutrina religiosa, ao lado de Samuel Usque, Amador Arrais e Fr. Tomé de Jesus.

<sup>28</sup> Sobre Fr. Heitor Pinto, vid. RODRIGUES, Manuel Augusto, *A Cátedra de Sagrada Escritura...*, op. cit.; IDEM, «Fr. Heitor Pinto no contexto da cultura da Renascença», in *Actas do Simpósio Internacional sobre João de Ruão*, Coimbra, 1982; IDEM, «O Neo-platonismo no Comentário a Ezequiel de Fr. Heitor Pinto», in *O Humanismo português 1500-1600. Actas do Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de Outubro de 1985*, Lisboa, 1988, pp. 355-381. - A obra *Imagem da Vida Cristã* foi reeditada mais uma vez em 2 vols., com introdução de PINA MARTINS, José Vitorino de (Porto, 1984).

Usque, com a sua *Consolação às Tribulações de Israel* (Ferrara, 1553), aborda a questão das perseguições sofridas pelo povo hebreu e a das promessas de resgate. Assentando o seu pensamento num fundo bucólico e simultaneamente bíblico, desenvolve as suas ideias com admirável expressão literária.

Amador Arrais († 1600), ilustre carmelita e estudante da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, veio a ser bispo de Portalegre. A obra que mais o celebrizou foram os *Diálogos* (Coimbra, 1589), na qual revela uma vasta cultura, mais acentuadamente teológica e hebraica do que greco-latina. Menos místico e até menos ascético que Fr. Tomé de Jesus e Fr. Heitor Pinto, o seu objectivo é moralizante e de tendências político-sociais.

Fr. Tomé de Jesus (Lisboa, 1529 - Marrocos, 1582 ou 1583) recebeu uma sólida educação, ministrada pelo agostinho Fr. Luís de Montóia, que decorreu no Colégio de Nossa Senhora da Graça de Coimbra e no de Lisboa. Durante o cativeiro em África escreveu o seu famoso livro *Trabalhos de Jesus* (2 partes, 1602 e 1609), obra de meditação e edificação, cujo tema, os sofrimentos de Cristo para salvação dos homens, reconduz permanentemente o leitor à consideração dos grandes mistérios do Cristianismo, pela sublimação que faz da antinomia: Pecado-Redenção, Homem-Cristo<sup>29</sup>. Além da *Imagem da Vida Cristã*, ordenada por diálogos (1ª parte, 1563; 2ª parte, 1572), publicou Heitor Pinto importantes comentários ao texto bíblico, todos eles em latim, ao contrário de Fr. Luis de León. Esses tratados são: *In Esaiam Prophetam Commentaria*, León, 1561; *In Ezechielem Prophetam Commentaria*, Salamanca, 1568; *In Danielem, Nahum et Jeremias Prophetas Commentaria*, Coimbra, 1579.

A *Imagem da Vida Cristã*, que se desenvolve ao longo de 11 diálogos, constitui uma obra de extraordinária beleza literária e tem merecido dos estudiosos pesquisas de elevado interesse, como sucedeu com Feliciano Ramos, Joaquim de Carvalho, G. C. Rossi, Edward Glaser, M. J. Pereira Loureiro, J. V. de Pina Martins, Adriano de Carvalho, Fr. Francisco Leite de Faria, para só enumerar alguns<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Sobre as muitas edições da obra de Fr. Tomé de Jesus, vid. F. LEITE DE FARIA, «Difusão extraordinária do Livro de Frei Tomé de Jesus», in *Anais da Academia Portuguesa da História*, II Série, vol. 28, Lisboa, 1982, pp. 163-230. Foi a obra de um autor português escrita em português que maior número de edições conheceu: 198.

<sup>30</sup> Sobre a divulgação da obra de Fr. Heitor Pinto, *Imagem da vida cristã*, vid. F. LEITE DE FARIA, *As muitas edições de obras de Frei Heitor Pinto*, Lisboa, Academia Portuguesa da História (IV centenário da morte do frade jeronimita), 1991.

Os reflexos do humanismo renascentista estão bem patentes ao longo da obra, sendo de salientar as referências frequentes a Aristóteles, Platão, Ptolomeu, Homero, Diógenes Laércio, Pitágoras, Anaxágoras, Eurípides, Zenão, Plutarco, Cícero, Xenofonte, Plotino, entre outros; quanto aos medievais, deparamos com Hugo de S. Vítor, Nicolau de Cusa, o Pseudo-Dionísio; os humanistas Lourenço Valla, Pico de la Mirandola, Luís Vives, Bessarion, Silvio Piccolomini, Guillaume Budé, Marsílio Ficino, Castiglione e Tomás Morus são igualmente muito citados ao longo do livro, que conheceu um grande número de edições logo no séc. XVI.

Quanto aos horizontes ideológicos do frade jeronimita, é de salientar que eles se enquadram na corrente dos escolásticos esclarecidos, servindo-nos de uma análise de J. S. da Silva Dias no artigo escrito para o *Dicionário de Literatura Portuguesa*<sup>31</sup>. Os seus comentários bíblicos revelam um profundo conhecimento do texto hebraico, do pensamento rabínico e cristão e também dos autores clássicos. Segue fielmente a Vulgata e situa-se dentro do espírito da doutrina tridentina. Aproveita as explanações ao texto sagrado para tecer considerações teológicas e moralizantes que se revestem de elevado merecimento. Ao mesmo tempo, empresta à sua actividade exegética uma admirável expressão literária, em que as comparações abundam ajudando assim a melhor compreender o teor da palavra bíblica.

Embora se note em Heitor Pinto um afloramento do platonismo, não se pode em rigor dizer que as suas ideias traduzam uma influência profunda do grande filósofo grego. Como escreve Silva Dias: «O platonismo de Fr. Heitor Pinto, se na verdade existe, é de carácter secundário, derivado possivelmente de influências indirectas, sem consistência filosófica nem força enervadora».

De entre os seus comentários bíblicos, escolhemos para reflexão e como termo de comparação com Luis de León um texto (o cap. I) do comentário que o frade jeronimita escreveu sobre Ezequiel. O estudo dos *Diálogos da vida cristã* poderiam talvez com mais lógica serem colocados ao lado da obra *De los Nombres de Cristo* para uma análise comparativa. Entendemos, porém, que tendo ambos estes autores sido professores de Sagrada Escritura e comentadores bíblicos, e também porque é um trabalho inédito, resolvemos escolher para a presente abordagem a colação de textos bíblicos dos dois pensadores quinhentistas. E achámos por bem aproveitar o comentário de León ao livro de Job para tecermos algumas

---

<sup>31</sup> Art. in *Dicionário de Literatura Portuguesa*, dir. de COELHO, Jacinto do Prado, vol. II, Porto, 1971, p. 830-831.

considerações sobre o mesmo e compará-lo com o que Pinto elaborou sobre Ezequiel.

Heitor Pinto, no seu Comentário a Ezequiel, aborda vários temas que igualmente se encontram em Fr. Luis de León e nos próprios *Diálogos da vida cristã*. Mas diga-se desde já que a sua perspectiva é mais teológica, ascética e polémica do que mística e literária. Verifica-se, além disso, uma preocupação de confrontar os comentários exegéticos judaicos do período medieval. Cita vários autores, como Kimchi, Rashi e outros.

Nos textos rabínicos, *shalôm* tem uma conotação ética e é uma manifestação da graça divina. É a finalidade para a qual devem tender todas as pessoas. A paz caracteriza o fim último da Torah, a essência da profecia e da Redenção. *Shalôm* é um dos nomes de Deus, o nome de Israel e o nome do Messias. Vários autores, como Yehochua ben Korha, desenvolveram demoradamente o tema da paz, havendo alguns que passaram a considerá-la como algo de cósmico, de metafísico, de divino. A paz é o fundamento de todo o ser, o princípio que harmoniza as forças contrárias e reconcilia os diversos elementos da natureza numa totalidade. A paz é a encarnação da imanência divina no mundo. Como escreveu Yehudah Loew ben Bezalel: «Deus é a forma última do universo, e visto Ele compreende tudo n'Ele, congrega e unifica tudo, e isto é a verdadeira essência da paz».

