

Interpretação e Autoritarismo: Estratégias da hermenêutica medieval

Noeli Dutra Rossatto
UFSM

Trata-se da busca do nexo entre as categorias de verdade, autoridade e interpretação em algumas estratégias da hermenêutica medieval. Mais precisamente, em um momento inicial, tenta-se averiguar os critérios de verdade que estão na base dos métodos alegórico e tipológico da Patrística. Posteriormente, procura-se pelos critérios racionais que amparam duas práticas metodológicas posteriores ao Ano Mil: a da Escola de Chartres e a da escolástica.

Propõe-se, como ponto de partida, três problemas gerais.

1) Será que, na medida em que se abandona paulatinamente a perspectiva seguida pela *lectio historia*, isto é, a leitura do texto-história de base narrativa e perspectiva escatológica, haverá um gradativo fechamento do horizonte de sentido?

2) E mais, será que, neste deslocamento, ocorre uma tendência caracterizada pelo traslado da força interpretativa do espaço da «palavra interior» para a exterioridade da linguagem? Se isto for provado como verdadeiro, os vários sentidos espirituais ou místicos, que outrora eram buscados através de um paulatino aprofundamento no interior dos próprios significantes escriturários, darão lugar a uma nova busca que se deterá *de saída e tão somente* na costura externa das duras superfícies das palavras. Disso decorre conseqüentemente um terceiro problema.

3) Será que, ademais e numa perspectiva paradigmática, as estratégias interpretativas, antes moldadas em similitude com «regras», «exemplares» ou «idéias» eternas, guiar-se-ão

doravante por modelos adscritos a uma ordem racional proveniente ou da histórica, ou da natureza ou da lógica?

Entende-se que se, no momento inicial da configuração das estratégias de interpretação medieval, os elementos arbitrários, que são os aspectos indicadores da maior ou menor presença de indícios autoritários, advinham da desproporcionada proliferação dos sentidos em oposição à letra do texto, com o passar do tempo, no entanto, estes traços de dogmatismo residirão exatamente no pólo contrário: serão provenientes do excessivo e desmedido apego à casca exterior e literal dos relatos.

Começa-se por uma breve análise da exegese praticada pelos primeiros autores cristãos.

Letra versus espírito

A tarefa de uma dogmática cristã já vinha marcada desde o início do cristianismo pela tensão entre a história especial do povo hebreu, exposta no Antigo Testamento como história da salvação, e a pregação universalista de Jesus no Novo Testamento¹. Neste contexto que envolve a opção entre uma história contada literalmente e um novo recontar espiritual da mesma história, a alegoria prestar-se-á de modo especial na resolução de tamanho impasse, pois ela se havia originado justamente de uma semelhante conjuntura mais antiga. Vale lembrar que, entre os motivos postos na gênese do método alegórico de interpretação, está aquele da perda de credibilidade no mundo de valores da epopéia homérica, concebidos para uma sociedade aristocrática, o que resulta na necessidade de apelar-se para uma nova arte interpretativa da tradição, de modo a adaptá-la aos novos tempos². E no contexto especial da leitura cristã dos primeiros Padres da Igreja, este conflito entre a verdade originalmente enunciada em meio a elementos transitórios, passageiros ou históricos e a verdade transcendente exigida pela fé, será reforçado. Isso ocorre porque a recepção deste mesmo conjunto de verdades dar-se-á no momento de crise e decomposição do mundo romano. O terreno era mais do que propício para que vingasse as sementes da alegoria, pois, como bem expressa Walter Benjamin: *“Um dos móveis mais poderosos da alegoria é a intuição da caducidade das coisas e o cuidado para salvá-las no eterno”*.³

1. O método alegórico alexandrino

Inicialmente, assumido de modo especial e decisivo pela Escola de Alexandria (sec. II e III), da qual fez parte Orígenes, o método alegórico põe em destaque uma frontal oposição entre o sentido literal ou histórico e o sentido espiritual. Aqui parece que o critério determinante deste tipo de leitura é o de que a verdade deveria ser produzida através da negação da letra e alçada a um patamar situado numa esfera além do mundo vivido. Este radical desprezo pelo mundo evidenciar-se-á numa série de pares de conceitos opositivos: letra/espírito, corpo/espírito, história/espírito, físico/psíquico, visível/invisível, entre outros.

Os problemas surgidos com o passar do tempo ilustram de maneira mais tangível a radical dicotomia implementada por esta tendência exegética. Tomemos dois exemplos. Em um sentido, os gnósticos vão extremar o uso do método alegórico a tal ponto de propor a seguinte análise do Jesus histórico: o seu nascimento, morte e ressurreição foram apenas aparentes. E daí avançavam para uma conclusão mais geral: por conseguinte, todas as histórias narradas nos evangelhos não são mais do que uma grande alegoria.

