

HERMENÊUTICA E PROFECIA: JOAQUIM DE FIORE NA LEITURA DE VATTIMO

Prof. Dr. Noeli Rossatto¹

Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil

Resumo: Em seu texto de 2002, *Dopo la cristianità*, Gianni Vattimo retoma dois aspectos principais dos ensinamentos de Joaquim de Fiore (1135-1202) que teriam paralelos no pensamento contemporâneo. O primeiro diz respeito a que a história da salvação é a história da transformação espiritual do sentido da escritura, aspecto similar ao atual decreto do fim da metafísica. O segundo sugere que Joaquim provocou uma transformação decisiva na exegese medieval ao organizar e complementar as várias teorias do sentido da escritura, semelhante àquela provocada hoje pelo pensamento pós-metafísico em termos de teoria da interpretação. Do primeiro aspecto, Vattimo deriva a proposta de uma superação histórica da cristandade pelo que ele denomina como “um cristianismo não religioso”; o segundo serve para ratificar sua própria perspectiva hermenêutica que professa o abandono do texto em nome de uma leitura espiritual, não literal ou simplesmente metafórica. De acordo com o pensamento joaquimita, pretendemos mostrar que, diferentemente do que quer Vattimo, o período histórico por Joaquim atribuído ao segundo estado do mundo, compreendido pelo cristianismo, só seria superado por um terceiro estado espiritual, e não por uma renovação do cristianismo. E que, também diferentemente do que ele propõe, a hermenêutica joaquimita não levaria a uma simples negação da letra, do texto ou da escritura em benefício de uma compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*).

Palavras chave: Joaquim de Fiore · Gianni Vattimo · Hermenêutica · Profecia · Fim da história.

Gianni Vattimo, em um texto de 2002, intitulado *Dopo la cristianità (Depois da cristandade – por um cristianismo não religioso, 2004)*, sobretudo na segunda seção da Primeira Parte: “Os ensinamentos de *Gioacchino*”, retoma a tese de que a transformação espiritual, sugerida por Joaquim de Fiore, não se limita ao que está escrito na letra do Antigo e do Novo Testamento, tampouco ao próprio anúncio de Jesus segundo o testemunho relatado na letra dos evangelhos. Para ele, o horizonte da hermenêutica joaquimita não é o tipo Jesus, nem mesmo o cristianismo ou sua igreja histórica. É neste sentido que Vattimo (2004), p. 39, assinala: “a história da salvação não é somente a história daqueles que recebem o anúncio, e sim, sobretudo, a história do anúncio”. Não obstante, acrescenta que é preciso entender agora que, com Joaquim, o anúncio não está todo contido no Verbo encarnado ou expresso

¹ E-mail: rossatto.dutra@gmail.com



como Palavra (escrita ou dita), mas se desloca gradativamente em direção a uma nova figura, a figura do Espírito.

Em um sentido amplo, o atual filósofo italiano guarda fidelidade ao seu enterrâneo, também calabrês, o abade cisterciense – e depois florense – Joaquim de Fiore. É certo que o abade, vivendo em um período que ainda se ressentia da ressaca do primeiro milênio, afiança um novo, próspero e longo estado espiritual para a humanidade, em sucessão ao estado filial e paterno. Também é certo que, de acordo com a imagem da Trindade, ele compõe todas as peças de um sistema hermenêutico que pretende pensar a história como um evento em que o Primeiro princípio se realiza plenamente na história da humanidade. Tudo isso está escrito em três de seus textos principais, que compõem a trilogia formada pelo *Psalterium decem chordarum*, dedicado especialmente ao tema da Trindade, a *Concordia Novi ac Veteris Testamento*, que expõe o sistema hermenêutico, e a *Expositio in Apocalypsis*, voltada mais para a interpretação da história com base nos textos apocalípticos das escrituras bíblicas.

Para Vattimo (2004), p. 49, no entanto, dois tópicos principais da obra joaquimita adquirem importância e atualidade. O primeiro deles em importância diz respeito a que o abade de Fiore “compreende a história da salvação como história de uma transformação ‘espiritualizante’ do sentido da Escritura (...)”. Mas o filósofo contemporâneo dá um passo adiante ao entender que a compreensão da história, pensada em termos de uma transformação espiritual, ganha atualidade ao ser comparável ao que hoje é chamado pelo pensamento pós-metafísico de história do ser como evento. É o que Vattimo (2004), p. 44, escreve a propósito, em *Depois da cristandade*: “(...) a atualidade dos ensinamentos de *Gioacchino* parece estar relacionada, portanto, à ‘descoberta’ fundamental da historicidade constitutiva da revelação, que corresponderia ao caráter eventual do ser teorizado pela filosofia pós-metafísica”.

Por sua vez, o segundo tópico está relacionado à teoria hermenêutica do abade, a qual, para Vattimo (2004), p. 41, teria provocado uma “transformação decisiva na exegese medieval da Bíblia, principalmente porque ele (Joaquim) modifica e completa as várias teorias dos múltiplos sentidos da Escritura”.

