



Luis Alberto De Boni

Boaventura

Filósofo, teólogo e místico

U. PORTO

Faculdade de Letras
Universidade do Porto



Boaventura se encontra em uma posição difícil, quando se procura situá-lo no panorama da Escolástica. Ao serem retomados os estudos medievais em fins do século XIX e inícios do século XX, o interesse centralizou-se em Tomás de Aquino, apontado pelo Papa Leão XIII como modelo de pensador cristão e como fonte onde os católicos deveriam abeberar-se em seus conhecimentos filosóficos e teológicos. Foi principalmente ao redor do Aquinate que a Neo-escolástica se desenvolveu, em grande parte num esforço para opor-se ao pensamento moderno que, desde o Renascimento, passando por Descartes, Kant e Hegel, abandonara os cânones medievais. Escolástica e pensamento cristão tornaram-se quase sinônimos de Tomás de Aquino, cuja síntese magnífica, sempre suscetível de novas leituras, parecia eclipsar a dos demais luminares de sua época. E, de uma forma ou de outra, o Doutor Angélico era tomado não só como o mais genuíno e mais importante pensador de seu tempo, mas também como parâmetro de ortodoxia, pelo qual todos os escolásticos deviam ser avaliados.



 *editora fi*
www.editorafi.org





oventura



Luis Alberto De Boni

Boaventura

*Filósofo,
teólogo
e místico*



U. PORTO
Faculdade de Letras
Universidade do Porto

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Revisão do autor



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

De Boni, Luis Alberto.

Boaventura: filósofo, teólogo e místico. [recurso eletrônico] / Luis Alberto De Boni -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. 268 p.

ISBN - 978-85-5696-008-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. São Boaventura. 2. Escolástica. 3. Doutor Seráfico. 4. Filosofia Medieval. 5. Teologia. I. Título.

CDD-198

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia escolástica 198

Aos meus orientandos

Fernando Casses Trindade (*in memoriam*)

Primeiro a defender dissertação de Mestrado em Filosofia na PUCRS.

Suzana Albornoz Stein

Primeira a defender dissertação de Mestrado em Filosofia na UFRGS.

José Nedel

Primeiro aluno do Curso a defender tese de Doutorado em Filosofia na PUCRS.

Introdução - 11

I - 15

Boaventura: vida, obra e pensamento 15

II - 74

*Noção, classificação e unidade da ciência em
São Boaventura*

III - 107

As virtudes cardeais em São Boaventura

IV - 132

Para ler o Itinerarium Mentis in Deum

V - 173

A educação em São Boaventura

VI - 194

*Boaventura e Duns Scotus:
variações no pensamento franciscano sobre a natureza*

VII - 237

O filósofo São Boaventura

Índice Onomástico - 261

Introdução

Conheci São Boaventura há muito tempo. Nos anos de seminário menor ouvia seguidamente falar a respeito dele. Depois, cursei meus últimos anos de ensino médio em Marau, no Convento São Boaventura e lá a História da Ordem Franciscana se tornou familiar para mim. Os anos foram passando: cursei Teologia em Porto Alegre; seguiu-se depois o doutorado em Münster, na Alemanha. Ao voltar para o Brasil, solicitei laicização, mas sempre mantive relações com os freis Capuchinhos, devido principalmente a Frei Rovílio Costa.

Certa vez, em uma conversa entre o Frei, o Padre Johan Konings e eu, entramos no assunto de publicação de obras importantes e o Padre Konings sugeriu que se providenciasse uma nova edição da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Conversa vai, conversa vem e acabamos concordando que a publicação dessa obra seria importante para a cultura brasileira. Frei Rovílio contactou, em São Paulo, o Prof. Alexandre Correa, autor da tradução, o qual com muita alegria concedeu permissão e cedeu os direitos. E eu fiquei encarregado de fazer a revisão do texto tanto o português como o latino. O trabalho não foi fácil, pois havia muitos erros tipográficos e por vezes também faltavam linhas e até mesmo parágrafos. Mas a funcionária Diva Duque mostrou sua competência: coube a ela recortar as páginas da edição antiga, que era de tamanho pequeno, tendo o português no alto e o latim em baixo e colocar os textos um ao lado do outro, em páginas de 30 x 19 cm. Para tanto eram necessários dois exemplares da edição antiga; e um terceiro exemplar fornecia palavras e letras para as correções. Quando faltavam frases ou parágrafos um funcionário da Grafosul (que imprimiu a obra) digitava o texto. Em 1980 foi lançado pelas editoras EST, Sulina e