Também merece destaque, em outro sentido, uma espécie de literalismo radical praticado por outros intérpretes e que afiançará resultados não menos inusitados. Dirão estes, por exemplo: se avaliarmos detidamente a pura letra do Antigo Testamento não podemos

deixar de constatar que seu Deus é uma entidade inferior, imperfeita e malévola, pois, conforme consta na própria letra do mesmo, o Senhor se mostra constantemente como uma entidade irascível e ciumenta, bastante arrependida ao fazer o bem e sempre decidida ao praticar o mal⁴.

Entretanto, a reação mais forte não virá deste literalismo radical e fragmentário, mas da Escola de Antioquia (séc. IV), de onde sairá o método tipológico-histórico.

2. O método tipológico-histórico antioqueno

Os antioquenos atacam diretamente os excessos e as fantasias habilitadas pelo método alegórico, principalmente aquele praticado por Orígenes, seu representante mais preclaro. Centram-se cuidadosamente na exaustiva interpretação da letra dos textos, auxiliados sobretudo pelo instrumental hermenêutico facultado pela filologia. Assim, procuram apoiar-se em uma leitura e interpretação da escritura que esteja radicada na comparação entre os vários personagens (tipos e anti-tipos) e eventos históricos, concretos, reais. Esta estratégia de interpretação articula-se basicamente a partir do seguinte procedimento: são confrontados os tipos e anti-tipos bíblicos (e mais tarde também da História da Igreja) com referência na lógica do anúncio/realização, promessa/cumprimento. Será, enfim, a tentativa de adentrar-se no sentido dos simples relatos textuais históricos, através da análise comparativa entre os distintos significantes literais e datados, nos quais o prometido sempre se cumpre e o anunciado sempre se realiza.

Aqui, porém, surge um problema: como pois eleger e estabelecer os tipos ou anti-tipos que serão postos em correspondência? Com que critérios escolhê-los, distribuí-los e relacioná-los?

A única coisa que se sabe ao certo é que todos os tipos estarão limitados por um único tipo e têm de convergir inexoravelmente para ele: é o «tipo-Cristo» (e depois a Igreja, como seu corpo), que estará marcando a linha divisória entre o histórico e o espiritual. O fato é que, neste ponto, a exegese, que se pretendia fiel à verdade histórica, decolará subitamente rumo a um universo supra-histórico, sofrendo uma repentina mudança em seu trajeto. Também, todos os anti-tipos serão, em última instância, dispostos ou alinhados unilateralmente em conformidade com este tipo único, que aqui já não poderá mais ser considerado histórico. Assim, em conclusão: se a alegoria negava a fonte literal e histórica de início, a tipologia agora o fará ao final, na medida em que todo o horizonte escatológico será regulado por um elemento dogmático, posto num suposto final da história.

Por causa destes e de outros problemas, surgirá a necessidade de estabelecer-se alguns critérios mais firmes e confiáveis para a interpretação. Pois: como evitar os problemas decorrentes da aplicação dos métodos alegórico e tipológico? Como saber *o que e quando* interpretar de forma alegórica ou de modo histórico-literal? Como evitar o desenfreado arbítrio das subjetividades individuais dos intérpretes e a inicial ou final rejeição da fonte histórico-literal?

3. Verdade, fé e tradição

Uma primeira resposta parcial e ocasional já estava esboçada *in nuce* nos escritos fragmentários dos primeiros Padres da Igreja. É o que mais tarde convencia-se chamar pelo nome geral de «pressupostos da tradição cristã». Estes critérios ou pressupostos variam muito em suas formulações e, por isso, dependendo de cada autor, encontram um diferenciado uso terminológico. Para Irineu, serão os «cânones de verdade» (*καὶνὸν ἀληθεία* - *Adv. Haer. I,9,4*), a

«verdade proclamada pela Igreja» (ἀπὸ πῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀσηθεια - *ibid.* 1,9,5), ou simplesmente, a «fé» (πίστις - *ibid.* 1,10,1). Já em Tertuliano (Cartago, m. 250), serão as «regras de fé» (*regulae fidei* - *De Praescr. Haer.* 13). Em Clemente de Alexandria (Atenas, 145-215), o «cânon da verdade» (κανὼν ἀληθείας - *Strom.* 7,16,94) ou a «tradição da Igreja» (ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις - *ibid.* 7,16,95), que para ele significava a «tradição não escrita (αγραφοῦς παράδοσις) daquilo que foi escrito» (*ibid.* 6,15,131), ao que agregará que a tradição da Igreja é uma tradição que constitui uma «fé» (*cf. ibid.* 7,17,107). E em nada parece diferir o princípio expresso por Orígenes (Alexandria, 185-253), quando diz que «apenas aquilo que não difere de algum modo da tradição eclesiástica e apostólica deve ser aceito como verdade» (*De Princ.* 1, praef. 2).⁵