Assim, Vattimo dá importância a dois tópicos principais do pensamento joaquimita por encontrar correspondência com dois dos atuais temas da filosofia contemporânea. A teoria da história de Joaquim encontraria correspondência com as propostas hoje em voga de enfraquecimento do ser; e a teoria hermenêutica, por sua vez, corresponderia às atuais tendências interpretativas que, na busca da verdade, enveredam para o lado do gradativo abandono da letra ou do texto, dando destaque ao espírito da letra. Na sequência, avaliaremos esses dois tópicos joaquimitas, retomados por Vattimo.

Seguimos com duas hipóteses gerais a respeito da recepção dos ensinamentos de Joaquim por Vattimo.

A primeira é que, ao tratar o sistema hermenêutico joaquimita, Vattimo não leva em conta a função atribuída a cada uma das três estratégias de interpretação que o compõe, a saber: a compreensão alegórica, a tipológica e a por concórdia. Em troca, ele nivela todo o trabalho de interpretação sob a rubrica do que chama de “exegese figural” da escritura, o que o leva mais adiante a concluir de forma problemática que a compreensão espiritual joaquimita se alicerça na negação da letra ou do texto. Tal conclusão vai ao encontro da atual tese nominalista de que não se deve dar demasiado crédito ao texto (ou aos fatos), pois tudo é interpretação, tudo é narrativa. Ao contrário, entendemos que a compreensão espiritual joaquimita demarca um movimento circular que baliza a interpretação dentro de um fluxo que vai do texto ao espírito e do espírito ao texto, sem abandonar jamais o movimento que passa pelos dois arcos hermenêuticos implicados neste mesmo processo.

A comprovação desta primeira hipótese deixaria alinhavada uma segunda: que a compreensão espiritual da história, desenrolada a partir da interpretação dos três estados do mundo, cada um deles atribuído a uma das figuras trinitárias – que Vattimo associa com o anúncio pós-moderno do fim da metafísica –, culminaria com a superação do estado correspondente ao Verbo, na figura do Filho, dando lugar a um novo estado espiritual. Porém, a nosso ver, não será esta a essência da proposta defendida por Vattimo. Trataremos a segunda hipótese antes da primeira.

VATTIMO E A COMPREENSÃO ESPIRITUAL

Para mostrar que a hermenêutica joaquimita opera uma transformação na leitura medieval da escritura, similar ao atual decreto do fim da metafísica, o autor de *Depois da cristandade* lança mão de uma passagem bastante conhecida de um dos textos que compõe a trilogia principal do abade, a *Expositio in Apocalypsim*, tirada justamente de um contexto em que Joaquim trata os três estados do mundo, cada um deles associados a uma ordem de homens: respectivamente, a ordem dos casados (*ordo coniugatorum*), a dos clérigos (*ordo clericorum*) e a dos monges (*ordo monachorum*).

Lemos na passagem de Joaquim de Fiore (1964c), f. 5 b-c, citada por Vattimo (2004), p. 44:

Assim como a letra do primeiro testamento, pela sua similaridade, pertence ao Pai, e a letra do Novo Testamento ao Filho, a compreensão espiritual, que procede de ambos, pertence ao Espírito Santo.



Nesta, como noutras tantas passagens da obra de Joaquim, não é difícil encontrar a sequência que associa o Antigo e o Novo Testamento ao primeiro e segundo estado do mundo, respectivamente pertencentes ao Pai e ao Filho. E nisso não há novidade alguma em relação à tradição da exegese cristã. A novidade reside justamente em assegurar um terceiro estado histórico, associado ao Espírito, no qual passaria a vigorar uma nova compreensão espiritual (*intellectio spiritualis*), que procederia de ambos os testamentos.

É precisamente aqui, no que diz respeito ao modo como a compreensão espiritual procede (*procedit*) da letra dos dois testamentos, que reside o nosso primeiro problema apontado na apropriação que Vattimo faz da hermenêutica joaquimita. Eis a questão: a compreensão espiritual é alcançada com o simples ingresso no período atribuído ao terceiro estado ou, de outro modo, decorre do trabalho da interpretação da letra dos dois testamentos?

Descartaremos a primeira alternativa da questão, tendo em vista que a resposta positiva a ela tornaria desnecessária a própria interpretação, pois, se a compreensão espiritual seria alcançada por todos no momento em que a humanidade ingressar no terceiro estado espiritual, todos teríamos acesso imediato ao espírito da letra. Não haveria necessidade de interpretação. A segunda alternativa, no entanto, nos leva a ter de responder a outras duas indagações derivadas. A primeira consiste em saber por meio de qual estratégia hermenêutica Joaquim faz proceder (*procedit*) a compreensão espiritual da letra de ambos os testamentos? E a segunda: o que, de fato, significa compreender espiritualmente as escrituras?