Educs o primeiro volume e, no ano seguinte, o décimo primeiro e último. Foi um sucesso: dos dois mil exemplares de cada volume, mais de mil foram vendidos nos dois primeiros anos.

Isso entusiasmou Frei Rovílio, que um belo dia perguntou-me qual seria o próximo autor medieval poderíamos traduzir, e eu observei que São Boaventura era digno de uma publicação. Fizemos então um levantamento do que estava publicado no Brasil, e constatamos que a Editora Vozes, de Petrópolis, há algumas décadas, havia lançado várias traduções de textos bonaventurianos feitas por Frei Saturnino Schneider. A Editora cedeu gentilmente os direitos e eu examinei o que mais poderia ser traduzido. O trabalho foi ingente, pois tive que traduzir três textos (*Brevilóquio*, *Redução das ciências à Teologia*, *Cristo único mestre de todos*); fiz a revisão e algumas alterações no *Itinerário da mente para Deus*, (anteriormente traduzido por J. Jerkovic), e fiz a revisão e complementação dos textos traduzidos por Frei Saturnino. O importante agora era digitar todos os textos da língua portuguesa, o que foi feito na Educs. Depois fiz a revisão deles. E aí vinha a parte mais difícil: na montagem da obra, tal como na *Suma Teológica*, o texto latino acompanhava o texto português. Para tanto foi preciso fazer cópia Xerox das partes correspondentes da edição crítica feita pelos franciscanos de Quaracchi e, depois, ir indicando para a Diva Duque a correspondência com a coluna da língua portuguesa. Foram cortadas as notas de rodapé meramente técnicas da edição crítica e foi reordenado o número das notas, que iniciavam de '1' em cada página.

Assim como havia feito uma Apresentação para a *Suma Teológica*, escrevi também a apresentação para *São Boaventura: Obras Escolhidas*. Para tanto, porém, não havia muita bibliografia sobre o autor no convento dos Capuchinhos de Porto Alegre e nem no dos Franciscanos. Por isso, para redigir esta Apresentação aproveitei um Pós-

Doutorado no Thomas Institut, de Colônia (Köln), o qual dispunha de uma excelente biblioteca. E no ano de 1983 a obra foi impressa pela Gráfica da Universidade de Caxias, dirigida pelo competente e saudoso amigo, Prof. Antônio Suliani.

Que Santo Tomás e São Boaventura me desculpem, mas hoje, voltando os olhos para o passado, não sei como consegui em pouco mais de três anos fazer todo esse trabalho, sendo que lecionava na Universidade de Caxias do Sul e também na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para a qual fizera concurso.

Nos anos que seguiram da vida acadêmica, ao tratar de pensadores da Ordem Franciscana, minha atenção se voltou mais para Pedro de João Olivi, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham, mas nem por isso releguei Boaventura, a respeito de quem publiquei diversos artigos no decorrer dos anos, artigos esses que compilo aqui em um volume.

Como o leitor poderá constatar, por vezes alguns temas tratados em um texto reaparecem em outro - o que é comum em uma coletânea -, mas preferi não modificar o que escrevera, limitando-me apenas a algumas correções.

Erechim, 20 de janeiro de 2016.