Desta forma, em suma, a verdade ficará completamente subjugada a dois elementos básicos que são: a fé e a tradição. Esta segunda será composta pela doutrina cristã, consolidada nos escritos dos doutores da Igreja e nos documentos oficiais da mesma. Entretanto, a fé e a tradição são critérios bastante amplos, indefinidos e incomensuráveis para reger com a mínima precisão estas práticas interpretativas.

4. Agostinho: regras da interpretação e verdade da doutrina

Por isso, não muito tempo depois, a problemática a respeito de que interpretar em sentido alegórico e que interpretar de forma literal, voltará a inquietar ao bispo Agostinho de Hipona (Tagasta, 354-430). Em seu *De doctrina christiana*, o santo africano reavivará a necessidade de distinguir com critérios mais firmes aqueles textos ou passagens das escrituras que deviam ser tomados em sentido próprio, histórico ou literal daqueles outros que teriam de ser interpretados de modo figurado, alegórico ou transladado.

O ponto de partida de Agostinho é o de que há uma clareza inicial na letra da escritura e que, por isso, a hermenêutica deverá deter-se mais precisamente àquelas passagens obscuras ou ambíguas. Um primeiro critério proposto por ele é o de que as passagens obscuras devem ser lidas com o auxílio daquelas mais claras, ou seja, os textos ambíguos devem ser avaliados mediante o confronto com outras passagens paralelas que denotam a mesma coisa e que estão escritas em sentido direto, próprio ou literal. Aqui caberia perguntar a Agostinho se basta deter-se sempre na letra dos textos bíblicos para obter-se uma interpretação criteriosa dos mesmos.

Não encontraremos uma resposta direta em seus textos. Inobstante, ele demonstra não apenas estar bastante consciente e preocupado com os problemas advindos do emprego exagerado de uma compreensão literal, como também do uso desregrado da técnica alegórica e tentará coibir de saída a estes vícios interpretativos. Adverte, assim, de modo bastante enfático: “Ora, assim como o fato de se apegar materialmente à letra, e tomar os signos pelas coisas que significam, denota debilidade servil; do mesmo modo, interpretar vã e inutilmente os signos é com certeza um erro deliberado.”⁶

Porém, isso é tão-somente uma advertência geral que ainda não pode ser assimilada propriamente como uma regra. E que regra dará Agostinho para que se possa evitar tomar os simples significantes pelas coisas mesmas que eles querem significar; ou ainda, de maneira licenciosa buscar significantes fictícios lá onde deve-se ao contrário recolher os signos em sua forma direta, literal ou histórica. Como saber quando se tem de seguir a letra do texto e quando se deve procurar pelo sentido escondido por detrás da mesma?

Em resposta a esta indagação de fundo, o autor do *De doctrina christiana* estabelecerá a seguinte regra de ouro que será largamente retomada, comentada e utilizada no decurso da tradição exegética:

Ao lado da observação que fizemos de não tomar uma expressão figurada, isto é, transladada, como própria, é preciso acrescentar também a de não tomar uma expressão de sentido próprio como figurada. Logo, o primeiro que se há de explicar é o modo de conhecer quando uma expressão é própria ou figurada. A regra geral é a seguinte: tudo quanto na divina palavra não pode ser referido em sentido próprio nem à honestidade dos costumes nem às verdades da fé, tem de ser tomado em sentido figurado⁷.

A busca de critérios para a interpretação parecerá assim descansar por um certo tempo nesta regra agostiniana. Esta regra, por sua vez, determina dois dispositivos reguladores fundamentais que servem para saber quando um texto tem de ser interpretado ou não em sentido figurado:

- a) em um sentido, deve-se verificar se o que está sendo expresso na letra do texto não fere a moralidade ou os bons costumes (*mores*);
- b) em outro sentido, é preciso sopesar se o que está sendo dito pelo texto não bate de frente com as verdades da fé (*fidei veritatem*), isto é, com aquelas verdades reveladas no próprio texto bíblico ou aquelas outras provenientes da *doctrina christiana*.