Se bem entendemos o que Vattimo (2004), p. 41, escreve, a resposta à primeira questão se dá com base em afirmações do tipo: a compreensão espiritual “é a capacidade de entender os eventos narrados pela Bíblia antes e, talvez, mais fundamentalmente, como ‘figuras’ de outros eventos históricos (...)”. Não obstante, quem conhece minimamente a exegese da tradição cristã, sabe que tal procedimento diz respeito a um dos métodos contidos numa das práticas canônicas da tradição da exegese medieval, que chega até Dante, como concede o próprio Vattimo (2004), p. 41, e que consiste na interpretação dos quatro sentidos da escritura. O primeiro sentido é o literal ou histórico. Os outros três são propriamente os sentidos espirituais, a saber: o alegórico, o moral e o anagógico. E, na sequência, Vattimo também reconhece com razão que Joaquim, sem negar esses vários sentidos, os recoloca em um esquema mais compreensível; contudo, a nosso ver, ela não tem razão – ou tem apenas parcialmente – quando identifica este novo esquema com sentido histórico ao que mais adiante ele associa ao que chama de exegese figurar. Nossa divergência a respeito deste ponto reside justamente em três aspectos principais, normalmente implicados no tratamento da hermenêutica medieval em geral, e da joaquimita em particular.

O primeiro aspecto problemático consiste em diluir, sob o mesmo nome, as práticas metodológicas assinaladas pelas compreensões alegórica e tipológica. Joaquim é bem claro ao distinguir e fazer diferente uso da compreensão alegórica (*intellectus alegoricus*), proveniente da Escola de Alexandria, e da compreensão tipológica (*intellectus typologicus*), herdada da Escola de Antioquia. Também é muito claro ao readaptar a seus propósitos e introduzir assim modificações fundamentais nestas duas estratégias de interpretação do texto bíblico, como veremos adiante. Se entendermos estes dois procedimentos como sinônimos, como quer Vattimo e alguns estudiosos atuais da exegese cristã, como é o caso de Young (1977), tudo vai ficar nivelado sob a denominação da exegese figural das escrituras. Isso é o que Vattimo (2004), p. 41, parece fazer ao dizer que “*Gioacchino* acredita que seja igualmente possível, com o seu método, profetizar em um sentido mais estrito, prevendo eventos futuros da história da salvação com base na exegese figural dos fatos passados desta mesma história”.

Da perspectiva joaquimita, permanece a pergunta: a exegese figural evocada por Vattimo diz respeito ao método alegórico ou ao tipológico de Joaquim? E como distinguir essas duas práticas no interior da proposta joaquimita?

O segundo aspecto problemático consiste em subsumir ou não distinguir suficientemente essas duas estratégias metodológicas de uma terceira, a por concórdia, que é o método propriamente criado por Joaquim para alcançar a compreensão espiritual mais avançada das escrituras. O terceiro aspecto, que deriva desses dois anteriores, está relacionado ao significado atribuído por Joaquim aos termos ‘literal’ e ‘histórico’, que igualmente podem remeter tanto à letra dos textos bíblicos como aos acontecimentos históricos. No entanto, como veremos, é significativo – e também decisivo – que Joaquim distinga três diferentes camadas no acesso à letra (*littera*) ou ao verbo (*verbum*), a saber: em primeiro, a superfície da letra (*superficiem litterae*) ou as palavras históricas (*verba historica*); depois, as palavras místicas (*verba mística*), escrita por figuras e enigmas; e em terceiro, as palavras espirituais (*in spiritus*).

A COMPREENSÃO ESPIRITUAL EM JOAQUIM

Para entendermos a complexidade do problema desde a perspectiva joaquimita, é preciso ter em vista, ainda que de maneira sumária, a sua proposta metodológica em termos da compreensão alegórica e da tipológica. Do mesmo modo que a teoria da história, a hermenêutica joaquimita está aquilatada de acordo com a contemplação da imagem (*imago*) da Trindade, exposta em todos os seus detalhes no *Psalterium decem chordarum*, de 1187, e assim definida por esta lapidar fórmula dinâmica e circular: três são um e um (são) três (*tres sunt unum et unum tres*).



Não é exagero dizer que daí se deriva e articula simetricamente todos os elementos constitutivos de sua compreensão espiritual da escritura e da própria história.

Assim, seu sistema hermenêutico está composto por três principais estratégias de interpretação, a saber: a alegórica, a tipológica e a por concórdia. O desmedido e desacreditado uso da compreensão alegórica da tradição, que levava a tudo interpretar em sentido figurado, será agora limitado de acordo com as cinco relações trinitárias. Quatro delas dizem respeito à vida interior (*ab intra*) da Trindade divina, a saber: do Pai para o Filho (A-B); do Filho para o Pai (B-A); do Pai e do Filho para o Espírito (AB-C); e do Filho e do Espírito para o Pai (BC-A). A quinta relação é exterior (*ad extra*), em que o Pai, o Filho e o Espírito se comunicam com o mundo criado (ABC-D). As cinco relações divinas servirão de critério para a interpretação dos cinco sentidos alegóricos, a saber: 1) o sentido histórico, 2) o moral, 3) o tropológico, 4) o contemplativo e 5) o anagógico.

A compreensão tipológica seguirá outro padrão trinitário: são os sete modos próprios de enunciar a Trindade de Deus *qua* Deus. Os sete sentidos tipológicos estão assim constituídos de acordo com a imagem trinitária: 1) como Deus-Pai (A); 2) Deus-Filho (B); 3) Deus-Espírito (C); 4) Deus-Pai e Filho (AB); 5) Deus-Pai e Espírito (AC); 6) Deus-Filho e Espírito (BC); 7) Deus-Pai, Filho e Espírito (ABC).

