

FILOSOFIA E LEITURA MEDIEVAL * PHILOSOPHY AND MEDIEVAL READING

Noeli Dutra Rossatto **
«Comentar un text és ressuscitar un mort.»
F. J. Fortuny

Resumo

Apresentam-se alguns métodos medievais de leitura e interpretação de textos, tomando como ponto de partida o pressuposto de que, até o primeiro milênio da era cristã, essas estratégias de interpretação estavam voltadas sobretudo para uma leitura do que estava narrado historicamente nos textos bíblicos. Posteriormente, entrarão em cena as exigências advindas de uma nova visão cosmológica centrada na natureza e na lógica formal de corte aristotélico, dando um rumo diferente à leitura dos mesmos textos. Em outro sentido e em decorrência disso, esfacela-se a hermenêutica que interpretava o texto e a história a um só tempo. No entanto, alguns dos segredos dessas leituras perduram de forma fragmentária nas interpretações acadêmicas e populares dos eventos históricos.

Palavras-chave: métodos de interpretação, hermenêutica, sentidos da escritura, escolástica.

Abstract

Presented here are some medieval methods of reading and text interpretation, taking as a startup point the presuppose that, up to the first millennium of the christian era, these strategies of interpretation were essentially turned towards a reading of what was historically narrated in the biblical texts. Some time later, appear the demands come from a new cosmological vision centered in nature and aristotelic formal logic, throwing to a different path the reading of those same texts. In another sense and because of it, that hermeneutics which interprets the text and history at the same time is torn. However, some secrets of those readings perdure fragmentarily in academical and popular interpretations of historical events.

Key words: interpretation methods, hermeneutics, meanings of the scriptures, scholastic.

* O texto é um resultado parcial do projeto "Hermenêutica e Fim da História" apoiado pela FAPERGS.

** Professor e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado (UFSM). Membro do Grupo de Investigação K.A.L. (*Kosmói, Arkai, Logoi*), da Universidade de Barcelona, Espanha, e do Grupo de Pesquisa Formação Cultural, Hermenêutica e Educação – CNPq (Home Page www.ufsm.br/filosofiaform).

Introdução

A frase acima citada como epígrafe, extraída do livro do professor catalão Francisco J. Fortuny (1992, p. 19), que traz o título *De Lucreci a Ockham: perspectives de l'Edat Mitjana*, certamente tem um tom bastante provocativo. Porém, não deixa de ser uma metáfora bastante adequada para caracterizar a arte medieval de ler, comentar ou interpretar textos, não raras vezes comparada ao milagre de dar vida a signos mortos. Hoje parece não ser diferente a difícil tarefa de ler, comentar ou interpretar textos. A leitura e a interpretação de textos não deixam de ser, em um sentido básico, o ritual que fortalece e restitui os vivos vínculos que dão vida aos inertes signos estampados nas frias páginas dos livros.

Como os medievais davam vida a esses signos mortos? E a que conjunto de signos vivificavam?

Liam, basicamente, os signos escritos pelo artífice do universo no Livro das Escrituras. Liam, com certeza, as fontes clássicas gregas e latinas. Também vão ler os comentários dos textos bíblicos, condensados na obra dos Padres da Igreja, a conhecida Patrologia Grega e Latina. Mas liam especialmente os sinais que a divindade gravara e continuava a gravar em um outro relato não escrito com signos verbais: o Livro das Criaturas ou da História. É o que hoje se costuma dizer com a expressão “sinais dos tempos”.

Aqui, entretanto, mais que perguntar ou querer saber a respeito do que os medievais liam e comentavam, quer-se compreender como eles liam e comentavam os textos, principalmente os textos bíblicos. Portanto, antes de tudo, trata-se de discorrer sobre alguns dos métodos medievais de interpretação de textos. Ou, conforme a metáfora sugere: busca-se revelar alguns segredos da arte medieval de dar vida e sentido a signos mortos. É esse o milagre da ressurreição.

1. A letra e o espírito

O cristianismo primitivo já vem marcado por uma certa tensão que resulta do fato de ser ele, de um lado, o resultado da história especial (ou nacional) do povo hebreu, exposta no Antigo Testamento como história da salvação, e, de outro, a pregação universalista de Jesus no Novo Testamento (Gadamer, 1994, ps. 96-7). Nesse contexto, que requer a opção entre uma história contada de maneira literal e a nova necessidade de recontá-la de modo espiritual, a alegoria presta-se de maneira especial à resolução de tal impasse: 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 trouxe a necessidade de se apelar para uma nova arte interpretativa da tradição, de modo a adaptá-la aos novos tempos. Uma questão sempre volta: para que ler as histórias narradas nos textos antigos? E ainda: devem elas ser tomadas “ao pé da letra” ou haverá um outro sentido, um sentido mais profundo?