Caso o que estiver insinuado pelos signos de um texto não ferir a estes dois aspectos, as palavras do mesmo têm de ser lidas e entendidas de forma própria ou literal; caso contrário, deve-se lançar mão do recurso da leitura figurada. Em um e outro caso, serão sempre obtidas verdades forjadas com referência e com o aval de critérios estatuídos com base na autoridade: a autoridade que advém do substrato cultural consuetudinário (os costumes) ou a autoridade das cristalizadas verdades da fé.

Além desta regra geral, Agostinho discriminará outros dispositivos que indicam quando um texto deverá ser interpretado. Assim, serão ainda enquadrados entre aquilo que deve ser interpretado em sentido figurado, os fragmentos que apresentam as seguintes características:

- a) *improbabilidade doutrinária*: por exemplo, aquelas locuções que parecem mandar fazer o mal ou praticar uma iniquidade;
- b) *improbabilidade material*: por exemplo, a passagem do livro do Gênesis que assegura que as ervas verdes e as árvores frutíferas constituem o alimento de todos os animais, pois, sabe-se obviamente que os animais carnívoros não se alimentam de tais iguarias;
- c) *superfluidade*: são aqueles textos que mostram mais a ausência do positivo que a presença do negativo.

É chegado o momento de destacarmos uma certa proximidade entre os distintos procedimentos agostinianos supracitados.

Nota-se que em nenhum caso se descobre a existência de um segundo sentido a partir da confrontação de seguimentos co-presentes em uma mesma narrativa. As inverossimilidades e as superficialidades apontadas por Agostinho resultam sempre de uma comparação que pressupõe um outro texto, um texto ausente. E é da relação com este texto ausente que se origina a necessidade de interpretar. Este outro texto, presente apenas na memória do intérprete, é a *doctrina christiana*. Conforme bem avalia Tzetan Todorov, os indícios da estratégia hermenêutica da Patrística são *paradigmáticos* e não *sintagmáticos*. Por isso, esta exegese, ao fim e ao cabo, não tem necessidade de indícios formais para decidir se um texto é interpretável ou não; a obrigação de interpretar está, de algum modo, dada de antemão⁸. Em outras palavras, o paradigma que determina os critérios para saber-se o *que*, *quando* e *como* interpretar um texto bíblico, já está dado anteriormente pelos conteúdos ditados pela fé e a doutrina cristãs.

5. Os quatro sentidos da escritura

Ainda assim, resta uma questão de fundo que fica sem resposta: como estabelecer o alcance, os limites e as possibilidades da interpretação figurada? Aqui impõe-se à hermenêutica bíblica - como também a toda e qualquer estratégia interpretativa - a premente tarefa de frear e de impedir a proliferação dos múltiplos sentidos. A questão é a seguinte: com base em quantos sentidos tem de ser lida e interpretada a escritura?

Tais limites inevitavelmente vão ser imputados à leitura figurada, metafórica ou alegórica, haja vista que o sentido literal ou próprio não carecerá de interpretação, e, por este lado, não apresentará a interpretação qualquer ameaça ou possibilidade de descambar-se na polissemia. Ademais, neste momento, por uma questão de preferência, toda a leitura cristã estará voltada por demais aos significados (espirituais) dos textos e não aos significantes (literais) dos mesmos.

Um olhar panorâmico sobre a tradição exegética cristã delata uma primeira e ampla divisão: de um lado, há um sentido literal ou próprio e, de outro, um sentido figurado, transladado, metafórico ou espiritual. Este último geralmente se confundia com a alegoria, pois ela era conhecida com a leitura espiritual. Esta ampla divisão, para a grande maioria dos exegetas medievais, estará embasada na tradicional distinção binária exclusiva e opositiva entre a letra e o espírito. Com o passar do tempo, entretanto, esta distinção incorporará mais dois sentidos ao âmbito da interpretação espiritual: a variante moral e a anagógica. Deste modo, teremos enfim aquilo que se popularizou como sendo os quatro sentidos da escritura. Conforme reza o dístico que talvez provenha de Agostinho de Dácia (m. 1282), mas que, no mesmo século XIII, estará também presente na obra de São Boaventura e de São Tomás de Aquino, chegando até Dante (Epístola, XIII), eram estas as funções dos conhecidos quatro sentidos da Escritura:

A letra exprime os fatos; a alegoria, o que deves crer.
A moral, o que deves fazer; a anagógica, para onde deves tender⁹.