Em Joaquim, a tipologia, retomada da Escola de Antioquia, não sem antes passar pelo crivo da Escola Monástica medieval, continuará sendo utilizada para a significação das figuras e dos eventos históricos, segundo a lógica do anúncio e da realização. Porém, para atender suas expectativas, ele introduz uma novidade que possibilita tratar a leitura da história como um texto escrito pelos eventos posteriores ao acontecimento marcado pelo tipo-chave Jesus. Diferentemente da tipologia restrita a uma relação binária entre o Antigo e Novo Testamento, este método agora servirá para hierarquizar os significantes (personagens e eventos), segundo o significado obtido pela lógica do anúncio e da realização, no decorrer de três estados (*status*) do mundo. Por exemplo: Adão, personagem do primeiro estado, significa (*significat*) de forma mais elevada o personagem Jesus, do segundo estado; e este último prefiguraria um personagem de mais elevado significado do terceiro estado espiritual.

Deste modo, ao refazer a alegoria e a tipologia, Joaquim pretende estar habilitado não apenas para ler e interpretar o Antigo Testamento como anúncio do Novo, senão para também ler e interpretar esses dois testamentos como anúncio de um terceiro testamento espiritual. É o chamado Evangelho do Espírito ou Evangelho eterno, um dos temas controversos da literatura joaquimita, mais de uma vez posto na mira das condenações eclesiásticas, como é o caso daquela relatada no Protocolo de Anagni de 1255-56.

Porém, em suma, para o que pretendemos aqui é suficiente dizer que a nova compreensão espiritual, como Evangelho eterno, que viria em sua maior plenitude

no decorrer do terceiro estado, brota da letra dos dois testamentos. Ou seja: em momento algum prescinde dos textos bíblicos ou da análise dos eventos da história efetiva; ao contrário, se sustenta na compreensão espiritual dos mesmos.

De qualquer modo, em termos metodológicos, a principal novidade trazida por Joaquim de Fiore não reside apenas na reapropriação e reformulação da alegoria e da tipologia, mas na proposta de um novo método, o método por concórdia.

A concórdia, por sua vez, como terceira estratégia do sistema hermenêutico, traz a marca mais própria do pensamento joaquimita. É o método que possibilita alcançar o mais alto grau da compreensão espiritual da escritura divina. O método por concórdia está assim definido por Joaquim de Fiore (1964a), f. 7 b-c:

Por concórdia, entendemos mais propriamente a similitude entre iguais proporções que se estabelecem com o Novo e o Antigo Testamento. E digo iguais quanto ao número (*aeque dico quo ad numerum*), não quanto à dignidade (*dignitas*). Assim, um personagem corresponde a outro personagem, uma ordem à outra ordem e uma guerra a outra guerra; e esta paridade é tal como se um (personagem) olhasse na face do outro. Por exemplo, são correspondentes Abraão e Zacarias, Sara e Isabel, Isaac e João Batista, o homem Jesus e Jacó, os doze Patriarcas e o mesmo número de Apóstolos, e outros tantos similares. E tudo o que ocorre nestes casos não é alcançado mediante o sentido alegórico, senão pela concórdia entre os dois testamentos, pois de ambos resulta uma única compreensão espiritual.

Se, nas mãos de Joaquim, a alegoria e a tipologia unificam a multiplicidade dos significantes literais (personagens e eventos) de acordo com cinco e sete variantes de significados, a concórdia, por sua vez, possibilitará dar um passo diferente na compreensão espiritual. De outro modo, ela permite, com base no protótipo da *substantia* divina, alcançar a unidade plena desses diferentes significantes, já significados parcialmente pelo uso da alegoria e da tipologia. Por isso, a regra básica da concórdia de Joaquim de Fiore (1964a), f. 7 b-c, é a seguinte: “dois significantes manifestam um único significado (*duo igitur significantia sunt unum significatum*)”. Não há mais, com efeito, a busca da relação entre anúncio e realização de duas letras testamentárias (ou mesmo de eventos históricos), pois isso competia à tipologia. O que importa doravante é a observação da repetição de um mesmo significado padrão sob dois (ou três) significantes perfeitamente equiparáveis, e não hierarquizados. A equiparação agora resulta da igualdade por proporção numérica (*aequa ad numerum*) no quadro geral da história, e não pelas qualidades morais individuais que possibilitavam à alegoria dar maior ou menor dignidade (*dignitas*) aos personagens ou eventos acontecidos, por exemplo, ao relacionar a liberdade com a escravidão, a afecção carnal com a espiritual, a justiça com a injustiça.

Ou em relação à tipologia, para Joaquim de Fiore (1964a), f. 31c, se antes, por exemplo, Abraão, Isaac e Jacó, personagens do primeiro estado, encontravam



um significado mais elevado nas figuras do segundo estado, respectivamente, Zacarias, João Batista e Jesus; pela concórdia, cada um deles, como significante, terá o mesmo significado (*idipsum significat*) que o outro. É preciso entender que o significado não mais se deriva das diferentes relações (*relatio*) dos tipos entre si, dada pela alegoria; ou mesmo dos modos próprios de enunciar cada uma das figuras trinitárias, segundo a tipologia. A obtenção do significado, pelo método por concórdia, segue como protótipo a unidade substancial da Trindade divina. Não segue a tríade (três), mas a unidade dos três (*unum sunt*) da fórmula.