Na leitura cristã dos primeiros Padres da Igreja, esse conflito entre a verdade histórica e a verdade transcendente está sempre presente. A primeira, que enuncia signos que delatam uma realidade transitória, efêmera, passageira ou histórica, parece se contrapor à segunda, que exige uma verdade eterna, sem data e abstraída das circunstâncias de enunciação. Tal conflito se reforça ainda mais porque a recepção dessas verdades históricas mais antigas, pelo cristianismo, dar-se-á numa conjuntura de crise e de decomposição do mundo romano. Assim, o terreno é mais do que propício para que vinguem as sementes do método de leitura alegórico, pois, como bem diz

Walter Benjamin: “um dos móveis mais poderosos da alegoria é a intuição da caducidade das coisas e o cuidado para salvá-las no eterno” (Benjamin, 1990, p. 220).

1.1. O método de leitura alegórico

No âmbito do cristianismo, o método alegórico será inicialmente assumido pela Escola de Alexandria (sec. II e III), da qual faz parte Orígenes (Alexandria, 185-253). Essa escola porá em evidência a frontal oposição que até hoje vigora em algumas práticas interpretativas: para eles, haverá uma total oposição entre o sentido literal ou histórico e o sentido espiritual. Aqui parece que o critério determinante desse tipo de leitura é o de que a verdade deveria ser produzida a partir da absoluta negação da letra do texto, colocando assim a letra em um patamar situado numa esfera posta além do mundo vivido. Esse radical desprezo do mundo torna-se evidente quando se verifica o uso de uma série de pares de conceitos opostos, entre eles: letra e espírito, corpo e alma, histórico e espiritual, físico e psíquico, visível e invisível, entre outros.

Com o passar do tempo, e em virtude do domínio do método alegórico, surgirão dois partidos opostos: um era constituído por aqueles que pensavam que toda escritura era apenas simbólica e não trazia nenhum conteúdo histórico; e outro formado por aqueles que, em reação, entendiam que a escritura deveria ser tomada dentro de seu estrito literalismo. Tomemos dois exemplos para facilitar a exposição. No primeiro caso, alguns gnósticos vão extremar o uso do método alegórico, chegando a propor a seguinte análise do personagem histórico Jesus: o seu nascimento, morte e ressurreição foram apenas aparentes. E daí avançavam para uma conclusão ainda mais radical: por conseguinte, todas as histórias narradas nos evangelhos não eram mais que uma grande alegoria. Em contraposição, dirão outros, enquadrando-se no segundo caso: 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 no texto do mesmo, o Senhor dos exércitos é um senhor vingativo. Mostra constantemente o texto uma entidade irascível, ciumenta e sanguinária: bastante arrependida ao praticar o bem, sempre decidida a fazer o mal (Wofson, 1974, p. 73-5).

Entretanto, a reação mais forte ao método alegórico não virá dessas leituras literais bastante radicais e fragmentárias. Estará agrupada em uma outra escola, a Escola de Antioquia (séc. IV). Nela, solidifica-se um outro método de leitura: o método tipológico-histórico.

1.2. O método de leitura tipológico-histórico

Os antioquenos atacarão diretamente os excessos e as fantasias habilitadas pelo método alegórico, principalmente aquele praticado por Orígenes, que é 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 ou eventos históricos, concretos e reais. Desse modo, constituirão uma série de tipos e de antitipos bíblico-históricos.

Essa estratégia de interpretação articula-se basicamente a partir do seguinte procedimento: confrontam-se os tipos e antitipos bíblicos (e mais tarde da história que se segue) 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 diferentes significantes literais datados, nos quais o prometido sempre se cumpre e o anunciado sempre se realiza. A relação

tipo/antitipo se dá comumente a partir de personagens históricos chaves (Adão, Jesus, papas, reis, imperadores), eventos históricos significativos (períodos de guerra/paz), catástrofes naturais (dilúvios/incêndios), entre outros. Por exemplo: Jesus é o novo Adão; Roma é a nova Jerusalém; Saladino (chefe muçulmano que vence as Cruzadas) ou o imperador Frederico Barbarossa são personificações do anticristo. Ainda é comum encontrar traços dessa interpretação tipológico-histórica no imaginário popular. Já se associou, por exemplo, o presidente dos Estados Unidos, Ronald Wilson Reagan, ao enigmático número apocalíptico da Besta, o 666, tendo como prova a contagem das letras que compõem o seu nome. E, mais recentemente, com colorações maniqueístas, associam-se os nomes de George W. Bush ou de Osama bin Laden a encarnações terrenas que tipificam a luta entre o império do mal e do bem.

E, em nossa história, para citar apenas um exemplo, temos o fenômeno personificado por Antônio Conselheiro, na virada do século XIX para o XX, isto é, no período de transição da Monarquia para a República, conforme contam literariamente *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, tema recentemente retomado em *La guerra del fin del mundo*, por Mario Vargas Llosa. Nesse episódio, podem-se ver alguns tipos-chave opostos: monarquia/república, lei do cão/lei de Deus, Conselheiro/Anti-Cristo, casamento civil/casamento religioso, entre outros. Vejamos algumas quadras populares recolhidas por Euclides da Cunha:

Bem desgraçados são elles/Pra fazerem a eleição/Abatendo a lei
de Deus/Suspendendo a lei do cão. O Anti-Cristo nasceu/Para o
Brasil governar/Mas ahi está o Conselheiro/Para delle nos livrar!
(1983, p. 160).