Não obstante, a formulação dos quatro sentidos da escritura, neste momento, já era o resultado da premente necessidade de estabelecer-se critérios racionais firmes para a interpretação bíblica. Neste sentido, o Ano Mil da era cristã será um divisor de águas importante na produção intelectual medieval como um todo¹⁰. Escrever no período posterior ao primeiro milênio significa, entre outras coisas, ter de se enfrentar com uma *lectio historia* (leitura bíblico-histórica) em crise, sobretudo porque os tempos não se haviam consumados na passagem do primeiro milênio, conforme muitos haviam prognosticado e outros tantos haviam esperado ansiosamente. A leitura agostiniana da história, que, em certa medida - e a julgar principalmente pela divisão dos tempos por ele proposta - dará margem a uma interpretação milenarista e, aqui, sofrerá um certo descrédito. A crise da escatologia tradicional afetará decisivamente a *lectio historia*, visto que é somente dentro desta perspectiva que ela encontra seu sentido; e o método alegórico será atingido de modo especial, pois, a alegoria, na realidade, pretendia ser a própria verdade da história¹¹. Com a ausência da perspectiva histórica, volta então a reclamação de que o método alegórico estaria outra vez desprovido de critérios confiáveis, a partir dos quais se poderia saber o que devia ser interpretado. E destituído de critérios seguros, pesará sobre este método a forte acusação de que ele pretendia tudo interpretar de forma alegórica. Em vista destes e de outros problemas, ganhará força um movimento geral que se firma na exigência de uma maior racionalidade à Filosofia Medieval; e, por conseguinte, à toda interpretação da *sacra pagina*.

Racionalidade, autoridade e interpretação

Isso tudo traduzido em termos de hermenêutica bíblico-histórica, significará, em um sentido, responder sobretudo à seguinte questão: como reconstruir a leitura da história (*lectio historia*) vigente na Alta Idade Média depois da crise e do descrédito que ela sofre nos tempos imediatamente posteriores ao fatídico primeiro milênio da era cristã? Porém, em outro sentido, também significa responder a este desafio a partir dos novos critérios advindos de outros parâmetros racionais que se impõem com mais força no período imediatamente posterior ao primeiro milênio cristão.

No primeiro caso, pensa-se em algumas tentativas de reconstituir os métodos tradicionais a partir de uma *ratio* histórica. Aqui cabe, entre outros autores, o claro exemplo do abade Joaquim de Fiore¹². No segundo caso, pensa-se sobretudo na *ratio physica*, que balisa o procedimento exegético da Escola de Chartres; neste caso, ainda pensa-se na *ratio* lógico-formal, que estará posta nos alicerces do método escolástico.

A seguir, trataremos de forma resumida apenas o segundo caso.

1. Um exemplo da Escola de Chartres: letra e razão natural

A Escola de Chartres (ou carentense), fundada no final do século X, terá sua plena florescência no século XII. Baseados sobretudo no *Timéu* platônico, a partir do qual vão interpretar o *Gênesis*, os integrantes desta escola seguirão uma perspectiva racional baseada nas ciências naturais, ou mais precisamente, em uma *ratio physica*. Ilustraremos esta prática com um exemplo.

Com base neste procedimento racional, alguns dos membros da Escola de Chartres tratarão um problema clássico que há muito se arrastava nas discussões medievais. Era a problemática que visava averiguar se realmente existia água sobre o firmamento - «*aqua quae super coelum sunt*» -, conforme afirmava literalmente o livro do Gênesis 1,6 (“Faça-se um firmamento entre as águas, e separe ele umas das outras”) e um canto do Salmos 148,4 (“Louvai-o, céus dos céus, e vós, águas, que estais acima do firmamento”) ¹³.

Em pleno século XII, Pedro Abelardo (1079-1142), brilhante dialético já imbuído do espírito escolástico, ao tratar desta problemática recorrerá à velha solução dada seis séculos antes por Agostinho, a saber: era evidente que devia existir água por cima dos céus de acordo com o que consignava *ad litteram* o texto bíblico ¹⁴.

Contrariamente, dirão os chartreanos que Pedro Abelardo defende uma concepção extremamente voluntarista da natureza, ao entender que a solução do problema fica toda reduzida a uma absoluta e poderosa vontade de Deus (*voluntas Dei*). Isto é: se a vontade divina quer, de fato, pode existir um oceano por cima das esferas celestes. Para Abelardo, deste modo, os problemas relativos à *natura* ou *physis* seriam resolvidos a partir da explicação de que assim era a ordem do universo porque assim havia decidido uma vontade suprema.