Os textos que aqui se encontram foram publicados anteriormente nas seguintes obras:

1. **Vida, Obra e Pensamento** foi publicado com o título “Apresentação” em *São Boaventura – Obras escolhidas*. L. A. DE BONI (trad.), Porto Alegre/Caxias do Sul, Est/Sulina/Educs, 1983, p. XI-XXIX. Com o mesmo título foi republicado em *Boaventura de Bagnoregio – Escritos Filosófico-Teológicos*, Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Ifan, 1999, p. 13-62.
2. **Noção, Classificação e Unidade da ciência em São Boaventura** em sua versão original foi redigido por volta de 1985, e apresentado em evento realizado na UNICAMP. Foi publicado posteriormente, com o mesmo título, em *Cultura a Fé*, n. 135 (out.-dez. 2011), Porto Alegre, IDC, p. 365-394.
3. **As virtudes cardeais em S. Boaventura** foi publicado em *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*, G. BURLANDO (ed.), Santiago do Chile, SIEPM/PUC-Chile, 2009, p. 265-281.
4. **Para uma leitura do 'Itinerarium mentis in Deum' de S Boaventura**, publicado inicialmente em *Revista Portuguesa de Filosofia* vol. 64 (2008), p. 437-463.
5. **A educação em São Boaventura**, publicado em *Acta Scientiarum Education (print)*, vol. 35,1 (2008), Londrina, p. 1-15.
6. **Boaventura e Duns Scotus: Variações do pensamento franciscano sobre a natureza**, publicado em J. MEIRINHOS e M. L. PULIDO (org.) *Pensar a Idade Média – Perguntas e respostas na Idade Média*, Porto, Fac. de Letras, 2011, p. 291-321.
7. **O filósofo São Boaventura**, em A. CULLETON, L. STRECK, R. R. DOS REIS (org.). *Viver às voltas com a metafísica e a fenomenologia* (Festschrift – Um tributo a Ernildo Stein), São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2015, p. 213-226.

I

Boaventura: vida, obra e pensamento

Boaventura se encontra em uma posição difícil, quando se procura situá-lo no panorama da Escolástica. Ao serem retomados os estudos medievais em fins do século XIX e inícios do século XX, o interesse centralizou-se em Tomás de Aquino, apontado pelo Papa Leão XIII como modelo de pensador cristão e como fonte onde os católicos deveriam abeberar-se em seus conhecimentos filosóficos e teológicos. Foi principalmente ao redor do Aquinate que a Neo-escolástica se desenvolveu, em grande parte num esforço para opor-se ao pensamento moderno que, desde o Renascimento, passando por Descartes, Kant e Hegel, abandonara os cânones medievais. Escolástica e pensamento cristão tornaram-se quase sinônimos de Tomás de Aquino, cuja síntese magnífica, sempre suscetível de novas leituras, parecia eclipsar a dos demais luminares de sua época. E, de uma forma ou de outra, o Doutor

Angélico era tomado não só como o mais genuíno e mais importante pensador de seu tempo, mas também como parâmetro de ortodoxia, pelo qual todos os escolásticos deviam ser avaliados.

No decorrer dos anos, diversos nomes do período áureo do pensamento medieval foram também reestudados, e aos poucos ordenados dentro do panorama histórico. Dentre eles citem-se, por exemplo, João Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1290-1347). Posteriores cronologicamente a Tomás de Aquino, depararam-se com ele como uma autoridade que aos poucos se fora impondo, mas ante a qual se colocavam com aquela atitude de independência, exigida pelo trabalho científico. Coube à historiografia filosófica moderna situar Scotus e Ockham em seus verdadeiros lugares, como grandes nomes de um pensamento que, pouco depois deles, entraria num repouso secular para brilhar outra vez, e com outras cores, na Modernidade. Também graças à historiografia evidenciou-se que Scotus e Ockham, não redigiram suas obras como alternativas à de Tomás de Aquino, nem pretenderem construir suas sínteses filosóficas com o fito de combater o genial dominicano. As escolas surgidas ao redor destes mestres, escolas que no mais das vezes esvaíram-se na vã repetição do já sabido, elas é que transmitiram à posteridade um caráter de oposição e animosidade, principalmente entre Scotus e Tomás, quando, na realidade, os debates de Scotus e de Ockham aconteceram sobretudo com os teólogos seus contemporâneos