Maimónides fala da perfeição intelectual como garante da paz; a apreensão da verdade, o conhecimento universal de Deus, poderia arrancar o homem dos bens ilusórios, bem como eliminar completamente os factores irracionais que são a causa dos conflitos e das guerras.

Pelo contrário, Abraham bar Hiyya, pensador espanhol dos sécs. XI-XII, dizia que era graças aos sentimentos de intimidade e de amor que se podem vencer os impulsos destruidores do homem.

David Kimchi aludia a uma convivência universal devida à instalação de uma autoridade sobre todos. O Messias seria o juiz supremo que arbitraria a paz entre as nações.

Outros, como Saadiah Gaon e Albo, referem-se à *Pax iudaica*, que teria como suporte um governo instalado em Sião.

Isaac Abravanel abordou o tema de outra forma: deveria ocorrer uma reforma interna na ordem sócio-política. A guerra é uma consequência da história humana e do declínio cultural, declínio originado pela civilização tecnológica e pelas tradições e instituições políticas. A Redenção final levará à destruição da civilização materialista e ao desaparecimento das estruturas e fronteiras políticas.

Também Isaac Aboah, no seu *Menorat ha-meór*, tratou do tema da paz e da guerra.

Para a mística judaica, a prossecução da paz reveste uma significação cósmica. Segundo a Cabala, as acções humanas determinam a harmonia que reina no domínio das *sefirot*, e o homem virtuoso participa da paz sobrenatural que existe entre Deus e a sua *Chekkinah* (*Zohar* 113 b- 114 a). O termo «shalôm» corresponde à *sefirah Yesod*, a do «Fundamento». A «paz na terra» significa a união superior entre *Yesod* e a *Sefirah Malkut* (Realeza), pela qual se transmite a série das bênçãos sobre a terra (Nahmânides e Bahya sobre o Lev. 26, 6).

A paz é um desses temas, como se vê, por exemplo, na análise do c. I (p. 5). A «pax» não pode existir onde reina a injustiça («Fieri nequaquam potest, ut pax existat, ubi inaequalitas regnat»). Também cita o Salmo 26: «Credo videre bona domini in terra viventium» e Jo. 20: «Pax vobis». E o Salmo 84 e 71, em que se fala da justiça e da paz: «Iustitia et pax osculatae sunt» e «Orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis». E conclui: «Aspicis igitur necessariam esse iustitiam ad pacem conservandam» e foi para isso que foram constituídos os governadores das coisas públicas, «ut seditionibus et discordiis sedatis possint homines vitam ad tranquillitatem et quietem traducere». Isso foi compreendido pelos cristãos e pelos filósofos dos povos: «Hoc non solum christiani, sed etiam gentium philosophi intellexerunt». E refere-se a Mercúrio, aos símbolos da vara e da coroa e ao facto das serpentes se beijarem.

Também ao comentar o cap. 5 trata da paz: quando Cristo desceu à terra havia a paz, mas foi Ele que trouxe a verdadeira paz. Em Ef. 2,14: «Ipsa est pax nostra»; e Is. 9: «é o príncipe da paz», «qui a coeli veniens fastigio terras lustravit, mortalium animos turbulentis mentibus concitatos sedavit, et pacem illis spiritus mirabiliter tribuit» (p. 82).

Ao comentar o c. VI aborda de novo este tema. Trata-se da análise da frase: «Ubi ascenderunt thura redolentia». Os LXX traduziram o hebraico<sup>32</sup> por soar assim: Diz que o odor é a tranquilidade da alma e daí se passa para a felicidade eterna. E cita Mat. 5,9: «Beati pacifici». Os que são atormentados pelo diabo não têm a paz, «sed pacem confundunt et convellunt. Imo ipsi confunduntur et convelluntur et pereunt: omne enim quod est, tandiu est, quandium unum est, ens enim et unum convertuntur». E escreve: «Cum autem homines inquieti, dissidia et contentiones quaerentes, et non solum cum aliis, sed etiam secum pugnantes. se distrahunt, et

<sup>32</sup> Em hebraico: אִשְׁרָ בְּתִבְּן־שָׁמַיִם בְּיַחַד

dissolvant, et in variis partes fundant et separent, perspicuum est eos unitatem non habere, nec unum esse, et ex consequenti non esse».

E prosegue: «Si nulla est domus tam stabilis, nulla civitas tam firma, quae si concordia caruerit, non odiis ac dissidiis funditus evertatur, qui fieri potest, ut homo divisus, contentiosus ex contrariis diversisque inter se pugnantibus naturae studiis et discordiis quasi conflatus possit ita existere ut unum quippiam appelletur? et non potius aedificum eversum et ruptum dicatur? Id intuens Plato in libris de republica effeveranter affirmat nihil esse civitati perniciosius divisione, nihil utilius pace». E acrescenta: «Pacem amantes Deum pacis authorem amant et non modo cum hominibus et secum pacem habent, sed cum virtutibus et probis moribus, cum bellum perpetuum inferant vitiis et impietatibus. Et ita eam animi quietem et securitatem possident, unde vera dignitas efflorescit».

Ao comentar o c. X trata de novo da paz: os que estão com Cristo possuem a paz e rejeitam a discórdia (p. 127).

E na p. 129 volta a abordar o tema, escrevendo a certa altura, servindo-se de S. Agostinho: «Pax est serenitas mentis, tranquillitas animi, simplicitas cordis, vinculum amoris, consortium charitatis». E cita Gregório, Cipriano, Cícero e Silius Italicus: «a paz é a coisa mais preciosa que há». Cita ainda Scilurus Scyta, Plutarco e outros autores.

Na p. 141 retoma o assunto, escrevendo a certa altura: «Mundi pax quaerit propriam utilitatem et corporis oblectationem, pax vero Christi consistit in vera animorum concordia inter se, et inter se et Deum, cuius gloria, quaerit». Os gentios enalteceram a paz, pelo que os cristãos a devem louvar ainda mais. «Proclus Platonius unum esse dicebat significans dandam esse operam ut omnes unum essemus Deo qui erat unus. Haec sunt eius verba in libro de anima et angelo: Per intellectum nostrum divinum attingimus intellectum: sic et primum vanum a quo omnibus inest unio per unum, per quod sane nostrum unum divino maxime iungimur». E ainda: «Divini per unitatem efficimur quando omnes multitudinem fugientes in ipsam unitatem nostram confugimus, unumque efficimur et conformiter agimus». Tito Lívio escreveu: «Melior est tutior pax quam sperata victoria» (pp. 142-143).

Na p. 429 volta a falar da paz e o mesmo faz nas pp. 430 e 432, sendo de notar que nesta última passagem aproveita para atacar mais uma vez Lutero e os luteranos. Esta é uma característica dos comentários de Pinto, como também sucede com Sotomaior, que frequentemente entram em polémica com o luteranismo.

Também Fr. Luis de León trata desenvolvidamente do tema da paz em

*De los Nombres de Cristo*, ao falar do título «Príncipe de la Paz». Aí explica o que é a paz, como Cristo é o seu autor e, por conseguinte, vem chamado «Príncipe da Paz».