Também, a lógica do anúncio/realização estará especialmente presente em frases proféticas de Antônio Conselheiro que se tornarão populares, como esta: "... *Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certão; então o certão virará praia e a praia virará certão.*" Ou essa outra, que se reporta simbolicamente ao modo de vestir dos grandes coronéis nordestinos: "*Em 1898 haverá muitos chapéus e poucas cabeças.*" E, por fim, não poderia faltar o anúncio dos sinais indicadores do final dos tempos: "*Hade chover uma grande chuva de estrelas e ahi será o fim do mundo. Em 1900 se apagarão as luzes. Deus disse no Evangelho: eu tenho um rebanho que anda fôra deste aprisco e é preciso que se reunam porque ha um só pastor e um só rebanho!*" (Id. lb. p. 132-33).

Um problema básico que diz respeito ao tradicional método tipológico-histórico é o de como eleger e estabelecer os tipos ou antitipos que poderão ser postos em correspondência? Com que critérios escolhê-los, distribuí-los e relacioná-los?

Na hermenêutica bíblica cristã, a única coisa que se sabe ao certo é que todos os tipos devem ser limitados por um único tipo-chave, e terão de convergir inexoravelmente para ele. É o «tipo-Cristo» (e depois a Igreja, como seu corpo), que estará marcando a linha divisória entre o que é histórico e o que é espiritual. O fato é que, nesse ponto, a exegese tipológico-histórica, que se pretendia inicialmente fiel à verdade histórica, desprende-se de forma brusca da análise dos fatos históricos, dando mais importância ao caráter supra-histórico dos mesmos em função do «tipo-Cristo», aqui tomado como ponto de convergência de todos os tipos anteriores. Em última instância, todos os tipos serão dispostos ou alinhados unilateralmente, em conformidade com esse hipertipo único, que já não será mais considerado histórico.

Assim, em conclusão: se, de saída, a alegoria negava a fonte literal e histórica, a tipologia agora o fará no final, isto é, na medida em que todo o horizonte

escatológico será regulado por um único elemento dogmático com valor-de-tipo (Cristo ou a Igreja), posto num superior lugar situado no final da história.

Por causa desses e de outros problemas, surge a necessidade de se estabelecerem alguns critérios mais firmes e confiáveis para guiar a interpretação de textos, ou mesmo a leitura dos fatos históricos. Pergunta-se, nesse sentido: como evitar os problemas decorrentes da aplicação dos métodos alegórico e tipológico-histórico? 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 (para a alegoria) ou final (para a tipologia) rejeição da fonte histórico-literal?

2. Verdade, fé e tradição

Uma primeira resposta parcial e ocasional estará esboçada *in nuce* nos escritos fragmentários dos primeiros Padres da Igreja. É o que mais tarde se convencionou chamar pelo nome geral de «pressupostos da tradição cristã». Esses critérios ou pressupostos variam muito em suas formulações e, por isso, e dependendo de cada autor, vão encontrar um diferenciado uso terminológico.

Para Irineu, serão os «cânones de verdade», a «verdade proclamada pela Igreja», ou simplesmente, a «fé». Já em Tertuliano (Cartago, m. 250), serão as «regras de fé». Em Clemente de Alexandria (Atenas, 145-215), será o «cânon da verdade» ou a «tradição da Igreja», que, para ele, significava a «tradição não escrita daquilo que foi escrito», ao que agregará que a tradição da Igreja é uma tradição que constitui uma «fé». E em nada parece diferir o princípio expresso por Orígenes, quando diz que «apenas aquilo que não difere de algum modo da tradição eclesiástica e apostólica deve ser aceito como verdade» (Wolfson, *ib.*, p. 78ss).

Dessa forma, em suma, a verdade neste momento 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 reforçada pelos documentos oficiais da mesma. Entretanto, a fé e a tradição são critérios bastante amplos, indefinidos e incomensuráveis, para reger com a mínima precisão essas práticas interpretativas.

3. Agostinho: regras 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 um bispo do norte da África, Agostinho de Hipona (Tagasta, p. 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 deveriam 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 agostiniano é o de que há uma clareza inicial na letra da escritura e que, por isso, *a hermenêutica deverá deter-se mais precisamente naquelas 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 se obter uma interpretação criteriosa dos mesmos.

Não encontraremos uma resposta direta e cabal 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. Tentará, então, coibir de saída esses dois vícios interpretativos. Adverte, nesse sentido, 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” (Agustín, 1979, p. 211).