Entrementes, Boaventura parece perdido dentro desde fecundo período do pensamento humano. Ele é o místico, o segundo fundador da Ordem Franciscana, o grande nome do Concílio de Lião, é verdade, mas não consegue situar-se como pensador. Deve-se isto, em grande parte, ao fato de ser ele contemporâneo de Tomás Aquino: a importância deste, com quem ele era sempre cotejado,

acabava por obnubilá-lo. Tomando-se Tomás de Aquino como termo de comparação, ou melhor, como medida, ao se falar de Boaventura, incorre-se, porém, facilmente, em dois erros. O primeiro, e mais freqüente, é o de se querer ler Boaventura à luz da ortodoxia tomista - algo que nem mesmo os editores da *Opera Omnia* conseguiram evitar; o segundo, o de tomá-lo como fundador e principal mentor do que viria a ser um pensamento anti-tomista. Assim, em ambos os casos, não se trata de um autor independente, senhor de sua própria síntese filosófico-teológica, mas de um pensador cujas ideias são ponderadas pelas de um outro. Boaventura, entretanto, tal como Tomás de Aquino, foi produto de uma determinada época histórica, à qual cada um deu sua contribuição pessoal, consubstanciada na imensa obra que nos legaram. Dele, aliás, provém a primeira resposta do período áureo da Escolástica às perguntas com que se deparou: dele originou-se a primeira grande síntese do século XIII que, superando qualquer ecletismo, possui sua própria tessitura interior, sua própria consistência.¹

– Visando a situar Boaventura em seu momento histórico, foi redigido o presente texto, no qual, após uma sucinta apresentação dos dados biográfico-literários, são analisados alguns dos aspectos mais significantes de seu pensamento.

1. A vida, a obra, o estilo

Boaventura nasceu em Bagnoregio, próximo a Viterbo, Itália, em 1217 (até a pouco se tomava como data de seu nascimento o ano de 1221). Filho de um médico, conta ele que, em sua infância, durante grave enfermidade, a mãe fez uma promessa a São Francisco, que passava por

¹ F. V. STEENBERGHEN, 1977, p. 186.

Bagnoregio, e graças a ele ficou curado. No convento dos franciscanos, na terra natal, fez seus primeiros estudos.

Entre 1235 e 1242 foi aluno da Faculdade de Artes, em Paris, onde, ao dedicar-se aos tradicionais estudos de artes liberais, entrou em contato com a Filosofia greco-árabe, que aos poucos penetrava no Ocidente. Entre 1243 e 1248 estudou Teologia, tendo como mestre a Alexandre de Hales, então o mais famoso professor da universidade e que, pouco antes, para admiração geral, ingressara na Ordem Franciscana. Movido pelas vivências de infância e pelo exemplo do professor, ao qual mais tarde haverá de referir-se com reverência e saudade, Boaventura também se fez frade.

Cumpridas as exigências curriculares, em 1248, tornou-se bacharel em estudos bíblicos, o primeiro grau da vida docente de então. Em 1250 passou a bacharel sentenciário, isto é, autorizado a comentar em aula os *Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo. Durante os quatro anos que se seguiram, Boaventura redigiu a parte mais importante de sua obra acadêmica: os *Comentários às Sentenças*, que ocupam 4 dos 9 volumes de suas obras completas. Mais do que um simples comentário, surge uma obra original, pois o texto de Pedro Lombardo serve-lhe de fio condutor, para “alta especulação pessoal e original (...) o que se nos depara é, na verdade, uma série impressionante de verdadeiras dissertações ou tratados sobre os mais diversos temas filosóficos e teológicos”.²

Em 1254 atingiu o auge da carreira universitária ao obter o título de *magister* – mestre, equivalente ao atual de professor titular. Nesta condição, dirigiu algumas disputas solenes, as *quaestiones disputatae*, como eram então chamadas, mas ele e Tomás de Aquino não puderam assumir a cátedra, devido a querela com os professores do clero secular. Por imposição do papa, em 1257, ambos deveriam

² R. VIER, 1978, p. 15.

tomar posse no cargo, mas para ele era tarde: naquele ano fora eleito superior geral dos franciscanos, no mês de fevereiro. Foi indicado para o cargo por unanimidade dos eleitos, embora não tivesse tomado parte no capítulo geral. Contava então com 39 anos de idade.