NÃO MAIS O TEXTO: *SOLO SPIRITUS*

Com base nas considerações que acabamos de fazer a respeito do sistema hermenêutico joaquimita, pontuaremos na sequência três observações críticas a propósito daquilo que identificamos em Vattimo como sendo uma tendência geral a interpretar tudo alegoricamente. Tendência que, aliás, já se encontrava na alegoria alexandrina que buscava tudo interpretar de forma espiritual, superada pela hermenêutica joaquimita. Em Vattimo, a oposição entre letra e espírito acaba por sublinhar excessivamente o ‘espírito da revelação’, o que, em troca, provoca o esquecimento do texto.

Vejamos, como exemplo, a seguinte afirmação de Vattimo (2004), p. 45:

Os sinais de aproximação da terceira idade, que hoje chamamos de época do fim da metafísica, obviamente não são para nós os mesmos de que falava Joaquim. Todavia, no que tange ao significado fundamental da idade do Espírito – não mais o texto e sim o espírito da revelação (...) – a obra de Joaquim ainda nos serve de guia (...).

Sublinhemos as palavras de Vattimo: “não mais o texto, e sim o espírito de revelação” Nossa questão: será este, de fato, o significado da compreensão espiritual trazida por Joaquim?

Se tomarmos a relação entre texto e espírito ou letra e espírito como uma relação de oposição exclusiva (“não mais (...) e sim”), tal como indica a citação acima, parece que não é esse o tipo de compreensão espiritual defendido por Joaquim. A nosso ver, a compreensão espiritual joaquimita não parte da oposição exclusiva entre letra e espírito; tampouco dispensa o árduo trabalho com o texto no final do processo de compreensão, o que seria atribuir a Joaquim uma espécie de inversão da hermenêutica reformada, em que o *solo littera* se transforma em *solo spiritus*. Mas, de outro modo, não poderá ser tomada simplesmente, como às vezes insinua Vattimo (2004), p. 42ss, como uma interpretação ‘objetivista’, ‘realista’ ou ‘rigorista’.

A primeira observação crítica é a respeito de que Vattimo, apesar de reconhecer acertadamente que a hermenêutica joaquimita conduz à compreensão espiritual da escritura, tal compreensão é tomada apenas nos termos gerais e ambíguos do sentido figurado. Não se sabe, com efeito, como já mostramos antes, se este sentido evocado pelo filósofo contemporâneo diz respeito ao método alegórico, tipológico ou por concórdia de Joaquim. No entanto, se associarmos a exegese figural a qualquer um desses três métodos integrantes do sistema hermenêutico joaquimita, não encontraremos a tácita oposição entre letra e espírito. Nenhuma das cinco variantes alegóricas ou das sete tipológicas remete à rejeição da letra. Ao contrário, indicam um movimento que vai de uma compreensão parcial para uma mais totalizante da letra. Prova visível disso é a quinta e última variante alegórica, a anagogia, alcançada apenas no momento em que se contempla a totalidade da vida futura (*tota vita futura*), em contraste com a parcialidade das variantes anteriores. E a mesma lógica vale para a compreensão tipológica.

Eis nossa segunda observação crítica. De igual modo, a sétima e última variante tipológica, em Joaquim de Fiore (1964a), f. 61 a-b, associada por similitude ao conjunto formado pelas três pessoas trinitárias, sempre remeterá à contemplação de tipos totalizantes, como por exemplo, todos (*omnibus*) os prelados ou toda (*tota*) a Igreja, de algum dos estados do mundo.

Nos dois casos, a nosso ver, a letra só é letal e prejudicial quando vista desde sua parcialidade, pois isso caracterizaria um conhecimento que traz ainda a marca do primeiro e segundo estados, e não do estado espiritual. A compreensão espiritual do texto (e da própria história) leva a uma contemplação da totalidade e a uma superação do próprio conhecimento mediado pela exterioridade da letra, próprio ao primeiro estado, ou pelas figuras e enigmas, do segundo. Assim, se há uma oposição não é entre texto e espírito, mas entre uma leitura parcial e outra totalizante. Ou melhor, entre aqueles que não conseguem sair da superfície sem vida da letra e os que a vivificam pela interpretação. Por isso, Joaquim de Fiore (1964a), f. 61a, tem o cuidado de avisar que na *Concordia* os cinco sentidos alegóricos “procedem do invólucro da letra (*cortice litterae procedent*)”; e que ele assim entende o Apóstolo Paulo quando diz: *littera occidit, spiritus autem vivificat* (II Cor 3,6). Ou seja: o que mata não é a letra em si, mas a letra tomada em sua exterioridade; e a compreensão espiritual consiste em remover as várias camadas que encobrem a verdadeira essência da letra. Conforme ainda afirma Joaquim de Fiore (1964c), f. 26b, em outra oportunidade, falando a respeito das sete variantes tipológicas, com base na mesma passagem do Apóstolo Paulo: “é a superfície da letra que mata, o espírito vive e vivifica a compreensão (*superficiem litterae quae occidit, spiritus vivit et vivificat intellectus*).” Ao que acresce Joaquim (1964c), f. 26b: “Portanto, é um dom não compreender segundo a superfície da letra que mata, afim de estabelecer



o (sentido) espiritual que vive e vivifica a compreensão (Donnum est ergo aliquid nescire secundum superficiem litterae que occidit: ut statuatur spiritalis qui vivit et vivificat intellectus)”.