Outra será, pois, a solução apresentada no século XII por alguns membros da Escola de Chartres, especialmente Guilherme de Conches (Normandia, 1080-1145) e Thierry de Chartres (m. 1150). Dirão eles: a água é um elemento mais pesado que o ar e, portanto, não pode haver a mínima possibilidade de que ela, a água, possa permanecer acima dele, o ar. ¹⁵

Ao guiar-se, deste modo, por princípios derivados de uma estrita ordem físico-natural, e já não mais da letra do texto bíblico, certamente estes autores não só estarão colocando em questão toda a prática exegética da consabida *lectio historia*, mas também a alguns autores que já estavam com os pés assentados nas novas exigências de racionalidade e que, em alguns casos, se inclinavam ante a letra do texto bíblico. Para os chartreanos, estas estratégias interpretativas

pautadas na cega, arbitrária e subservente *autoritas* da *narratio ad littera* não mereciam mais crédito. Em contraste, com base nos critérios forjados com referência na suposição de que há uma tácita ordem racional na natureza, isto é, que há uma *ratio physica*, serão invalidados de antemão todos aqueles postulados que se mostram *contra rationem*. Em consonância com esta nova definição da «*opus natura*» (obra da natureza), habilita-se um novo conceito de *ratio physica* que obrigará a exegese textual reconhecer e respeitar aos imperativos advindos das leis da natureza. A exegese fica, assim, condicionada a um princípio racional exterior ao próprio texto bíblico: é daí que vem o chamado «caráter profano» dos mestres de Chartres, denunciado na mesma época por Guilherme de Saint-Tierry (m. 1148)¹⁶. Neste caso, claramente, o paradigma da interpretação não mais se subordina de saída à fé ou à doutrina cristã, mas aos pressupostos avalizados por razões provenientes de uma concepção de ordem natural ou física.

2. O método escolástico: a exterioridade da letra

Frente ao movimento geral que pretendia dar uma maior racionalidade aos procedimentos intelectuais forjados nos albores do século XI, traduzido mais precisamente pelas exigências de universalidade e de necessidade na constituição do saber teológico, os estudiosos apontam sem problemas para o método lógico-dedutivo que se deriva da escolástica como um todo¹⁷. Para eles, a escolástica, baseando-se em um procedimento *per causas* lógico-formais, tratará de maneira silogística as questões teológicas, inaugurando aquilo que mais tarde se consolidará na consabida técnica das *quaestiones disputatas*. Tal procedimento, que encontrará sua plena maturidade e vigor no século XIII, fará uso do princípio da analogia não mais baseado tanto nas similitudes empregadas até então, “*senão em um critério metodológico que permite inferir, a partir dos efeitos e segundo regras o mais unívocas possíveis, a natureza da causa*”.¹⁸ Por ser assim, entende-se que a escolástica em geral instará um tipo de procedimento metodológico que, tendo na sua base uma *ratio per causas lógicas* ou *ratio consequentiarum*, se orientará predominantemente pelos postulados fornecidos por uma estrita lógica formal-dedutiva.

Um dos pontos básicos assumidos pelo método dialético escolástico está posto na *disputatio*. Esta técnica só surge na medida em que se efetiva um processo de transformação no ensino tradicional das escolas, ou seja, no momento em que ocorre uma efetiva mudança na tradicional *lectio historia*. Neste momento, na base do ensino estará a *lectio*, porém esta palavra aqui apenas indica uma leitura e um comentário literal (*ad littera*) do texto, feito por um *magister* ou professor, mediante uma análise gramatical, que buscará esclarecer o sentido, e uma exposição lógico-formal. Porém, aqui a leitura e comentário estão bastante distanciados daquele procedimento usualmente empregado pela *lectio historia*, haja visto que, para a escolástica em geral, o sentido espiritual da tradição estará todo recluso no sentido literal. Isso aparece de forma clara nas primeiras *quaestiones* da *Suma teológica*, de Tomás de Aquino. Tomemos um exemplo do uso de regras unívocas, aplicado ao caso da interpretação da escritura.

Se antes o problema para Agostinho era o de que não se podia interpretar os textos bíblicos tão-somente em sentido literal, porque algumas passagens dos mesmos textos davam margem a compreensões que nem sempre iam de encontro - ou até mesmo se chocavam - aos artigos da fé e aos bons costumes, agora a preocupação será bem outra. Em Tomás de Aquino, esta problemática parece estar invertida: o *magister* escolástico começa a sua obra maior perguntando-se, se para a Teologia ser ciência, é legítimo utilizar-se de metáforas, de similitudes, de representações ou até mesmo de parábolas. Em outros termos, basicamente as

suas dúvidas podem ser resumidas numa só: até que ponto é correto usar a linguagem e os métodos provenientes da tradicional interpretação espiritual da escritura.