Daí em diante, as ocupações com a Ordem Franciscana obrigaram-no a relegar para um segundo plano os estudos. Apesar disso, manteve sua residência em Paris, e ainda por diversas vezes interveio na vida intelectual da grande universidade. Como superior, visitou, a pé, quase todos os conventos da Ordem, na Itália, na França, na Alemanha e na Espanha.

Nomeado cardeal de York, na Inglaterra, conseguiu convencer o papa a tornar sem efeito a nomeação. Sua autoridade moral era tal que, em 1271, os cardeais, que há mais de dois anos encontravam-se reunidos sem conseguir entrar em acordo para a indicação de um novo papa, pediram a ele que lhes apontasse um nome; indicado e eleito foi Gregório X. Este, em 1273, com um texto muito elogioso, mas que não admitia recusa, nomeou-o cardeal de Albano. Conta-se que os legados pontifícios, encarregados de entregar-lhe o chapéu e as insígnias cardinalícias, encontraram-no no convento de Mugello, perto de Florença, lavando pratos. Responsável pela organização do Concílio de Lião, faleceu durante o mesmo, em 15 de julho de 1274, devido ao excesso de trabalho. Poucos meses antes, a caminho do mesmo Concílio, em Fossanova, na Itália, passara para melhor vida seu colega Tomás de Aquino.

– Quem visita uma biblioteca, onde se encontram os textos dos pensadores medievais, vendo o volume das obras que cada um nos legou, pode facilmente ser levado a pensar que se tratava de pessoas exclusivamente dedicadas ao estudo, e com uma longa vida em função dele. A verdade, porém, é bem outra. Duns Scotus, cuja última edição das obras completas, em fins do século passado,

compõe-se de 26 volumes, faleceu aos 42 anos de idade. Hugo de São Vítor, aos 41. Ockham, atualmente sendo editado, viveu até os 60 anos, mais de 25 dos quais, porém, foram ocupados por questões de política eclesiástica a ponto, aliás, de não haver conseguido concluir o que hoje seria o doutoramento em Teologia. Sua vida acadêmica encerrou-se aos 35 anos. Tomás de Aquino faleceu antes de completar 50 anos, tendo ocupado boa parte da vida em encargos na Ordem Dominicana e na cúria pontifícia. O próprio Alberto Magno, que ultrapassou os bíblicos 80 anos, e cuja edição atual das obras está prevista em 40 grossos volumes, só começou a escrever após os 40 anos, e após os 60 esteve em grande parte dedicado a tarefas administrativas.

Com Boaventura aconteceu coisa semelhante. Seu período de produção intelectual, como professor, estendeu-se de 1248 a 1257, por nove anos. Depois, diminuem seus escritos, voltados mais para temas de vida mística e para a reorganização de Ordem Franciscana. No século passado tratou-se de fazer uma edição completa e crítica de suas obras, num trabalho de grande fôlego que envolveu, entre outras coisas, a anotação de mais de 50 mil manuscritos nas diversas bibliotecas e arquivos da Europa: foi a célebre edição de Quaracchi, tida hoje como modelo de trabalho com textos medievais. O resultado foi um conjunto de 9 volumes, em grande formato, aos quais acrescentou-se um décimo, com índices e estudos. Descobertas posteriores, que apesar do valor histórico pouco de novo acrescentaram ao pensamento do autor, preencheriam mais um volume, com textos referentes principalmente a questões disputadas na universidade e a sermões. Conforme a ordem seguida pelos editores, e indicando o ano de composição, as obras de São Boaventura podem-se dividir em cinco partes:

1) *Escritos teológicos e filosóficos:*

- a) *Comentários aos quatro Livros das Sentenças* (vol. I-IV; 1251-1254);
- b) Pequenos tratados: *Breviloquio* (1257), *Itinerário da Mente para Deus* (1259), *Redução das Ciências à Teologia* (1257?);
- c) *Questões disputadas* (1253-1257);
- d) *Conferências (Collationes) sobre os Dez Mandamentos* (1267); *Conferências sobre os dons do Espírito Santo* (1268); e *Conferências sobre a obra dos Seis Dias* (1273) (os textos sob as letras b), c), e d), fazem parte do V volume das obras completas).