A terceira observação crítica nos coloca âmagô do método por concórdia. Se Vattimo, por um lado, peca por excesso ao assumir os ensinamentos joaquimitas no que toca à compreensão espiritual; de outro, não será diferente ao encontrar em Joaquim um desmedido literalismo. A respeito deste último aspecto, Vattimo (2004), p. 42, não deixa dúvidas ao censurar duramente o abade a propósito do alcance da profecia em sua hermenêutica: “Não iremos evocar este aspecto de sua teologia aqui, pois, além do risco de nos fazer precipitar no nível das predições de Nostradamus, ele ainda peca por um rigor textual que contradiz, antes de tudo, a ideia mesma de idade do Espírito tal como foi formulada pelo próprio autor”.

Como pode a hermenêutica joaquimita contradizer a si própria? Não vamos entrar no mérito dos prognósticos conferidos às quadras de Nostradamus, pois este tipo de profecia de tom renascentista, remanescente da magia natural e das práticas cabalísticas em voga, é bem diferente daquele praticado no século XII. Em Joaquim, como é próprio de sua época, os prognósticos de acontecimentos futuros nascem de uma cuidadosa leitura dos textos bíblicos, o que faz com que a profecia resulte igualmente de uma exposição criteriosa da escritura, e não da proclamação de oráculos misteriosos.

O que nos interessa aqui é avaliar o aspecto referente ao ‘rigorismo realístico’ encontrado por Vattimo nos ensinamentos de Joaquim. Na realidade, o aspecto textual, literal, ‘realístico’ ou ‘objetivo’, como quer o filósofo contemporâneo, não é só o ponto de partida da alegoria e da tipologia, como também será conservado por Joaquim a um nível mais alto da compreensão espiritual, pelo método por concórdia. Como ponto de partida metodológico, a compreensão alegórica e a tipológica percorrem diferentes caminhos que levam de igual modo à compreensão espiritual na medida em que permitem sair da superfície da letra e alcançar uma contemplação mais totalizante, como já vimos. Em um nível ainda mais elevado da contemplação espiritual, a concórdia, emulando a *substantia* divina, possibilita abrir o véu da letra e ver finalmente a sua essência desde uma posição superior. É assim que, por exemplo, Joaquim encontra coragem para abrir os sete selos, velados no *Apocalipse* de João, com base no apocalipse de Daniel, já abertos e relatados com palavras históricas (*verba historica*) no Antigo Testamento.

Talvez o problema resida mais nos prejuízos da hermenêutica contemporânea carregados por Vattimo, que propriamente na compreensão espiritual joaquimita. É certa hermenêutica seguida por ele, e não Joaquim, que busca alcançar a verdade sem ter de passar pela mediação do texto e pela utilização de qualquer método de interpretação.

De qualquer modo, em Joaquim, a compreensão espiritual não leva ao simples e imediato abandono da letra. Ao contrário, este modo mais elevado de compreensão apenas é alcançado mediante o aprofundamento na letra, através da interpretação adequada dos diferentes modos em que ela se apresenta, de acordo com a sua distribuição nos três estados do mundo. Como diz Joaquim de Fiore (1995), p. 28: no que é próprio ao primeiro estado, a letra aparece na forma de “palavras históricas (*verba historica*), que são saber de terra”; e ao segundo, como “palavras místicas (*verba mistica*), precedentemente apresentadas por figuras e enigmas”, pois, as palavras só cessarão no momento em que estivermos de posse da compreensão espiritual, em que “veremos a face de nosso Deus não mais através de figura alguma senão no espírito. Com efeito, seremos 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”.

No entanto, para que alcancemos a plena compreensão espiritual é necessário remover as diferentes camadas da letra. Como afirma Joaquim de Fiore (1995), pp. 33-34, de forma sintética:

Si ad nucis dulcedinem pervenire volumus, primo necesse est, ut exterior amoveatur cortex, secundo testa, et ita tertio loco perveniatur ad nucleum (Se quisermos provar a doçura da noz, primeiro é necessário remover o invólucro, depois a casca, a fim de chegar, em terceiro lugar, ao seu núcleo).

A compreensão espiritual obtida através do método por concórdia diz respeito a este terceiro grau da letra em que se chega ao seu núcleo. A concórdia coroa o movimento interpretativo que, para Joaquim de Fiore (1964c), f. 39b, sai do “invólucro evidente” (*cortex evidens*) da letra para chegar à sua “oculta medula” (*occulta medulla*). No entanto, este movimento não provém da simples negação da letra. O que pode ocorrer é que a letra já esteja consumada de acordo com o avanço dos estados da história. Contudo, de igual modo, o ingresso no terceiro e último estado do mundo não implica a negação exclusiva dos dois anteriores, pois, se assim fosse, teríamos de admitir uma luta interna entre as três figuras trinitárias em que uma excluiria a outra ao final, o que seria absurdo.