Santo Agostinho se posiciona aqui de forma clara contra aqueles que praticam uma fechada e monossêmica leitura literal dos textos, mas também não deixará espaço para aqueles outros que procuram introduzir desnecessariamente uma variedade de sentidos. No entanto, 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: como não deixar que, de maneira licenciosa, se busquem significantes fictícios onde, pelo contrário, tem-se de olhar para os signos em sua forma direta, literal ou histórica? Como saber quando se deve seguir a letra do texto e quando procurar pelo sentido escondido por detrás da mesma?

Em resposta a essa 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 hermenêutica e semiótica:¹

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 figurado (Agustín, 1979, p. 211).²

A busca de critérios para a interpretação parecerá assim descansar, por um certo tempo, nessa regra agostiniana. O importante é que a mesma, 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 pela 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*.

Se o que estiver insinuado pelos signos de um texto não ferir a esses dois princípios básicos, 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. Agostinho dá um exemplo: Madalena lava os pés de Jesus com unguentos perfumados e os enxuga com os próprios cabelos. O relato evangélico sugere que o Filho de Deus se submeteu a um ritual pagão de iniciação sexual. É possível? Para Agostinho, certamente que não. Então, a narração deve remeter a outra coisa.

Em um e outro caso, serão sempre obtidas verdades forjadas com referência e com o aval de critérios estatuídos com base na autoridade: ou a autoridade que

advém do substrato cultural consuetudinário (os costumes) ou a autoridade das cristalizadas verdades da fé (*doctrina christiana*).

Além dessa regra geral, Agostinho discriminará outros dispositivos assessórios 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 doutrinal*: 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 nascido da confrontação de seguimentos co-presentes no interior de uma mesma narrativa. As inverossimilidades e as superficialidades apontadas por Agostinho resultam sempre de uma comparação que pressupõe um outro texto: *elas se originam sempre de um texto ausente*. É da relação com esse texto ausente que se impõe a necessidade de interpretar. Esse outro texto, presente apenas na memória do intérprete, é a chamada *doctrina christiana*. Conforme bem avalia Tzvetan Todorov, os indícios da estratégia hermenêutica da Patrística são *paradigmáticos* e não *sintagmáticos*. Por isso, essa exegese, ao fim e ao cabo, não tem necessidade de indicadores formais para decidir se um texto é interpretável ou não: a obrigação de interpretar está, de algum modo, dada de antemão (TODOROV, 1992, p. 111). Em outras palavras, o paradigma que determina os critérios para saber-se o *que*, *quando* e *como* interpretar um texto, já está dado anteriormente nos conteúdos ditados pela fé e a doutrina cristãs.

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 exagerada proliferação dos múltiplos sentidos. A nova questão que surge é a seguinte: com base em quantos sentidos tem de ser lida e interpretada a escritura?

4. Os quatro sentidos na escritura

Um olhar panorâmico sobre o que expusemos até agora delata uma primeira e ampla divisão: de um lado, procura-se por um sentido literal ou próprio; de outro, um sentido figurado, transladado, metafórico ou espiritual. Esse último sentido geralmente se confunde com o sentido alegórico, que será popularizado como sendo a própria leitura espiritual. Essa ampla divisão geral, 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, essa distinção incorporará mais duas variantes referentes ao âmbito da interpretação espiritual: a variante moral e a anagógica. Desse modo, teremos enfim aquilo que passará à tradição exegética 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 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 anagogia, para onde deves tender (De Lubac, 1961, p. 23-4).

De qualquer modo, nesse momento a formulação dos quatro sentidos da escritura, já era o resultado da premente necessidade de se estabelecer critérios racionais mais firmes e precisos para pautar a leitura e interpretação de textos. Nesse sentido, o Ano Mil da era cristã será um importante divisor de águas na produção intelectual medieval como um todo.³ Escrever no período posterior ao primeiro milênio significará, entre outras coisas, ter de se enfrentar com a tradicional *lectio historiae* (leitura da história) em crise, sobretudo pelo fato de que os tempos não se haviam consumado na passagem do primeiro milênio, conforme muitas leituras haviam prognosticado, e muitas pessoas haviam esperado ansiosamente. Também, 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 alegórica de corte escatológico-milenarista, sofrerá nesse momento crucial um certo descrédito.

Em suma, a crise da escatologia tradicional afetará decisivamente a *lectio historiae* como um todo, visto que é somente dentro de uma perspectiva escatológica que seus métodos encontravam sentido e significado. E, em particular, novamente será atingido em cheio o método alegórico, pois, a alegoria, na realidade, pretendia ser a própria verdade da história. Com a ausência de uma perspectiva histórica segura e capaz de guiar os rumos da interpretação bíblica, voltar-se-á então a reclamar que o método alegórico estava desprovido de critérios confiáveis, a partir dos quais se pudesse saber o que deveria realmente ser interpretado ou não. E destituído de critérios seguros, por esses dias, pesará sobre esse método a forte acusação de que ele pretendia tudo interpretar de forma alegórica.