Na primeira questão da *Suma Teológica*, em que Tomás de Aquino encara de frente o problema do uso de metáforas na Sagrada Escritura, dirá conclusivamente: "... não há nada de necessário à fé, contido no sentido espiritual, que ela (a Escritura) não explique manifestamente, alhures, no sentido literal."¹⁹ Quer isso dizer em outros termos: tudo aquilo que diz respeito à fé está dito *literalmente* na letra da sagrada escritura. Assim pois, este princípio de economia tomista exclui de uma vez por todas a necessidade de interpretar os textos com base nos métodos da tradição que, em última instância, buscavam sempre um significado espiritual posto além dos significantes literais.

Para a escolástica, se se quer apreender o sentido das sacras páginas, não resta senão um único caminho: basta cotejá-las literalmente. Não há dúvida de que, neste caso, a tácita coincidência entre os sentidos literal e espiritual, servirá apenas para determinar a supremacia do primeiro, visto que o sentido metafórico ou figurado ficará excluído de toda interpretação. Esta nova *lectio*, voltada tão-somente para a superfície externa da letra, será complementada por outros três dispositivos metodológicos: a *questio*, a *disputatio* e a *determinatio*²⁰.

Ponderações finais

Parece que, realmente, na medida em que se abandona a perspectiva da *lectio historia*, há, de fato, um gradativo fechamento do horizonte de sentido e de significado, ao lado do qual será eliminado de vez o perigo de perder-se nos meândros da polissemia. Porém, junto a isso - e o que parece grave -, perder-se-á também a força interpretativa radicada no interior das palavras escritas e radicada na «palavra interior» dos sujeitos-intérpretes, ficando-se com efeito restrito ao puro jogo formal e estéril dos signos vazios e sem interioridade. Com isso, perde-se, enfim, a vida mais íntima que flui dos textos e à qual toda a interpretação deveria pautar-se radicalmente.

Em ampla medida, os impasses que acompanham a tarefa básica das estratégias medievais de interpretação, não são assim tão distintos dos atuais: busca-se o equilíbrio entre uma leitura que se perde em meio às frias e duras superfícies externas dos significantes e uma outra que alça seu vôo sem retorno na direção do significado. Para alguns medievais, no entanto, era bastante claro o seguinte postulado: a superfície da letra escraviza e mata, ao contrário, o espírito vive, vivifica e liberta o intelecto.

Notas

* Depto. de Filosofia, UFSM.

¹ Cf. GADAMER, H. G. *Verdad y método*. II, 2ª ed., Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, ps. 96-7.

² Cf. GADAMER, H. G. *Verdad y método*. II, ed. cit., p. 96-7.

³ BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. cast. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990, p. 220.

⁴ Para os dois exemplos, ver WOLFSON, H. A. *La filosofía dei Padri della Chiesa*. Vol. I, ed. cit., p. 73 e 75, respectivamente.

⁵ Cf. especialmente, WOLFSON, H. A. *La filosofía dei Padri della Chiesa*. Vol. I, Milano: Paideia, 1974, p. 78ss.

⁶ AGUSTÍN. **Obras de Agustín** (De Doctrina Christiana). Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1979, (III, 9,13), p. 211: “*Ut autem litteram sequi, et signa pro rebus quae iis significantur accipere, servilis infirmitatis est; ita inutiliter signa interpretari, male vagantis erroris est.*”

⁷ AGUSTÍN. **Obras de Agustín** (De Doctrina Christiana).ed. cit. (III,10,14), p. 211: “*Huic autem observationi qua cavemus figuratam locutionem, id est, translata quasi propriam sequi, adiungenda etiam illa est, en propriam quasi figuratam velimus accipere. Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas.*”

⁸ TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. ed. cit., p. 111.

⁹ “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*”. Cf. DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Seconde Parte I, Paris: Aubier, 1961, p. 23-24.

¹⁰ Para um estudo sobre o Ano Mil, ver os clássicos: FOCILLON, H. **L'an mil**, Paris: 1952 (Trad. castelhana: **El año mil**, Madrid: Alianza Editorial, 1966); DUBY, Georges. **El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia**. Trad. de Irene Agoff. Barcelona, Gedisa, 1996; *Id.* DUBY, Gorges. **Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos**. Trad. Oscar Luis Molina. Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1995; Também são importantes para entender o período posterior ao primeiro milênio: COHN, Norman. **En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media**. Trad. R. Alaix Busquets. Barcelona: Barral Editores, 1972; BOIS, Guy. **La revolución del año mil**. (Tit. orig. **La mutation de l'an mil**, 1989). Prefácio de Georges Duby. Trad. Gonzalo Pontón Gijón. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997, 206pp.; MENENDEZ PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos**. Tomo I, Madrid, BAC, 1965; POU I MARTY, J. M. **Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)**. (Reedição). Madrid: Colegio Cardeal Cisneros, 1991, 554pp.; VERGER, J. **Il rinascimento del XII secolo**. Trad. Antonio Tombolini. Milano, Jaca Book, 1997, 135pp.; FALBEL, Norman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo, Perspectiva/Fapesp/Edusp, 1995, 217pp; MARTIN, Hervé. **Mentalités médiévales. XI-XV siècle**. Paris: PUF, 1988, 516pp.