Isso nos leva ao segundo tópico apontado inicialmente, que diz respeito à apropriação da teoria da história de Joaquim por Vattimo.

JOAQUIM: DEPOIS DA CRISTANDEADE OU DO CRISTIANISMO?

Vattimo sustenta a argumentação de que a teoria da história de Joaquim, ao visar o enfraquecimento da letra e reabilitação do espírito da revelação, tem um procedimento similar ao do pensamento pós-metafísico. Para tanto, ele se vale de



algumas passagens das três grandes obras do abade, que dão destaque à composição da história por três estados e ao papel atribuído especialmente ao terceiro estado.

Uma das passagens que Vattimo (2004), p. 43, destaca, em primeira ordem, vem da *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* de Joaquim de Fiore (1964a), f. 112 a-b:

Três são os estados do mundo que as páginas sagradas nos prospectam. O primeiro estado é aquele em que vivíamos sujeitos à lei; o segundo, aquele em que vivemos sob a graça; o terceiro, que está próximo, é aquele no qual viveremos em um mais pleno estado de graça. (...). O primeiro transcorreu na escravidão, o segundo na servidão filial, o terceiro na liberdade. (...). O primeiro é marcado pelo temor, o segundo na fé, o terceiro na caridade. O primeiro estado é o dos servos, o segundo dos livres, o terceiro dos amigos.

Esta passagem, bastante conhecida também, mostra de maneira clara a articulação dos três estados com as três pessoas da Trindade. O período que traz as propriedades paternas está pintado com cores bastante escuras, pois a humanidade vivera sob o véu da letra e a lei do Antigo Testamento, tendo como consequência a escravidão e o temor. O segundo estado que pertence ao Filho e tem como protagonista a ordem clerical, estava em curso por aqueles dias em que Joaquim escrevia sua obra. É um estado em que se vive sob a graça, a obediência filial, a fé e certa liberdade. Porém, este estado ainda está muito aquém daquele que viria em breve, o estado espiritual, para ser vivido segundo a plenitude da graça, da liberdade e da caridade.

Vattimo (2004), p. 43, sublinha acertadamente que o terceiro estado não estava em plena vigência por aqueles dias, pois fora apenas anunciado, profetizado como iminente, com base nas “correspondências figurais”. Contudo, apesar disso, este estado teria se iniciado com Bento de Nursia (ou São Bento), o fundador das ordens monásticas no Ocidente. Aqui se deve ter presente que Joaquim contempla um tríplice movimento no interior de cada estado, a saber, um início ou germinação, uma frutificação e uma consumação. Devemos entender, então, que o estado espiritual, iniciado em São Bento, frutificaria em breve, e se consumaria com o final dos tempos. Se quisermos ser mais precisos, cada estado era dividido por três conjuntos de vinte e uma gerações de trinta anos cada. A cada dois conjuntos de vinte e uma gerações (42x30), encontramos o número 1260. Não é por acaso que o ano 1260 será assinalado pelos franciscanos espirituais como um ano decisivo, pois marcaria o momento em que a ordem clerical perderia o protagonismo para a ordem monástica, o que está nas raízes do conflito entre os clérigos e as ordens religiosas no final do século XIII.

Não obstante, para Vattimo (2004), p. 44, o importante neste momento é realçar que “a atualidade dos ensinamentos de *Gioacchino* parece estar relacionada, portanto, à descoberta fundamental da historicidade constitutiva da revelação, que corresponderia ao caráter eventual do ser teorizado pela filosofia pós-metafísica”.

Contudo, é ainda no marco da teoria joaquimita dos três estados que Vattimo pretende recolocar a discussão do decreto da morte de Deus no próprio curso evolutivo da história do cristianismo.

Assim, Vattimo (2004), pp. 52-54, observa que quer se distanciar de algumas posições atuais que, seja pela influência de E. Lévinas ou de J. Derrida, concebem a Deus como uma “abertura ao totalmente Outro”; o que, a seu juízo, não passaria de um retrocesso à “teologia da primeira idade” joaquimita, ao “Deus do Antigo Testamento” judaico, ao “velho Deus da metafísica” dos filósofos ou ao primitivo “Deus ‘violento’ das religiões naturais”.

Contra a avaliação do processo de secularização que almeja retornar ao modelo dos antigos deuses, distantes, opressores e violentos, que, com certeza, trazem as marcas do Deus-Pai do primeiro estado, Vattimo propõe a volta ao Deus-Filho do segundo estado e também (o que para nós não é tão claro) ao Deus-Espírito do terceiro. Não pretendemos nos deter no mérito da leitura crítica que o pensador italiano faz do processo de secularização; tampouco ao que ele considera um ‘salto’ ou ‘reviravolta’ de alguns autores contemporâneos em direção ao Deus antigo, arcaico, totalmente Outro. Vamos nos centrar apenas na intenção declarada de Vattimo (2004), p. 53, de retomar a secularização, como ideia de “(...) cumprimento de uma história da salvação que foi guiada, desde o início, pelo fio condutor da morte de Deus – isto é, da dissolução do sacro, da liquidação da transcendência (...)”, à luz dos *ensinamentos de Gioacchino*. É nesse sentido preciso que faremos uma observação final.