Eis as palavras com que inicia esse capítulo: «Quando la razón no lo demostrara, ni por otro camino se pudiera entender cuán amable cosa sea la paz, esta vista hermosa del cielo que se nos descubre ahora, y el concierto que tienen entre sí aquestos resplandores que lucen en él, nos dan de ello suficiente testimonio. Porque qué otra cosa es sino paz, o ciertamente una imagen perfecta de paz, esto que ahora vemos en el cielo, y que con tanto deleite se nos viene a los ojos? Que si la paz es, como San Agustín breve y verdaderamente concluye, «una orden sosegada, o un tener sosiego y firmeza en lo que pide el buen orden», eso mismo es lo que nos descubre ahora esta imagen».

A admirável ordem e concerto das estrelas no céu é o exemplo mais perfeito da harmonia que deve reinar entre todos.

\* \* \*

No diálogo entre Sabino e Marcelo encontramos depois uma explicação de grande elevação acerca do tema da paz, para o que recorrem à definição dada pelo bispo de Hipona acima citada. A alma submissa a Deus e a disciplina criada dentro do homem fazem com que nada transtorne esse sossego e tranquilidade que devem sempre permanecer na alma de cada um.

O mar é o exemplo da agitação que pode perturbar a harmonia interior. Servindo-se de Horácio, de Job, de S. Agostinho, de S. João Crisóstomo e de outras autoridades, em que a Bíblia domina, o frade agostinho tece considerações sobre a paz que deve existir em cada pessoa e na sociedade. Mas só Cristo a pode dar e depois é dela que resultam inúmeros benefícios para a humanidade.

Mas vejamos algumas passagens do c. I do comentário de Pinto ao livro de Ezequiel para melhor apreciarmos o trabalho exegético deste autor. Pelos exemplos apresentados, poderemos ficar com uma ideia do rigor de análise que preside ao seu labor e da preocupação teológica e moralizante que o moveu a escrever, sendo de salientar desde já que o cristocentrismo está bem patente no comentário que elaborou, embora não tanto explícito como em Luis de León.

Começa por apresentar o «argumentum capitis», chamando a atenção para os seguintes aspectos: o profeta diz em que tempo e em que lugar ocorreu a visão que teve e as imagens que se sucederam; e daí passa para

a sua aplicação a Cristo. Escreve: «*praedicat iustorum charitatem, perpetuamque in recta vivendi ratione constantiam*». Vem a seguir a versão do texto profético a que se segue a «*explanatio*».

A certa altura diz: «*Impiorum quae dicitur vita, mors est: illi vixisse vere dicuntur qui a scelerum vinculis evolaverunt, seseque ad Christum converterunt, cuius amore mirabiliter flagrarunt*».

Fala depois do cativo, que é duplo: um do corpo e outro da alma. Mas a pior é aquela que prende o espírito às cadeias dos pecados, dissertando de seguida acerca do perigo de se ficar amarrado ao mal. Os inimigos da alma são o mundo, o demónio e a carne. Os que se deixam subjugar pelo pecado perdem a esperança de alcançar a pátria celestial. Aconselha a lutar contra o mal. Deus permite que sejamos tentados, mas há que vencer. E apresenta várias comparações: o artífice inteligente que se dedica ao trabalho de pedras preciosas e o pai que protege o filho doente. Há que castigar o corpo. Fala depois da paz.

Ao tratar da frase «*Iuxta fluvium Chobar*», aborda o tema da água e do baptismo, figurado no Espírito que caminhava sobre as águas, de que fala o Génesis, e desenvolve bastante o tema da água. E escreve a certa altura (p. 7): «*Dum in hac vita sumus, possumus divina gratia caelum nobis aperire, si veram dignitatem in virtute collocantes, omnem nostram curam et cognitionem ad comparandas animi divitias contulerimus*». Mas se seguimos o caminho do mal, afastamo-nos da via recta que leva à felicidade eterna.

Ezequiel viu as visões de Deus. A terra dos caldeus é a terra do mal que o homem tem de evitar a todo o custo. Vêm depois algumas comparações: com a lua, o rio Hypanis, o pomar, as estátuas de Dédalo. Vem depois a abordagem do tema do fogo a propósito do versículo «*Et ignis involvens*».

Segue-se a explicação de «*electro*» a que os portugueses chamam «*alambre*». E cita Trimegisto no 3.º de Pimandro: «*O mundo com a sua beleza e ordem causa admiração pela harmonia que encerra*». Louva a sabedoria humana na contemplação que faz do mundo. A partir da sua contemplação pode o homem chegar ao conhecimento de Deus.

Os animais significam Cristo: «*Nos vero qui Christiano nomine glori- amur, nitamur has quatuor facies imitari, et divinae bonitatis effigiem in nostris moribus et factis adumbrare, omnesque nostra actiones ad Deum ipsum referre. Simus homines in ratione, humanitate, et mansuetudine, leones in fortitudine, iustitia, et rerum adversarum tolerantia: boves in laboribus, in gubernatorum obsequio, et in utilitate communi quaerenda:*

aquilae in divinarum rerum contemplatione, in veritatis perspicentia, et in actionum, in quibus virtus consistit, celeritate». Serve-se do exemplo do fogo: «Quemadmodum est ignis proprium flammam sursum emittere, et terrae in ima sede, cum sit mundi centrum, conglobari, sic est natura hominis insitum Deum colere, eiusque praecepta custodire».

Mais adiante, convida a imitar a Cristo (antes falara da sua vinda ao mundo e da celeridade com que se dirigiu aos homens, a propósito da frase: «Et pedes eorum pedes recti»): «Nos vero Christum imitemur, et afflictis celeriter subveniamus. Quid enim tam proprium Christianorum, quid tam magnificum, quid tam regium, quam opem ferre supplicibus, molestia levare miseros, occidentique reipublicae opitulari? Habeamus igitur pedes rectos, et iuxta Esaiiae sententiam, rectas faciamus semitas Dei nostri. Audiamus divum Paulum in epistola ad Hebraeos dicentem: «Soluta genua erigite, et rectos gressus facite pedibus vestris».

Logo a seguir, continuando a falar dos pés, escreve: «Pedes nostri affectus nostri sunt, quos lavare, et de quibus calciamenta ex mortuorum animalium coriis confecta, hoc est mortiferas labes solvere debemus». E disserta imenso sobre o amor divino e a justiça que devemos praticar. Escreve a certa altura: «Nos etiam studeamus pedes aeneos, hoc est affectiones sonantes habere, ex quibus exeant ardentes scintillae, ut desideria nostra sonent verbo, et ardeant amore divino: fundantque animi pias atque frequentes ad dominum preces, flagrentque sancta rerum coelestium cupiditate».

A seguir vem a frase: «Manus hominis sub pennis eorum in quatuor partibus». Pinto começa por falar da importância das asas na p. 19, falando do papel que têm para andar: «Ut enim qui incidit in fluvium, si nec brachia movet, nec manus, nec crura, statim obruitur, et mortuus in profundum decidit, sin autem natat, eripitur, sic qui in sola fide nixus virtutis actiones reliquerit, in profundissimum barachti gurgitem mergetur: qui autem manus pedesque agitaverit, illisque remorum loco usus fuerit, et fidei coniunxerit opera charitatis, hic incolumis exhibit in terram, et portum aeterna securitatis obtinebit». E diz que as asas se podem comparar à contemplação, «qua anima fertur in sublime, quando seipsam revocat a corporis sensibus, et cogitationem a consuetudine abducit». Porque, continua: «Opus est hominis consuetudo recedendi a sensibus exterioribus, et animam in seipso colligendi, ut seipsum cognoscat, et ad rerum divinarum contemplationem perveniat». E cita o Sal. 54, onde se lê: «Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam?». E com toda a justiça o diz, «nam omnium actionum, quae a virtute dimanant, nulla est praestantior contemplatione, nulla suavior, nulla diuturnior, et permanentior».