¹¹ Dirá DE LUBAC, H. **Exégèse médiévale**. Les quatre sens de l'écriture. Première II. Paris: Aubier, 1959, p. 643 e p. 648, respectivamente: “*C'est dans l'eschatologie traditionnelle que la doctrine des quatre sens s'achève et trouve son unité*”; ou ainda: “*l'allégorie est en vérité la vérité de l'histoire.*”

¹² Para Joaquim de Fiore, ver especialmente: **Concordia Novi ac Veteris Testamenti**. Venedig 1519, reedição facsímil: Frankfurt: Minerva, 1964, 135ff. E os nossos: ROSSATTO, N. D. **El círculo trinitario: la construcción del conocimiento y la historia en Joaquín de Fiore**. Tomo I - **La Trinidad**; Tomo II - **Conocimiento e Historia**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000, 555pp. (Tese doutoral); ROSSATTO, N. D. “*Hermenêutica e leitura da história em Joaquim de Fiore*”, in. DE BONI, Luiz Alberto (org.) **Idade Média: a ciência e a organização dos saberes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, ps. 85 a 97.

¹³ Na vulgata, lemos: Gênesis (1,6): “*Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aqua ab aquis*”; e Salmos (148,4): “*Laudate eum, caeli caelorum; et aquae omnes quae super caelos sunt, laudante nomen domini.*”

¹⁴ Cf. PEDRO ABELARDO. **Expositio in Hexameron** (col. 56), J. P. Migne, Patrologia Latina, 178, 746); AGUSTÍN. *De genesi contra manichaeos* (I,11,17) in **Obras de Agustín**. 2ª Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1969, p. 312. Ver também: GREGORY, Tulio. **Mundana sapientia**. Forme di conoscenza nella cultura medievale. Roma: Ed. Di Storia e Letteratura, 1992, p. 119ss; e capítulo 7: “*Considerations sur «ratio» et «natura» chez Abelardo*”, p. 201ss. Não será diferente de Agostinho e de Abelardo a posição mantida por Tomás de Aquino, ao entender que as «águas superiores» estão na esfera do *crystallinum* ou *primum mobile* (nona esfera), mais tarde criticada por Giordano Bruno. Cf. *Summa Theologica*, I, qu. 68, art. 2 e 3;

Dante, *Paraíso* XXIX, 21; GRANADA, M. A. *Introducción*, in. BRUNO, G. **Del infinito: el mundo y los universos**. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 52, nota 119.

¹⁵ GREGORY, Tulio. **Mundana sapientia**. ed. cit. p. 141: "*Quand pour le problème des eaux «super caelum» les théologiens disent: c'est Dieu qui va mettre les eaux au-dessus du firmamento, elles sont là parce que Dieu le veut; Guillaume de Conches, Thierry de Chartres disent: non, parce que les eaux son plus lourdes que l'air et il n'est pas possible qu'il y ait des aux audessus de l'air.*"

¹⁶ Cf. GREGORY, Tulio. **Mundana sapientia**. ed. cit. p. 209.

¹⁷ Cf. CANTIN, A. **Fede e dialettica nell'XI secolo**. Trad. Italiana de Filadelfo Ferri. Milano, Editoriale Jaca Book, 1996, ps 26ss.

¹⁸ ECO, U. "*La línea y el laberinto: estructuras del pensamiento latino*", in DUBY, G. **Civilización latina**. Desde la antigüedad hasta nuestros días. Barcelona: Editorial Laia, 1989, p. 38.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. (T. I, quaest. I, art. 10, solução I: "*Quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.*"

²⁰ Cf. SPINELLI, Miguel. **Filosofia & Ciência**. Análise histórico-crítica da Filosofia: de Pitágoras a Descartes. São Paulo: EDICOM, 1990, ps. 105-106; LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. (Tit. orig. **Les intellectuels au Moyen Age**, 1957). 3ª ed., Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1993, ps. 76-77; ECO, U. "*La línea y el laberinto: estructuras del pensamiento latino*", in: DUBY, G. **Civilización latina**. *op. cit.* p. 38ss.