Em vista desses e de outros problemas, ganhará força um movimento geral que se firma numa exigência diferente: a busca de uma maior racionalidade à Filosofia Medieval e, por conseguinte, a toda interpretação da *sacra pagina*.

5. Novos tempos, novos métodos

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 historiae*) vigente na Alta Idade Média (primeiros séculos), que tinha uma base narrativa e uma perspectiva escatológica, depois da crise e do descrédito que ela sofrerá nos tempos imediatamente posteriores ao fatídico primeiro milênio da era cristã? E, em outro sentido, também significará responder a esse desafio a partir das novas exigências advindas de outros parâmetros racionais que se impõem forçosamente no período subsequente ao primeiro milênio cristão: uma racionalidade que advém de uma nova concepção de ordem físico-natural e que se configura com base na lógica formal de corte aristotélico.

No que tange à tentativa de reconstituição dos métodos tradicionais, a partir de uma *ratio historica*, cabe, entre outros autores, a iniciativa esboçada no projeto do abade Joaquim de Fiore. No segundo caso, pensa-se sobretudo na *ratio physica*, que balisa o procedimento exegetico da Escola de Chartres; e na *ratio consequentiarum* que estará posta nos alicerces do método lógico-dedutivo da escolástica em geral.

A seguir, trataremos, de forma resumida, os três casos.

5.1. Joaquim de Fiore: romper a dura superfície da letra

Pode-se dizer que o abade Joaquim (1135-1202) é um dos mais claros exemplos de autores medievais que tentarão retomar a já desacreditada *lectio historiae*, a partir de novos critérios racionais. Tais critérios serão constituídos com base num elemento regulador básico e primordial: a idéia de Trindade como Primeiro Princípio organizador da totalidade da criação-história.

Com base nas relações trinitárias, o abade calabrês delimitará cinco variantes para o método alegórico e sete para o tipológico. A alegoria está, assim, composta pelas variantes histórica, moral, tropológica, contemplativa e anagógica. Não obstante, um aspecto do tradicional método alegórico não se verá mais reproduzido no esquema joaquimista: a oposição exclusiva, frontal e sem mediações entre o temporal e o divino, a letra e o espírito, o carnal e o espiritual. Dado que cada uma das variantes alegóricas é moldada em conformidade com a imagem das relações interpessoais da tríade divina, seria impossível ver qualquer sinal de oposição entre as figuras do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Contrariamente, haverá uma perfeita *relação* entre o mesmo-no-diverso e o diverso-no-mesmo, de acordo com o seguinte esquema: 1) história: de Pai para Filho; 2) moral: de Filho para Pai; 3) tropológica: de Pai e Filho para o Espírito; 4) contemplativa: de Filho e Espírito para Pai; 5) e anagógica: de Pai, Filho e Espírito para a criação.

A tipologia, por sua vez, estará moldada segundo os sete modos próprios de dizer-se o nome de Deus: 1) Deus-Pai, 2) Deus-Filho, 3) Deus-Espírito; 4) Deus Pai e Filho; 5) Deus-Pai e Espírito; 6) Deus-Filho e Espírito, 7) e Deus-Pai, Filho e Espírito.

É importante observar que a presença do Espírito Santo, no esquema tipológico joaquimista, afiança a postulação de mais uma era na história: a Era do Espírito. Desse modo, os tipos históricos não ficarão mais restritos ao período do Antigo e do Novo Testamento. Para Joaquim, haverá ainda um período superior, de plena liberdade espiritual, que vem sobrepujar a etapa de completa e servil obediência ao Pai, que é um «senhor terrível» (*terribilis dominus*), e a da liberdade parcial ou servidão filial do segundo estado.⁴

Em ampla medida, esse mesmo esquema triádico estará reproduzido nos passos metodológicos. As palavras contidas nas escrituras, do mesmo modo, estarão distribuídas de acordo com três momentos. São próprias ao primeiro estado as palavras históricas ou literais; ao segundo, as palavras místicas, figuradas ou simbólicas; e ao terceiro, as palavras espirituais. Assim, para o abade, se quisermos provar a doçura da noz, é necessário remover primeiro o invólucro exterior da letra, depois quebrar a casca, e, assim, em terceiro lugar, encontra-se o doce núcleo interior da letra. É tão somente através do trabalho metodológico, que consiste precisamente em romper a exterioridade dos signos lingüísticos, que se consegue abrir e contemplar o interior da letra. Chega-se, pois, à compreensão espiritual. Ele também afirma nesse sentido:

Por certo, no futuro, encontrar-se-á menos não só as palavras históricas, que são saber de terra, mas também cessarão as palavras místicas, precedentemente apresentadas por figuras e enigmas, posto que veremos a face de nosso Deus não mais através de figura alguma senão no Espírito. Com efeito, resultaremos similares a Ele próprio, como diz João (I Jo. 3,2): «sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porquanto o veremos como Ele é» (Joaquim de Fiore, 1995, p. 32-34, tradução nossa).