Outra semelhança que apresenta reporta-se ao ferro, que fere a pedra e provoca centelhas: «*Ut excusorium ferramentum feriens silicem excutit scintillas, sic pia rerum divinarum meditatio elicit ex duro corde ignem divini amoris*». E revelando mais uma vez conhecer a Sagrada Escritura muito bem, cita os Sals. 38 e 133, e Fil. 3, onde se lê respectivamente: «*Concalvit cor meum intra me, et in meditatione mea exardescet ignis*», o que lhe merece o seguinte comentário: «*Anima, quae fuerit virtutibus praedita, rerumque divinarum contemplatione munita alas habebit celerrimas; meritoque vocabitur avis petens alta, se a terra laqueis eripiens*». A segunda passagem soa: «*Anima nostra sicut passer erpta est de laqueo venantium*». Depois vem a alusão a Fil. 3, que lhe merece a seguinte consideração: «*Nos, quibus volandi data est facultas, feramur in Deum, et posteriora obliviscentes, ad priora nosipsos extendentes, atque ad coelestia aspirantes, ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu tendamus. Fugiamus procul a falsis mundi voluptatibus, a pestiferi saeculi aestibus, ne quod docti homines fictis historiis memoriae prodiderunt, nimio solis calore cera resoluta Icareos volatus penna relabente destituat*».

Pelo interesse que possui esta análise de Heitor Pinto, continuamos a transcrever o que escreve: «*Nam qui prudenter volant, ad tutum provehatur, qui vero inutilem levitatem frequentes illicitis cupiditatibus obnoxiam, se per mundi aestus efferunt, perventa absque dubio, et refluentibus peninis, meritorumque compage resoluta, perniciem sibi pariunt, et in profundum ignominiose relabuntur*».

Bela é a comparação que estabelece depois entre Cristo e a águia. «*Avis illa coelestis Christus deus noster, ita ad coelum volavit, ut nos umbra protegat alarum suarum. In illam omnem spem nostram conferre debemus, aientes cum Davide: «In umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas» (Sal. 56). Cristo ensinou-nos dois tipos de vida: a activa e a contemplativa; daí o poder-se falar das mãos e das asas. A vida contemplativa precede a vida activa, ocupa um lugar superior, pelo que se pode afirmar que as asas são muito mais importantes do que as mãos.*

Ao analisar a frase «*Nec revertabantur*», fala da constância que todo o homem deve manter e refere duas comparações: a da balança e a do camaleão. A balança do ourives acusa a mínima alteração, o mesmo sucedendo com o homem, que tanto está alegre como triste: a coisa mais banal provoca uma mudança psicológica do homem. Também o camaleão altera facilmente a sua cor, o mesmo acontecendo connosco que, sendo tentados a cada passo, podemos mudar a nossa atitude para com Deus.

Fala depois da verdadeira filosofia ao analisar a passagem: «*Sed unum*

quodque ante faciem suam gradiebatur»: o que caminha diante da sua face e perante ela, conhece-se a si próprio: «Haec est magna sapientia, et sublimis philosophia cognoscere seipsum, esseque sibimet praesentem»; os ímpios não se conhecem e afastam-se de si próprios, vivem longe de si mesmos.

O frade jeronimita escreve: «Redeamus igitur ad nos ipsos, ponamus nos ante nos, et coram facie nostra gradiamur. Videamus et opera nostra et nos et de nobis ac si essemus alii, sententiam feramus».

Aproveita então para desenvolver o dito de Platão: «Cognosce teipsum», «Sed est magno opere advertendum, ne nostri cognitionem eripiat a nobis philautia, quae solet mentis oculos ocludere, et intellectum tenebris cooperire». O que está sucedendo no seu tempo pode assemelhar-se ao que acontecia no tempo de S. Paulo, como se deduz de 1 Tim. 3: «Instabant tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes». Muitos não se contemplam a si próprios mas, pelo contrário, olham para trás, de forma que, não atendendo às suas coisas, procuram descobrir os defeitos dos outros «in suis prorsus caecutiant: erga alios sunt lynces, ergo seipsos talpae». Um filósofo escreveu que cada homem tem duas capas, uma na frente e outra nas costas, colocando na da primeira os vícios do próximo e na segunda os seus. Daí surgiu o dito antigo: «Mantica a tergo», de que fala Persius: «Ut nemo in sese tentat decendere, nemo; sed praecedenti spectatur mantica tergo». E acrescenta Heitor Pinto: «Non se cognoscit, qui quid in se laudat, aut dissimulat, in aliis execratur, eosque suo nomine flagitiosos appellat». É o que se chama usar dois pesos e duas medidas, diz ainda. E exemplifica: «Ut in semine causa est arborum et stirpium, sic flagitiorum nostrorum causa est ignoratio nostri».

O mundo é um labirinto, como o de Creta, em que o homem pode cair sem conseguir depois encontrar a saída para se libertar. A conclusão que tira é esta: «Agnoscamus igitur nos ipsos, et expulsis erroribus, atque cupiditatum ardore restincto mundum contemnamus, et ad coelum aspiremus. Non in praemiis humanis, sed in Deo nostro totam spei anchoram figamus, ad eum tendamus, et iuxta id, quod ait Ezechiel, ante faciem nostram ambulemus».

Comentando «Et pennae eorum extentae desuper», o frade jeronimita fala da necessidade de procurar sempre fixar os olhos nas coisas do alto a fim de encontrar a Cristo, que é a nossa cabeça, o fim para o qual devemos dirigir o nosso espírito e a nossa intenção. Os hipócritas são nesta explanação atacados duramente pelo nosso autor. E refere-se ainda à glória vã procurada por muitos, mas que carece de fundamento, ao contrário da verdadeira glória, que todo o homem legitimamente deve pretender al-

cançar: «Possumus igitur veram gloriam ad Dei gloriam relata[m] appetere ad quem pennas et alas nostras extendere et dirigere debemus». A verdadeira glória, prossegue, ao comentar a frase seguinte, consiste na virtude, e ganha raízes e expande-se como uma árvore.

Tratando da passagem: «Aspectus eorum quasi carbonum ignis ardentium», disserta sobre Cristo, que é o fogo que inflama os corações dos homens. Mas pode também entender-se como sendo a sabedoria que ilustra os espíritos. Semelhante explicação é dada à passagem seguinte: «De igne fulgur egrediens». As rodas de que se fala no versículo seguinte: «Apparuit rota una super terram iuxta animalia habens quatuor facies» significam a harmonia e a concórdia que devem existir entre os cristãos imbuídos da sabedoria e do espírito de Cristo. E estabelece a comparação entre as imagens que se vêem no rio à noite, devido à luz da lua e das estrelas, e a situação dos cristãos que podem ter a impressão de se sentir no escuro e contudo estão voltados para o alto: «...sic viri sapientia praestantes, vitamque ad virtutis libellam dirigentes, licet in huius vitae fluvio ad mortis mare tendente existere videantur, ipsi tamen spiritu et mente in coelo sunt fixi atque locati, et vitam coelestem imitantes ea contemnunt, quae flagitiosis eximia et praeclara videntur, ad quae plerique mortales impia aviditatem inflammati rapiuntur».

Nos versículos seguintes, insiste Heitor Pinto na necessidade de o cristão se aplicar na prática da virtude a todo o custo. Os olhos merecem-lhe uma atenção especial, pois é através deles que o homem contempla as coisas da terra e, em sentido alegórico, as do céu. As alusões a Cristo, luz do mundo e chefe espiritual dos cristãos, são frequentes.