2) *Comentários a livros da Bíblia:*

- a) *Comentários ao Eclesiastes, Comentário à Sabedoria e Comentário ao Evangelho de São João* (vol. VI; 1248-1250);
- b) *Comentário a São Lucas* (vol. VII; 1248-1250).

3) *Escritos místicos:*

Escritos diversos (após 1257; vol. VIII até a página 229).

4) *Escritos referentes a Ordem Franciscana:*

Inúmeros textos (após 1257; vol. VIII após a página 230).

5) *Sermões:*

Feitos em épocas diversas, quase todos após 1257 (vol. IX).

- Conclui-se, pois, que quase 7 dos 9 volumes foram compostos no curto espaço de 9 anos de atividade magisterial, entre 1248 e 1257.

Ao contrário do que pode dar a entender uma primeira leitura, Boaventura não é de fácil compreensão. Dono de um estilo exuberante, rico em imagens, embora por vezes repetitivo na forma de construção da frase, sua linguagem carece, seguidamente, de maior precisão técnica. Apresenta um acentuado gosto por divisões, mas a divisão, nele, não é feita em vista de uma subordinação de temas, e

sim como forma de indicação de plenitude, de ordenação de partes e de correspondência entre as partes. Poeta e místico recorre a sinônimos e a imagens para definir e enriquecer a definição, num estilo que pode parecer estranho à nossa época.

Sob estes aspectos formais perpassa uma mesma linha de pensamento, na qual determinados conceitos aos poucos se vão desvendando. É necessário lançar-se com afinco ao estudo dos textos bonaventurinos, cotejá-los entre si, relê-los, para captar-lhes as riquezas escondidas sob aparências desprezíveis. Só uma visão aprofundada do conjunto permite perceber a importância de certos temas e o significado peculiar de muitos vocábulos. É compreensível, pois, o fato de que se procurem fazer léxicos dos termos mais importantes por ele utilizados, embora sabendo que o léxico é uma forma de empobrecimento do pensamento, principalmente em Boaventura, onde “cada conceito encontra-se de tal modo situado dentro do esquema arquitetônico de seu pensamento, que só pode ser considerado simultaneamente com os outros, dentro das funções que desempenha no conjunto. Não é possível separar um conceito do resto da obra. Por isso, em Boaventura, a estrutura dentro da qual uma expressão se encontra diz tanto quanto sua afirmação concreta; ou melhor: só através do conhecimento da estrutura, como horizonte, é que uma afirmação adquire sua força total de expressão”.³

Anote-se, enfim, quanto ao estilo, que ao tomar o exemplarismo como cerne de sua metafísica, Boaventura dá à analogia um significado muito mais amplo, e em parte diferente, que aquele conferido por Aristóteles. Ele se serve do pensamento pagão, mas para formular um pensamento que se situa em outro plano e que, se abstraído desta diferença de nível, torna-se mutilado. “Boaventura fala de

³ H. MERCKER, 1971, p. 9.

uma lógica totalmente nova, diferente em tudo da de Aristóteles; é a lógica das proporções, das analogias, das imagens e correspondências, que servem não ao conhecimento das coisas terrestres, mas para a compreensão da Sagrada Escritura, e que leva às verdades que nela se encerram”.⁴

2 - Um nome: Francisco de Assis

São Francisco foi a grande fonte de inspiração, tanto para o pensamento como para a vida de Boaventura, cuja obra é uma tentativa de reflexão teológico-mística sobre as intuições geniais que fizeram do Poverello, homem simples e pouco afeito às letras, a mais eminente personalidade da Idade Média.