Não obstante, para o abade, enquanto não haja chegado o momento em que não mais se necessite das mediações dos signos (palavras, figuras e enigmas), precisa-se de um método de leitura dos mesmos. O novo método proposto é o de pôr em acordo (*concordia*) os textos dos dois testamentos. Através desse método, todos os significados dos tipos e antitipos, antes tirados de sua original dispersão mediante a ajuda dos métodos alegórico e tipológico, poderiam ser finalmente reunidos dentro de uma mesma unidade de sentido. Isto é: estariam agrupados de acordo com a própria substância ou essência (*ousia*) divina. Seriam, desse modo, reunidos segundo a mesma perspectiva com a qual a divina sabedoria os distribuiu ao longo da história. Nesse momento, os significados poderão ser agrupados numa síntese que suspende ou supera todas as dimensões geométrico - espaciais (tipologia) e de temporalidade e movimento (alegoria). Os significantes ficariam todos reduzidos a uma única, substancial e viva unidade de sentido e significado. Uma regra é básica: *dois significantes manifestam um único significado* (*Concordia*, f. 7b-c).

Assim, poder-se-á enfim descobrir que um personagem do Antigo Testamento *concorda* (isto é: significa o mesmo que) com um do Novo Testamento. Abraão, Isaac e Jacó, todos personagens do primeiro estado, são, respectivamente, iguais a Zacarias, João Batista e o homem Jesus. Nabucodonosor é Saladino. Os doze patriarcas são os doze apóstolos. Um povo corresponde a outro povo, uma cidade a outra cidade, um império a outro império. Jerusalém é a Igreja Romana, Babilônia é Roma, Samaria é Constantinopla. E, em última instância, um testamento será o mesmo que o outro testamento.

Na interpretação joaquimita, porém, sempre entrará em cena um terceiro elemento: a futura história da humanidade, que constituiria o terceiro estado do mundo. Dado que o primeiro estágio durou 42 gerações, o segundo, iniciando-se com o nascimento de Jesus, também duraria mais 42. E, por conseguinte, o terceiro estágio, relativo ao Espírito, iniciar-se-ia por volta de 1260 (isto é: 42X30), estendendo-se por mais 42 gerações. De igual modo, os personagens do terceiro estado da história, repetiriam aqueles dos dois testamentos anteriores. No entanto, essa repetição não caracterizaria um movimento de eterno retorno ou de tríplice retorno do mesmo, pois, apenas ocorre a repetição do mesmo - no - outro, isto é, a mesma substância trinitária ganha vida no período do Pai, do Filho e do Espírito.

Cabe ainda destacar que o terceiro estado não teria uma escritura literal, como a do Antigo, ou uma letra de letra, como a do Novo Testamento, mas seria escrito diretamente no espírito: seria um Evangelho Eterno.

5.2. Escola de Chartres: o exemplo das águas acima dos céus

A Escola de Chartres (ou carentense), fundada no final do século X, terá sua plena florescência no século XII. Baseados sobretudo no *Timeu* platônico, a partir do qual vão interpretar o *Gênesis*, os integrantes dessa escola seguirão uma perspectiva racional estritamente baseada nas ciências naturais, ou, mais precisamente, em uma racionalidade guiada por critérios físico-naturais (*ratio physica*). Tomaremos apenas um exemplo para ilustrar essa prática.

Com base nesse procedimento racional, alguns dos membros da Escola de Chartres tratarão um problema clássico que há muito se arrastava nas discussões medievais. Era a conhecida problemática das águas que estão acima dos céus - «*aqua quae super coelum sunt*» -, derivada do que afirmava literalmente uma passagem do Livro do Gênesis (1,6): *Faça-se um firmamento entre as águas, e separe ele umas das outras*, reforçada por um canto do Livro dos Salmos (148,4): *Louvai-o, céus dos céus*,

e vós, águas, que estais acima do firmamento.⁵

Em pleno século XII, Pedro Abelardo (1079-1142), brilhante dialético já imbuído do espírito escolástico, ao tratar dessa problemática recorrerá à velha solução dada seis séculos antes por Agostinho, a saber: era evidente que deveria existir uma região acima dos céus constituída por água, em conformidade com o que ditava *ad litteram* o texto bíblico.⁶

Contrariamente, os chartreanos dirão que Pedro Abelardo defende uma concepção extremamente voluntarista de natureza, ao entender que a solução do problema reduz-se totalmente 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, desse modo, os problemas relativos à *natura* ou à *physis* seriam solucionados a partir da explicação de que assim era a ordem do universo porque assim havia decidido uma superior vontade divina.

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; portanto, não pode haver a mínima possibilidade de que ela, a água, possa permanecer acima dele, o ar (Gregory, 1992, p. 119ss).