Heitor Pinto conclui a análise do capítulo com algumas «Annotationes ex Hebraeo». Entre as explicações que fornece, encontramos em primeiro lugar uma sobre o significado da mão na Sagrada Escritura; vem depois outra sobre «electrum» (em hebraico, «hachaxmal») <sup>33</sup>, nos LXX ὄρασις ἡλέκτρον; uma terceira sobre «ibant et revertabantur», dando a propósito a explicação do verbo hebraico «ratsah» <sup>34</sup>; segue-se um breve comentário

<sup>33</sup> A palavra hebraica לַמְּשַׁלֵּם tem o seu equivalente emugarítico (srml) e em acádio (esmaru); lê-se ainda em Kohler-Baumgartner que corresponde ao ἡλέκτρον, «heilweisse Mischung von Gold und Silber (shining alloy of gold and silver): Elektron, Blassgold, electrum (Ez. 1, 4; 8, 2)». Por seu lado, Zorell escreve acerca de «electrum», que aparece em Ez. 1, 4. 27; 8, 2: «metallorum nobilium, auri argentique mixtura pretiosa, visu pulchra (cf. eg. «asem» electrum, hesmen orichalcum)» (LIDDELL, H. G. - SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, reed., 1961.

<sup>34</sup> Em hebraico: רָצַח

sobre o termo hebraico «tarsis»<sup>35</sup> que a Vulgata verteu por «mare», e os LXX por θαρσις, palavra que sugere «chrysolithus». Sem nunca deixar a tradução da Vulgata, escreve contudo: «Quamobrem rectissime poterat verti hic locus: Et aspectus rotarum et opus earum quasi visio chrysolithi». Disserta depois sobre a expressão: «Et totum corpus oculis plenum», dizendo que a frase hebraica pode significar «dorsa» ou «terga»; e, finalmente, explica a passagem «Spiritus enim vitae erat in rotis», desenvolvendo bastante a explicação sobre o termo hebraico «ruach»<sup>36</sup>. Fala do espírito de Deus que conduz o cristão e o ilumina e escreve: «Haec est christiana philosophia, haec est beatitudo quae potest in hac vita comparari, quam gentium philosophi ignoraverunt. Etsi enim se ad inquirendae veritatis studium consulere, et in quo vera felicitas consistit intelligere concupiere, tamen non id assecuti sunt, quoniam non divino auxilio, sed proprio ingenio freti, arcana divina se posse adipisci existimabant». E fala dos seguintes pensadores da antiguidade: Pitágoras julgava que a verdadeira filosofia consiste na perfeição dos números; Anaxágoras na especulação da vida; Heráclio na ciência; Antístenes na alegria, Hecateu na suficiência; Timon na tranquilidade; Simónides na saúde e na beleza, e na abundância de riquezas; Epicuro no prazer e noutras coisas terrenas. Heitor Pinto contradiz essa interpretação: «At illa consistit in sanctissimi numinis imitatione, in abnegatione propriae voluntatis, et in vera charitate. Ille eam consequitur, qui Christi amore incensus: loco propriae voluntatis divinam voluptatem constituit. Hic

<sup>35</sup> Em hebraico: תַּרְשִׁישׁ. Acerca desta palavra Zorell distingue duas significações: a primeira seria «chrysolithus», in pectorali pontificis Ex. 28, 20, 39, 13, in ornatu principis Tyri Ez. 28, 13, sponsi Ct. 5, 14; Ez: 1, 16, 10, 9 e 10, 16». E recomenda a consulta de HAGEN, M. *Lexikon Biblicum*; I, 917, e IDEM, *Realia Biblica*, p. 441, onde se encontram as razões por que se deve traduzir por «chrysolithus» e não por «topazius». A segunda significação é Tharsis, que em Is. 23, 1. 6. 10. 14; 60, 9; 66, 19; Ez. 27, 25 se deve traduzir por «mare»; e em Ez. 27, 12 por «Carthaginenses» que seria o povo oriundo de Iavan (Gen. 10, 4; e Cron. 1, 7); ou a colónia de Tiro (Is. 23, 1. 6. 10. 14); ou uma região muito remota (Is. 66, 19; Sal. 72, 10), em Jer. 10, 9; Ez- 27, 12. 25; 38, 13) fala-se da existência nessa região de abundantes riquezas e de muito comércio (Jer. 10, 9; Ez. 27, 12. 25; 38, 13); em Jon. 1, 2 e 4, 2 é o termo da navegação de Jope; em Is. 2, 16; 60, 9; Sal. 48, 8 alude-se aos navios de Tarsis que são grandes e apropriados ao mar alto (ou já segundo a opinião corrente seria Tartessus na Espanha Bética junto da entrada de Tartessi (Baetis, Guadalquivir). Outra hipótese seria interpretar como sendo o termo da navegação do Golfo de Elam para o mar Árábico e para o Oceano Índico (2 Cr. 9, 21 a., 20, 36 s.; fala-se dos navios de Tarsis em 1 Reg. 10, 22; 22, 49; 2 Gr. 9, 21 b; talvez a região no litoral da África Oriental. Em Est. 1, 14 significa nobre sábio na aula régia; em 1 Cr. 7, 10 traduz-se por benjaminita.

<sup>36</sup> Em hebraico: רוּחַ

est sublimis illa rota, a Deo non discedens, Christi voluntate ducta, de qua ait Ezechiel: «Voluntas animalis erat in rotis», que é a versão feita por Sanctes Pagnino.

A última explanação de termos hebraicos é a propósito da passagem: «Quasi sonum sublimis Dei». Os LXX, escreve, traduziram assim: «Quasi vocem omnipotentis, cum ambularent ipsa, vox verbi, etc.» A palavra seria o próprio Deus. Trimegistos, «vetustissimus auctor», diz que o mundo universo foi constituído pela palavra; Platão afirma que o criador do mundo foi a palavra, onde Ficino diz «thesaurum», pois Platão lera nos livros de Moisés que «Deus disse» e as coisas foram feitas, logo foi pela palavra; de tal forma era versado na lei antiga que Numenius Pitagórico disse que ele era outro Moisés. Justino, mártir e filósofo, escreveu que tudo o que Platão disse de bem e sapientemente foi tirado da lei de Deus. Portanto, escreve Heitor Pinto: «Eam ob causam non est mirum, fuisse mundi conditorem a Platone verbum appellatum», o que é traduzido nesta passagem pelos LXX por «verbum». E cita Sab. 9, Sal. 32, e Jo. 1. E conclui: «In epistola Didymi Brachmanorum principis ad magnum Alexandrum, quam refert in prima parte historiali Antoninus, sunt haec verba litteris mandata: Verbum Deus est: hoc mundum creavit, hoc regit, ac alia omnia: hoc diligimus, ex hoc spiritum trahimus».

E aproveita para prevenir o homem contra a tentação de se deixar levar pela vaidade e pelo egoísmo, dentro daquela preocupação pedagógica que caracteriza todo o seu comentário.

Depois fala do combate contra as coisas terrenas e da aspiração às coisas celestiais. Fala da natureza caída e da redenção, e da infinitude de Deus que revela ao homem os seus atributos — eis alguns temas explanados por Pinto neste capítulo.

Fala depois do «electro» e da correspondência hebraica, o mesmo sucedendo com o versículo seguinte, onde alude a R. David Kimchi. Outros termos hebraicos são explicados a seguir, para que o leitor possa compreender melhor o texto sagrado. Para isso serve-se do testemunho dos hebraístas e dos autores cristãos. O fundo judaico medieval está bem presente nas explicações fornecidas por Fr. Heitor Pinto.

E diz em que consiste a verdadeira filosofia: «Haec est Christiana philosophia, haec est beatitudo, quae potest in hac vita comparari, quam gentium philosophi ignoraverunt. Et si enim se ad inquirendae veritatis studium contulere, et in quo vera felicitas consistit intelligere concupiere, tamen non id assecuti sunt, quoniam non divino auxilio, sed proprio ingenio freti, arcana divina se posse adipisci existimabant». Cita Pitágoras,

Trimegisto, Platão e outros, que deram interpretações várias acerca do conceito da verdadeira filosofia.