Tomando o Evangelho ao pé da letra, Francisco tinha por ideal uma vida na mais estrita pobreza, tal como lhe parecia o fora a vida dos apóstolos, e tal como o pregavam os movimentos religiosos de seu tempo. Por pendor natural tendia para a contemplação, em lugares retirados, mas por consciência sentiu-se obrigado a unir à contemplação a pregação da palavra divina. Sua existência foi marcada pela tensão entre estes dois pólos e, se dedicou-se a pregação, defendeu contudo o ponto de vista de que esta, mais do que através de longos sermões e de palavras eruditas, deveria realizar-se pela irradiação da vida interior, com brevidade de discurso.

Neste ponto, ainda partilhava, ao menos sob o aspecto exterior, da visão dos movimentos de pobreza de seu tempo. Num segundo ponto, porém, distanciou-se de todo deles: no modo de chegar à contemplação divina. Pelo exercício das virtudes, Francisco partia das coisas sensíveis para, por meio delas e nelas, como que por degraus, chegar ao autor das mesmas. No mundo em que se encontrava, as

⁴ J. KAUP, 1961, p. 277.

coisas apareciam-lhe, então, sob uma luz diferente, como sombras, alegorias e pegadas daquele que as criara, e para o qual tendiam. Daí o seu amor à natureza, como a um espelho, no qual se refletiam, embora de forma imperfeita, a grandeza, a bondade, a beleza do Criador. A água do riacho, a humilde cotovia, as árvores do bosque, o cordeiro inocente, o sol radiante eram outros tantos degraus, pelos quais a natureza possibilitava ao homem chegar até Deus. Não se tratava, pois, de um culto à natureza, enquanto tal, mas de uma veneração por ela, enquanto obra, na qual, de forma velada, o Criador se deixava entrever.

Nos escritos de Boaventura vai transparecer esta visão franciscana, não como um projeto de vida elaborado em gabinete, que o tenha levado a repensar, em termos filosóficos e teológicos, aquilo que seu mestre intuía: é primeiramente o modo de ser de Boaventura que está marcado pelo espírito de Francisco – seu pensamento será apenas a formulação, em categorias científicas, de uma vida já franciscana.

Esta sintonia, essa empatia, com o fundador foi, porém, posta à prova. Ao assumir o cargo de ministro geral, Boaventura se deparou com um problema difícil de resolver, e em cuja solução empregou todo seu talento: de um lado, situavam-se as exigências do ideal primitivo de contemplação e simplicidade, como o viveram os primeiros frades, muitos dos quais ainda vivos; de outro lado, a realidade de uma organização, onde milhares de religiosos, em grande parte clérigos, tornavam difícil, e mesmo impossível, a manutenção da vida singela e sem letras de antanho.

Boaventura compreendeu que algumas das intuições geniais de Francisco só poderiam sobreviver se institucionalizadas em determinado momento histórico, e procurou uma via média, capaz de unir os dois grupos em torno do mesmo ideal: foi sua grande obra como superior dos franciscanos.

Sob sua orientação foram regulamentados e intensificados os estudos dentro da Ordem. Francisco fora contra a construção de conventos mais amplos e contra a formação de bibliotecas, contentando-se com um mínimo. Boaventura combateu a suntuosidade, mas providenciou para que os conventos fossem locais onde os frades pudessem comodamente estudar, pois, além do exemplo de vida, esperava-se dos clérigos que possuíssem também o conhecimento seguro da verdade que anunciam. Podia servir-lhes de modelo o próprio ministro geral que, apesar de tantas ocupações, continuava esporadicamente tomando parte na vida intelectual de Paris e que, sintomaticamente, preferiu a grande cidade universitária, e não Roma ou Assis, como sede de seu governo. Boaventura pensava que as atividades futuras dos frades deviam determinar-lhes o modo de viver o ideal franciscano. “Para ele, a atividade exterior devia, em certa medida, condicionar o gênero de vida e a prática das virtudes da pobreza, da humildade e da simplicidade. Para são Francisco, ao contrário, o gênero da vida e a prática das virtudes deviam condicionar as formas de apostolado”.⁵