Ao guiar-se, desse modo, por princípios derivados de uma estrita ordem físico-natural, e não mais da letra do texto bíblico, certamente esses autores não só estarão colocando em xeque toda a prática exegética da consabida *lectio historiae*, mas também a alguns autores que já estavam com os pés bem assentados nas novas exigências de racionalidade, e que, em muitos casos, se inclinavam ante o peso da autoridade da letra do texto bíblico. Para os chartrianos, essas estratégias interpretativas pautadas na cega, arbitrária e subservente *autoritas* da *narratio ad litteram* (narração literal) não mereciam mais crédito. Em contraste, baseados nos critérios forjados na suposição de que há uma tácita ordem racional na natureza, isto é, há uma *ratio physica*, serão invalidados de antemão todos aqueles postulados que se mostram *contra rationem*. Em consonância com essa nova definição da «*opus natura*» (obra da natureza), habilita-se um novo conceito de *ratio physica* que obrigará a exegese textual a reconhecer e a respeitar os imperativos advindos das leis físico-naturais. Nesse caso específico, a exegese fica condicionada a um princípio racional exterior ao próprio texto bíblico que não advém da *doctrina christiana*. É daí que se origina o chamado «caráter profano» dos mestres de Chartres, censurado naquela mesma época por Guilherme de Saint-Tierry (m. 1148).

Aqui, claramente, o paradigma da interpretação não mais se subordina de saída aos imperativos petrificados pela fé ou pela *doctrina*, mas aos pressupostos avalizados por princípios, postulados ou razões provenientes de uma concepção de ordem físico-natural.

5.3. A escolástica: tudo está dado na superfície externa 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 todo (Cantin, 1996, p. 26ss). 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 será consolidado pela 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.*(ECO, 1989, p. 38). Por ser assim, entende-se que a escolástica em geral instará um tipo de procedimento metodológico que, tendo em sua base uma *ratio per causas lógicas* ou *ratio consequentiarum*, se orienta predominantemente pelos postulados fornecidos por uma estrita lógica formal-dedutiva.

Um dos pontos básicos assumidos pelo método dialético escolástico está posto na *disputatio*. Essa técnica só surgirá 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 historiae*. Agora, na base do ensino estará a *lectio*, porém essa palavra aqui apenas indicará a leitura e o 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 historiae*, haja vista 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 desses textos davam margem a compreensões que nem sempre iam ao encontro - ou até mesmo se chocavam - dos artigos da fé e dos bons costumes, agora a preocupação será bem outra. Em Tomás de Aquino, essa problemática parece estar invertida: o *magister* escolástico começa a sua obra maior, perguntando-se o seguinte: 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*, Tomás de Aquino encara de frente o problema do uso de metáforas na Sagrada Escritura. Ele diz aí conclusivamente: "... não há nada de necessário à fé, contido no sentido espiritual, que ela (a Escritura) não explique manifestamente, em outro lugar, no sentido literal."⁷ Quer isso dizer em outros termos: tudo aquilo que diz respeito à fé está expresso em sentido literal através dos signos gravados nas escrituras sagradas. Assim, esse 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, situado além dos significantes literais.

Para a escolástica, se se quer apreender o sentido das sacras páginas, não resta senão um único caminho seguro: cotejá-las literalmente. Não há dúvida de que, nesse 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. Essa 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*.

Sem dúvida, está preparado, desse modo, o caminho que irá afluir na nova ciência moderna. Nesse novo paradigma, cada vez mais busca-se um método que

possa apreender o objeto (no caso, um texto) da forma mais controlada possível. Isso significa dizer que a linguagem científica não deve lidar com significantes que implicam a abertura de um leque de significados. Significa dizer, sobretudo, que os elementos metafóricos, figurados, trasladados devem ser excluídos com veemência do discurso científico, dando lugar a uma linguagem unidimensional. Atualmente, a hermenêutica filosófica e a semiótica têm demonstrado ser impossível - e além disso empobrecedor, alienante e bitolador - esse sonho de uma linguagem científica perfeita, que nada mais é que o produto subsidiário de uma inalcançável consciência moderna: onicompreensiva, todo-poderosa e totalitária.

6. Ponderações finais

Parece que, realmente, na medida em que se abandona a perspectiva da *lectio historiae* medieval, há, de fato, um gradativo fechamento do horizonte de sentido e de significado, ao lado do que se conseguirá eliminar de vez o perigo de perder-se nos meandros da polissemia. Porém, junto a isso - e o que parece ser mais grave -, se perderá também a força interpretativa radicada no interior das palavras escritas e substancializadas apenas pela «palavra interior» dos sujeitos-intérpretes. A leitura acaba, com efeito, restrita ao puro jogo formal e estéril que simplesmente liga a exterioridade compacta dos signos lingüísticos. Com isso, o sujeito-leitor está, enfim, alijado da vida mais íntima que deveria fluir de toda leitura e interpretação de signos. É tal busca, aliás, que está por detrás de cada página que abrimos para vasculhar e ler efetivamente.

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

Bibliografia

AGUSTÍN. **Obras de Agustín (De doctrina christiana)**. Edición bilingüe. Madrid, BAC, 1979.