\* \* \*

Outro comentário importante de Luis de León é a *Exposición del Libro de Job*, que foi dedicada à religiosa madre Ana de Jesus, a companheira leal e predilecta de S.<sup>a</sup> Teresa e continuadora tenaz da sua obra, e renovadora das carmelitas descalças, obra essa que só foi impressa em 1779 pelo P. Merino. Trata-se de uma obra bem pensada e redigida ao longo de muitos anos, desde 1570-1572 até 8 de Março de 1591. Nota-se uma enorme diferença entre os seus capítulos iniciais, mais próximos da maneira pitoresca e viva dos comentários ao Cântico dos Cânticos, e os últimos capítulos, escritos nas vésperas da sua morte (1591) (o último capítulo data de 19 de Fevereiro de 1591 e o frade Agostinho viria a falecer a 23 de Agosto desse mesmo ano)<sup>37</sup>.

De entre os comentários antigos ao livro de Job, destacam-se na época patrística os de Nicetas de Heráclia, Orígenes, João Crisóstomo, Olimpíodoro, S. Efrém e S. Gregório Magno; na Idade Média temos S. Alberto Magno e S. Tomás; nos sécs. XVI e XVII encontramos J. de Pineda, Gregorio Sánchez, B. Cordeiro. Na «Biblia Magna» de De la Haye (Paris 1643) ou na «Biblia Veneta» (Veneza 1745) estão incluídos breves comentários bíblicos.

Entre os autores que escreveram sobre o comentário de Fr. Luis de León, temos José Ignacio Valenti, Gregorio de Santiago Vela, Diosdado Ibañez, Jean Baruzi, Jean Baptiste Lasseque-Moleres, B. Menchen Herberos, Cao Martínez, entre outros. Além dos aspectos propriamente exegéticos, têm sido postos em evidência as vertentes filosóficas, teológicas, retóricas, filológicas, poéticas, rabínicas, etc.

De entre os comentadores portugueses, encontramos Francisco Foreiro, Jerónimo Osório, João de Melo e Sousa e Luís de Sotomaior, referidos por Barbosa Machado na sua *Bibliotheca Lusitana*.

Porque foi muito interrompido na elaboração deste livro, um dos mais difíceis de interpretação de toda a Sagrada Escritura, era natural que nele se manifestassem divergências e pontos obscuros na sua leitura. Como escreve Félix García: «*El Cantar de los Cantares* fué pronta y gallarda-

<sup>37</sup> Recentemente tratou Ramón Cao Martínez do comentário de Fr. Luis de León ao livro de Job, com o trabalho «Tres esbozos sobre fray Luis de León, como intérprete del "Livro de Job"», in *Revista Agustiniiana*, vol. 35 (1994), pp. 87-133.

mente rematado. En cambio, el *Libro de Job* le dio larga tarea: en él encontró no pocas dificultades, y a lo largo de estos extensos comentarios se percibe a veces el desánimo y la urgencia de pasar de prisa sobre la muchedumbre de tantos versículos. Pero también se echa de ver que el espíritu de Fr. Luis se recrea, se dilata y profundiza en las estancias de este admirable "Libro", en el que encuentra coincidencias con el estado moral de su espíritu, altos motivos de consolación en la hora de la desgracia, y la experiencia eterna de cómo la incompreensión y la maldad se coligan en la hora de la desventura para herir y atribular al justo».

Ao comentar versículo a versículo este belíssimo texto bíblico, Fr. Luis faz seus muitos dos pensamentos e sentimentos que o justo Job viveu. E natural era que o frade agostinho se insurgisse contra a injustiça e a mentira e a insensatez de forma pouco habitual. Assim, no c. 21 escreve: «Dios nos libre de un necio tocado de religioso y con celo imprudente, que no hay enemigo peor!». E no c. 19, 18: «Mucho duele pela adversidad, faltar los amigos; mas no duele menos ver también lo que los enemigos se gozan». Ele bem sentia na sua carne que a agonia de possuir a verdade e não poder fazê-la valer é a que percebemos ao longo dos seus escritos, declarações e protestos sem fim, que durante a sua prisão teve de fazer, sem encontrar eco na sua adversidade, diz Félix García.

Entre a esperança e o desalento vai, como o fizera Job, tentando ultrapassar as dificuldades, a noite dos medos e as sombras do coração aflito. Trata-se de páginas muito pessoais e profundas, nas quais se descobre o sofrimento e a tortura que inquietavam pungentemente a vida do escritor.

Pelo contrário, a partir do c. 33 parece que se mitiga a vivacidade das alusões ao seu estado de espírito; tudo muda e a nota de resignação vem ao de cima. Na sobriedade desta prosa incomparável, sem os acordes oratórios da obra *De los Nombres de Cristo*, teria havido a influência das obras de Teresa de Jesús, cuja leitura lhe produziu uma impressão profunda e decisiva.

A intimidade e a psicologia de Fr. Luis estão bem patentes nas páginas admiráveis da *Exposición*. A alma privilegiada do poeta alcança os cumes do heroísmo cristão e da verdadeira grandeza humana. A sua espiritualidade está aqui bem reflectida, ávida de coisas elevadas e de Deus. A aspiração ao mundo das estrelas é o desejo do seu coração de encontrar o descanso e a felicidade perfeita.

Nota-se a melancolia do seu espírito nas páginas da obra onde se sente a alma do poeta, que ou se lamenta e acusa, ou encontra motivos de resignação, de magnanimidade e sempre de amor a Cristo.

O plano seguido por Fr. Luis na redacção deste livro é explicado pelo autor nas palavras preliminares: «Hago tres cosas: una, traslado el texto del «Libro» por sus palabras, conservando, cuanto es posible en ellas el sentido latino y el aire hebreo, que tiene su cierta majestad; otro, declaro en cada capítulo más extendidamente lo que se dice. La tercera póngolo en verso, imitando muchos y santos y antiguos que en otros libros sagrados lo hicieron, y pretendiendo por esta manera aficionar a algunos al conocimiento de la Sagrada Escritura».

Menéndez Pelayo fala de tradução interlinear, palavra a palavra, e diz que nela se verifica uma construção abrupta, com eclipses, com preferência por formas léxicas arcaicas, antecipadas nos romances medievais.

Por seu turno, Alonso Schökel salienta as dificuldades que o frade agostinho decerto teve de vencer, e admira o génio de Luis de León, escrevendo: «estupiendos aciertos: la fuerza imediata del original parece resonar en las palabras avaras y preciosas de la versión»<sup>38</sup>.

Eugenio Asensio enaltece o mérito teológico e retórico e a intensidade trágica do livro de León; e Marcel Bataillon escreve que a vitória do génio tem neste escrito algo de assombroso.

Luis de León tinha consciência das dificuldades que se colocavam ao trabalho de versão desse livro bíblico: «Porque el estilo poético y la mucha antiguidad de la lengua y del libro, le hacen muy oscuro en no pocos lugares». Como escreve Félix García: «La gran pericia y sabiduría de Fr. Luis, bien ejercitada ya en otras traducciones y comentarios similares, salieron airoas de la empeñada prueba. Sólo una voluntad acerada como la de Fr. Luis pudo mantenerse constante en la declaración de tantos y tantos versículos, en los que se presentan problemas de toda índole, y que era preciso tratar con la más delicada y fidelísima mano. Todo lo pudo aquel hombre del Renacimiento, bien provisto de toda suerte de saberes y de una agudeza de ingenio extraordinarios». Fala Félix García depois da óptima formação bíblica que o frade agostinho possuía e da invulgar sensibilidade que lhe permitia penetrar e compreender o sentido da palavra divina.