Se bem entendemos, o pensador italiano, no fim das contas, propõe a retomada de uma forma cristianismo encarnado como alternativa e contraponto ao Deus metafísico dos filósofos, arcaico das religiões naturais e bíblico do Antigo Testamento. Não obstante, é preciso ter presente que, no esquema joaquimita dos três estados, o cristianismo, como estado do Filho, teria seu cumprimento nas últimas gerações do século XIII, dando lugar a um novo e mais elevado terceiro estado espiritual. Dessa forma, parece-nos que, se o filósofo italiano pretende ser fiel aos ensinamentos de Joaquim, em um sentido deveria sugerir a própria consumação do cristianismo como uma etapa final da metafísica; e, em outro, propor em seu lugar a renovada era espiritual joaquimita, de acordo com uma perspectiva pós-metafísica. Ao contrário, sua proposta, como sugere o próprio título do livro *Depois da cristandade*, aponta para a substituição do que ele concebe por ‘cristandade’ pelo que passa a entender por ‘cristianismo’. Nesse aspecto, o subtítulo de seu livro também reitera esta mesma ideia ao qualificar o cristianismo proposto por Vattimo como *un cristanesimo non religioso*.

A pergunta decisiva é: precisaria dos ensinamentos de Joaquim para trocar uma forma de cristianismo por outra?



Parece que não é preciso. Se há alguma novidade no pensamento joaquimita é justamente o aspecto relativo à superação do estado filial pelo estado espiritual. E isso, sim, a nosso ver, precisaria ser mantido. Apesar de Vattimo reconhecer que a novidade joaquimita reside na garantia de um mais avançado estado espiritual, e de relacioná-lo com o final da metafísica e o período pós-metafísico, na hora decisiva ele parece retroceder em direção a uma forma de vida anterior, própria ao segundo estado do mundo.

É necessário dar um passo mais nesta discussão. Em termos filosóficos, Vattimo parece sugerir, ao final, a superação do *verbum* do segundo estado pelas interpretações dos *verba*, o que não é tão distinto de outras propostas da hermenêutica contemporânea, como a de reconstrução do sentido de Paul Ricoeur, por exemplo. Mas estaria aí contido tudo o que Joaquim propõe com a noção de espírito? A nosso ver, Vattimo não se arrisca a dar o passo decisivo em direção à superação do verbo pelo espírito.

BIBLIOGRAFIA

- Buonaiuti, E. (1931). *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. Roma, Itália: Meridionale Editrice.
- De Lubac, H. (1979). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Tomo I – de Joachim à Schelling. Paris, França: Lethielleux.
- De Lubac, H. (1981). *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Tomo II – de Saint Simon à nous jours. Paris, França: Lethielleux.
- De Lubac, H. (1961). *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Seconde partie. Paris, França: Aubier.
- Joaquim de Fiore. (1964a). *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Frankfurt, Alemanha: Minerva.
- Joaquim de Fiore. (1964b). *Psalterium decem chordarum*. Frankfurt, Alemanha: Minerva.
- Joaquim de Fiore. (1964c). *Expositio in Apocalypsim (com Liber introductorius in Apocalipsis)*. Frankfurt, Alemanha: Minerva.
- Joaquim de Fiore. (1986). *Enchiridion super Apocalypsim*. Edward Kilian Burger (ed.). Toronto-Ontário, Canadá: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Joaquim de Fiore. (1995). *Introduzione all'Apocalisse (Prephacio super Apocalipsis)*. (Edição bilingue com tradução italiana de Gian Luca Potestà). Roma, Itália: Viella.
- Joaquim de Fiore. (2002). *Introdução ao Apocalipse (Prephacio super Apocalipsis)*. (Tradução ao português e notas de N. D. Rossatto). *Veritas*, 3 (47), pp. 453-471.



- Mottu, H. (1997). *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel, Suíça-Paris, França: Delachaux & Niestlé.
- Rossatto, N.D. (2004). *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre, Brasil: Edipucrs.
- Rossatto, N.D. (2011). *La hermenéutica medieval. Un estudio desde Joaquín de Fiore*. Saarbrücken, Alemanha: Lap Lambert-Editorial Académico Española.
- Rossatto, N.D., Maraschin, L. & Nascimento, C. R. (2010). “Evangelho eterno: a hermenêutica condenada (com tradução portuguesa do Protocolo da Comissão de Anagni de 1255)”. *Filosofia Unisinos*, 3 (11), pp. 298-339.
- Vattimo, G. (2004). *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro-São Paulo, Brasil: Editora Record.
- Verardi, L. (1992). *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. (Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle: Protocol der Commission zu Anagni – Anno 1255). Cosenza, Itália: Orizzonti Meridionali.
- Young, F. (1977). *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*. Cambridge: Cambridge University of Press.