____. **De genesi contra manichaeos (I,11,17) in Obras de Agustín**. 2ª Edición bilingüe. Madrid, BAC, 1969.

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

CAVALLO, G. y CHARTIER, R. (Org.) **Historia de la lectura en el mundo Occidental**. Madrid, Taurus, 1998.

COHN, Norman. **En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media**. Trad. R. Alaix Busquets. Barcelona, Barral Editores, 1972.

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

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.

BONI, Luiz Alberto (org.). **Idade Média: a ciência e a organização dos saberes**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001, ps. 85 a 97.

DUBY, Georges. **El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia**. Trad. de Irene Agoff. Barcelona, Gedisa, 1996.

_____. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Trad. Oscar Luis Molina. Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1995.

ECO, U. **Sobre os espelhos e outros ensaios**. Trad. de Beatriz Borges. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.

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

EUCLIDES DA CUNHA. **Os sertões**. Campanha de Canudos. São Paulo, Círculo do Livro, 1983.

FALBEL, Norman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo, Perspectiva/Fapesp/Edusp, 1995, 217pp.

FOCILLON, H. **L'an mil**, Paris, 1952 (Trad. castelhana: **El año mil**, Madrid, Alianza Editorial, 1966).

FORTUNY, **De Lucreci a Ockham: perspectives de l'Edat Mitjana**. Barcelona, Antropos, 1992.

GADAMER, H. G. **Verdad y método**. II, 2ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994.

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.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. (Tit. Orig. **Einführung in die philosophische Hermeneutik**, 1991). Trad. e apresentação de Benno Dischinger, São Leopoldo, Unisinos, 1999.

JOAQUIM DE FIORE. **Concordia Novi ac Veteris Testamenti**. Venedig 1519, reedição fac-símile: Frankfurt, Minerva, 1964.

_____. **Introduzione all'Apocalisse**. Texto latino com tradução italiana de J. L. Potestà. Roma, Viela, 1995.

MARTIN, Hervé. **Mentalités médiévales**. XI-XV siècle. Paris, PUF, 1988, 516pp.

MENENDEZ PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos**. Tomo I, Madrid, BAC, 1965.

NÖTH, Winfried. **Panorama da semiótica. De Platão a Peirce**. São Paulo, Annablume, 1995.

POU I MARTY, J. M. **Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)**. (Reedição). Madrid, Colegio Cardeal Cisneros, 1991, 554pp.

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 de doutorado).

TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação. (Tit. orig. Symbolisme et interpretation)**. Trad. de Claudine Lemoine e Márgara Russoto. Caracas, Monte Avila Editores, 1992.

VERGER, J. **Il rinascimento del XII secolo**. Trad. Antonio Tombolini. Milano, Jaca Book, 1997, 135pp.

WOLFSON, H. A. **La filosofia dei Padri della Chiesa**. Vol. I, Vol. I, Milano, Paideia, 1974.

¹ Cf. por exemplo: ECO, 1991, Cap. IV: "O modo simbólico", ps. 195 a 244; *id.*, 1989, ps. 207ss; CAVALLO y CHARTIER, 1998, em especial: PARKES, M. "La Alta Edad Media", ps. 136 a 156; TODOROV, 1992, especialmente: "Una interpretación finalista: la exégesis Patrística," ps. 107ss; GADAMER, II, 1994, especialmente o capítulo 8: "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" (1977), ps. 95-118; NÖTH, 1995, ps. 34-39; GRONDIN, 1999, "Pré-história do hermenêutico", ps. 47 a 89.

² No original: "*Huic autem observationi qua cavemus figuratam locutionem, id est, translatam quasi propriam sequi, adiungenda etiam illa est, en propriam quasi figuratam velimus accipere. Demonstrandum 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*" (III,10,14).

³ Para um estudo sobre o Ano Mil, ver os clássicos: FOCILLON, 1966 ; DUBY, 1996; *id.*, 1995. Também são importantes para entender o período posterior ao primeiro milênio: COHN, 1972; BOIS, 1989; MENENDEZ PELAYO, 1991, 554pp.; VERGER, 1997, 135pp.; FALBEL, 1995, 217pp; MARTIN, 1988, 516pp.

⁴ Para Joaquim de Fiore, ver especialmente: JOAQUIM DE FIORE, 1964, 135ff. E os nossos: ROSSATTO, 2000, 555pp.; ROSSATTO, N. D. "Hermenêutica e leitura da história em Joaquim de Fiore", in: DE BONI, 2001, ps. 85-97.

⁵ 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.*"

⁶ Cf. PEDRO ABELARDO. *Expositio in Hexaemeron* (col. 56), J. P. Migne, Patrologia Latina, 178, 746); *De genesi contra manichaeos* (I,11,17), in: AGUSTÍN, 1969, p. 312. Ver também: GREGORY, 1992, p. 119ss; e *id.* *ibid.* cap. 7: "*Considérations 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, 1993, p. 52, nota 119.

⁷ 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.*"