A tradução conseguida caracteriza-se por um literalismo profundo; por isso, às vezes cai na obscuridade e no enigma. Como diz Félix García, Fr. Luis intencionalmente adopta uma forma rigidamente arcaica, com frases truncadas e construções violentas, e tudo isso para conservar mais fielmente

---

<sup>38</sup> SCHÖKEL, L. A. - DÍAZ, José Luis, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, 1983, p. 341, vid. também de L. A. SCHÖKEL, *Antología Bíblica*, Madrid, 1994.

a atmosfera e a modalidade hebraica. Mas, logo de seguida, vêm as explicações admiráveis e o desentranhar do sentido e a procura lógica do que parecia, por vezes, um hieroglifo ou um puro jogo de palavras justapostas. E nisso Fr. Luis é incomparável, como reconheceu o P. Scio. Mas vejamos o que diz textualmente o P. Félix García acerca da metodologia de tradução de Luis de León: «La traducción del *Libro de Job* es de una literalidad ceñida y exacta; tanto, que a veces raya en la obscuridad y en el enigma». De propósito adopta Fr. Luis uma forma rígidamente arcaica, «de frases truncadas y construcciones violentas y todo por conservar más fielmente el aire y la modalidad hebrea. Luego vienen las aclaraciones luminosas y el desentrañar el sentido y el buscar la lógica de lo que parecía, a veces, al principio, un hieroglifo o un puro juego de palabras yuxtapuestas. En esta tarea es Fr. Luis incomparable. Así lo reconoció el P. Scio, que se sirvió con tanta puntualidad de la versión admirable del poeta». E prossegue ainda Félix García: «No obstante la literalidad de la versión, tienen los versículos de Job, traducidos por Fr. Luis, una fuerza, un vigor y una galanura desusados. La lengua española se pliega dócilmente entre sus manos para el logro de los más espléndidos efectos de expresión. El inventa términos y giros, cuando lo precisa, para retener y apresar todo el precioso contenido del original». Uma nota que merece ser posta em destaque é que Fr. Luis de León no fim de cada capítulo fornece uma versão poética em que, abandonando a sua preocupação de tradução literal, dá largas à liberdade do seu espírito e apresenta um texto muito diferente daquele que encontramos no início do capítulo. Trata-se de traduções muito ricas pela variedade dos termos utilizados e das imagens que aplica para melhor explicar o sentido do texto sagrado.

Fr. Luis aproveita o seu comentário para explicar alguns termos hebraicos: assim ao falar da frase: «y fué este varón sencillo e derecho» (Job 1, 1), fala da palavra «tham»<sup>39</sup>, que não significa «simples», pura e simplesmente, mas «simples e perfeito», acrescentando: «y no es perfecto el ignorante y que no sabe, ni menos lo puede ser el que, teniendo dos caras, está dañando en el Salmo (27,3): «El que habla paz con su prójimo y en el corazón guarda mal. El que ablanda sus palabras, y las enmollece más que aceite, y él es una saeta enherbolada» (na Vulgata: «Qui loquuntur pacem cum proximo suo — mala autem in cordibus eorum»); e no Salmo 54, 22: «Lene

<sup>39</sup> Segundo Zorell, o termo hebraico  $\text{תָּמ}$  significa «integer»: «1) physice - incolumis, sanus (Ps. 73, 4; 2), ethice probus (Ps. 37, 37; 64, 5; Job 1, 1.8; 2, 3; 8, 20; 9, 20-22; Pr. 29, 10)» (ZORELL, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma, 1960, pp. 170).

super butyrum est os eius — pugna autem cor illius — molliti sunt sermones eius super oleum — et ipsi sunt gladii destricti»). E comenta Fr. Luis: «Porque si tiene el alma dañada y sana la apariencia, ni en todo es malo ni en todo es bueno; y así el ser doblado y el ser imperfecto siempre andan juntos; y al revés, lo sencillo y lo perfecto son uno».

Outro termo é «sechin»<sup>40</sup> (2, 7) na frase: «Y salió Satanás de con Dios y plagó a Job con postemas maçignas desde la planta de sus pies hasta su colodrillo». Em rigor devia traducir-se por «secas» ou «landres». Covarrubias explica assim: «enfermedad que se da en las agallas y en otras partes, que llaman landrecillas, corrompido de glandulillas... Llamáronse «secas» de la causa de do provienen. El Brocense dice ser nombre hebreo». E aínda: «Landre es una seca o tumor en forma de una bellota». Landre é língua, bubão do tamaño duma bolota que se forma por enfartamento dos gânglios linfáticos. Landra figura no *Dictionnaire du judéo-espagnol* editado por Joseph Nehama com o significado de úlcera, sendo dado como exemplo a frase seguinte: «de ke muryó? - de landra ke le dyo»<sup>41</sup>.

A versión poética deste versículo é a seguinte: «Y con hediondas llagas cuerpo y gesto — hiriéndole cruel, le cubre todo bien como lo llevaba presupuesto».

Luis de León alude a Ezequías (2 Reg. 20, 7) e a Isaías (38, 21) e diserta sobre tal doenza: «Porque, si bien se mira, encierra en sí todo lo que en las enfermedades suele ser de dolor y trabajo. Porque muchas secas malignas y muy enconadas son clavos agudos de dolor increíble, que por sí y por la mala cualidad del humor enciende fiebres ardientes. Y cuando después se abren y rompen las llagas, hacen asco, y la materia, suciedad y hedor; y si cuando unas maduran, otras comienzan a reverdecir, como a Job sucedía, juntáanse en uno asco, suciedad, hedor, dolor y fiebre continua. A los cuales males, como accidentes propios, se le siguen otros cien mil males de vigilia; y así dice Job, que se le pasaban las noches sin sueño; y de hastío, y así dice, que aborrecía el comer; y de falta de aliento y estrechez en el respirar y apretamiento de la garganta, y así pide también a Dios que le deje tragar su saliva. Y todo esto iba templado por una manera que le atormentaba y no le acababa, que fuera más ligero tormento; de lo cual él después se queja agramente. Y todo este mal tan doloroso y tan fiero, que parece que no puede crecer, crece incomparablemente con

<sup>40</sup> Em hebraico: שַׁחִין

<sup>41</sup> Em hebraico: לַדְּרֹסָה

la pobreza extrema que se junta con él. Porque ni tuvo el remedio de la medicina, ni el alivio del regalo, ni el consuelo del servicio, ni el descanso de la cama, ni el abrigo del techo, que los enfermos tener suelen; sino la cama fue el polvo, y la medicina una teja, y el servicio los baldones de su mujer».

Zorell explica o termo hebraico, que em grego é «elkos», «ulcus» em latim; em assírio «sahanu», «calescere», em ár. «sahana», do siríaco «calet, feбри laborat».

O termo «leviathan» merece-lhe uma atenção especial; aparece em 3,8, e em 40, 25, e ainda em Sal. 104, 26 e 74, 14 e Is. 27, 1.

Começamos por 3, 8, que Fr. Luis verteu por: «Maldíganla los que maldicen su día, dispuestos a despertar duelo» (v. 7) que na Vg. soa assim: «maledicant ei, qui maledicunt diei, qui parati sunt suscitare Leviathan»; em 40, 25: «Por ventura sacarás a leviathán con anzuelo, y con soga atarás lengua suya?» (v. 20), na Vg.: «An extrahere poteris Leviathan hamo et fune ligabis linguam eius?».

Fr. Luis diz que a palavra original tem diversos sentidos: S. Jerónimo apresenta a mesma palavra hebraica. Mas, como explica, o termo hebraico ou é baleia ou qualquer outro peixe de enorme grandeza, que na Sagrada Escritura por vezes significa demónio. Mas «leviathan» é composta de duas palavras e ambas significam o choro ou o luto deles. E também pode significar «ajuntamento seu».

Inclina-se para a segunda interpretação, porque aborrece e quer mal àquela sua noite, porque deseja que digam mal dela e a blasfemem os que, ou por ofício ou por ocasião, costumam evidenciar-se mais em lamentar-se e em dizer mal do que lhes causa desgosto.

Mas a primeira maneira pode entender-se assim: amaldiçoem esta sua noite os que, dispostos para a pesca ou de baleias ou de outros peixes, os que amaldiçoem o dia. Os pescadores, quando trabalham, muito durante a noite e nada pescam, chegam à manhã do outro dia e lamentam o esforço feito e o dia que começa.

Zorell escreve: «belua tortuosa, sinuata, monstrum: cetus maritimus, ut balaena Ps. 104,26; cetus fluvialis, crocodilus Job 40, 25, cujus nomine emblematicè designatur exercitus aegyptius (Ex. 14 ss.) Ps. 74, 14; item potentiae regno. Dei adversae poetice monstrum vocantur Is 27,1; poeta fingit magos qui valeant excitare aliquid monstrum nefastum Job 3, 8 De ltn (Lôtân) in mythologia ugaritica»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> No *Diccionario Bíblico Hebreo-Español* (Madrid, 1994), L. Alonso Schökel traduz Leviatan por serpente ou dragão mitológico, mas em Job 40, 25 já diz ser «cocodrilo»

Luis de León diz (72) que o mais simples é o segundo ponto de vista, que é o significado que o caldaico dá com outros doutos e antigos, e assim «leviathan» pode ser dó ou lamento. E seria uma alusão às «endecheras» que se alugavam, para chorar os que morriam e os choravam, «como gentes para esto enseñadas, con gritos lastimeros y con voces dolorosas, y con todas las significaciones que demuestran dolor. Pues las que que tienen por oficio el plañir, y las que ponen su cuidado y ingenio en saber lamentar; ésas quiere Job y desea que se acuiten de su dia, y que le abominen y lloren. Bien es verdad que el caldeo autor, que dijimos, alza un poco más los ojos y, alargando la vista, por estos «que hacen duelo», no entiende ni cualquier manera de duelo, ni cualesquier parsonas que o de verdad o por arte se duelen, sino entiende y señala aquel duelo miserable y postrero que harán en la resurrección los condenados, cuando se vieren llevar al infierno».

Em nota, a propósito de «endecheras, chamadas também «plañideras», é citado Covarrubias, que escreve: « Los antiguos las llamaron «carinas», por quanto de Caria salían estas mujeres, que tenían particular don en llorar los muertos. También se las llamó «repetentes», porque repetían una mesma razón muchas veces; y en italiano, «repetitrices». Este modo de llorar los muertos se usaba en toda España, porque iban las mujeres detrás del cuerpo del marido, descabelladas, y las hijas tras el de sus padres, mesándose y dando tantas voces, que en la iglesia no dejaban hacerle oficio a los clérigos, y así se las mandó que no fueren». Há mesmo um refrão que diz: «La judía de Zaragoza, que cegó llorando duelos ajenos». Em judeo-espanhol havia os termos «endeca» (lamentaço), «endecador», «endecadura» e «endecar».

Note-se que a Bíblia de Ferrara traduz Job 3,8 desta forma: «Maldizeranla maldizientes día; los aparejados a despertar duelo»; e 40, 20 assim: «Sontraeras Liuiathan con anzuelo; y con cuerda que afondares su lengua».

No c. 40, 20, já Fr. Luis de León verte de outra maneira, como a Bíblia de Ferrara: «Por ventura sacarás a «leviathán» con anzuelo, y con soga atrás lengua suya?», fornecendo a seguinte explicação acerca de Leviatan: «Leviathán, como dijimos arriba, llaman los hebreos a los dragones marinos, y señaladamente a las ballenas, que entre todos son de señalada grandeza, cuales son las que crían los mares que están más sujetos al norte, de que los autores escriben cosas muy prodigiosas. Pues de estos animales

(ao contrário de Job 3, 8 e de outros passos bíblicos). Por seu turno, Judit Targarona Borrás, no seu *Diccionario Hebreo-Español* (Madrid, 1995), traduz por «monstruo marino, gran serpiente, cocodrilo»; e por «ballena, cetáceo».

habla agora aquí Dios, como de obras suas maravilhosas; porque así la desmedida grandeza de sus cuerpos, como las figuras de sus miembros extraordinarias, son cosas de espanto y que hacen por mil razones argumento claro y certísimo, no sólo de que Dios sabe y puede mucho, sino también de lo poco que el hombre vale, pues no allega a poder mirar sin temor lo que Dios hace como por juego».

Na *Exposición del Libro de Job* serve-se frequentemente o frade agostinho do testemunho dos autores clássicos gregos e latinos para abonar muitas das suas interpretações, mas com mais frequência do que sucede no comentário ao Cântico dos Cânticos. Assim encontramos citações, como de Homero (Odisseia 1.1, 5, 32-34): «Maravillosa es de ver cómo la gente — mortal a Dios acusa, y de sus daños — por causa pone al cielo solamente. — Ellos se son su lazo y sus engaños; — y el no seguir la ley que le es dada, — su vida contamina y dulces años» a propósito da revolta íntima do pecador castigado por Deus (1, 22).

Apolodoro vem citado a propósito de 7, 1, onde se fala da guerra do homem sobre a terra: «En la prosperidad reposa el miedo; — el peligro en lo claro y señalado, — todo lo alto en hombre no es seguro, — que con la envidia o tiempo viene al suelo a la cumbre del bien el que ha subido».

Horácio (1,4 Car. Od 4.5) vem citado para fundamentar 8, 20: «Ves? Dios no desecha perfecto, ni trabará mano de malos», ou seja, Deus nesta vida sempre favorece os bons e aflige os maus. O poeta latino escreveu: «Bien como la ñudosa —carrasca en alto monte desmochada — con hacha poderosa, — que de ese mismo hierro que es cortada, — cobra vigor y fuerzas renovadas.» E estabelece Fr. Luis uma interessante comparação com o ferro, que limpa as árvores dos ramos velhos e inúteis que as iam atormentando, restituindo às raízes a força para criarem outros ramos novos; o mesmo sucede com a virtude, que não se desgasta com a adversidade, robustecendo-se pelo contrário para descobrir novos bens.

Virgílio aparece no comentário a 9, 9, que soa desta forma: «Hizo Arturi y Orión y Cabrillas, y retraimiento del Abrego» que na Vulgata vem traduzido: «Qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas et interiora austri». Fr. Luís fala das quatro partes da terra, aproveitando para se referir aos descobimentos espanhóis, pois a partir deles foi possível conhecer as terras austrais e as que estavam do outro lado do equinócio. Daí a alusão bíblica ao «retraimiento del Abrego». Também Virgílio falou dessas paragens: «Que cuanto se levanta el cielo alzado — encima los alcázares rifeos, — tanto se va sumiendo recostado — hacía el Abrego y Libia e los Guineos;

— aqúeste quicio vemos ensalzado: — debajo de los pies aquél, los feos — y hondos infernales, el Cerbero — le ve, y del negro lago el mar barquero. — Aquí va dando vueltas la serpiente — grandísima, a manera de un gran río, — por entre las dos Osas reluciente; — las osas que en la mar nunca el pie frío — lanzaran; mas allí continamente — qués calma, dicen, todo y estantío, — en noche profundísima espesando — lo escuro las tiniebras y engrosando» (Geórg. 1.5 240)

E podíamos continuar mostrando outras referências aos autores judeus e clássicos. Neste aspecto, também Heitor Pinto e Luís de Sotomaior são exemplos de autores com excelente formação, servindo-se igualmente dos melhores escritores do passado, em que os judeus medievais ocupam un lugar especial.