É compreensível esta divergência entre um intelectual e um poeta, mas ela não afastava Boaventura de Francisco. Se tomou a ciência como uma necessidade e uma obrigação, jamais, contudo, a absolutizou. A tensão que Francisco viveu, entre pregação e contemplação, reproduzia-se no mundo bonaventurino como tensão entre o estudo e a contemplação. E a resposta foi a mesma: a ciência é apenas um passo no caminho rumo à contemplação, e só enquanto tal ela tem sentido. Há, pois, um modo de fazer ciência no âmbito de ideal franciscano, e que ele vai expor num pequeno texto, da mais alta qualidade, aliás, sua obra-prima: o *Itinerário da Mente para Deus*, na qual dizia que em sua existência, o homem pode

⁵ P. GRATIEN, 1928, p. 110.

progredir por vários graus do conhecimento, dispostos uns em função dos outros, até chegar ao mais elevado de todos, que prepara o homem para o êxtase da contemplação. Pelo conhecimento o homem pode ver Deus através das coisas e nas coisas, através da própria interioridade e na própria interioridade, no ser e no bem. Este é o caminho da ciência, que chega até os umbrais, mas que não é capaz de penetrar neste reino inefável, cujo pórtico de entrada é Cristo crucificado. “Se queres saber como se dá isso, pergunta à graça, não à doutrina; ao desejo, não ao intelecto; ao gemido da oração, não ao estudo do texto”.⁶

Com isto, Boaventura se mantinha fiel ao espírito franciscano, e encontrava uma resposta teórica ao dilema, que de forma nova se lhe apresentou, entre a preocupação como o saber e o chamado à contemplação. “O Itinerário contém a solução de Boaventura ao problema do saber na Ordem franciscana. O estudo é justificado se conduz... ao *transitus* místico, mas, lá chegado, o saber se torna um obstáculo que deve ser superado, antes [...] de prosseguir no caminho. Francisco é o modelo que se deve seguir na passagem para a paz”.⁷

Mais do que motivo de vanglória, o estudo transformou-se na confissão implícita de que a Ordem se achava ainda longe do ideal: em seu caminho para a perfeição, encontrava-se num estágio onde ainda era preciso fazer apelo à ciência. Francisco, pelo contrário, superou esta etapa, e chegou já em vida ao estado de contemplação pura, ao qual o discurso não tem acesso, o qual o homem só consegue indicar com o silêncio, e só consegue ver na escuridão da luz inacessível. Se ele é o “exemplo da contemplação perfeita”⁸ à qual que todos são

⁶ *Itin.* c. 7. n. 6; V, 313.

⁷ E. R. DANIEL, 1973, p. 55.

⁸ *Itin.* c. 7, n. 3; V, 312.

chamados, devem então os que se atêm ao estudo considerar-se como presos a muletas: só quando delas se libertarem, quando superarem a ciência, poderão chegar ao esplendor da contemplação.

3. As fontes do pensamento

Quando se procuram as fontes, nas quais se abeberou um autor, convém anotar que seria um péssimo procedimento tentar reduzir um pensador de escol ao nome de seus predecessores. Conhecer-lhe os antecessores, em que se inspirou, é uma forma de aproximar-se de seu pensamento, mas não significa conhecer-lhe o pensamento, no que possui de original. Boaventura não é a soma, ou uma mistura em proporções diversas, de seus antecessores, num ecletismo sem perfil; seu pensamento possui traços característicos e, para ser devidamente qualificado, deve ser entendido não como agostiniano, ou como neoplatonismo aristotelizante, ou como aristotelismo inseguro, ou como algo semelhante, mas como bonaventurismo.

Há ainda muito a ser pesquisado, antes que se possa ter uma visão completa dos textos utilizados pelos medievais. Contudo, se tomarmos os índices das obras de Boaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Scotus, Ockham e outros, atualmente editados, constataremos que os autores citados não são muitos. Ao mesmo tempo, porém, há alguns que se sobressaem não só pela quantidade de citações, mas também pela importância que se lhes atribui.

Além disso, o modo como os autores são citados não deixa de causar estranheza: por vezes não se sabe bem que nexos tem uma frase, apresentada fora de contexto, sem introdução alguma, geralmente por ser demais conhecida nos meios acadêmicos de então, ou mesmo por ter sido tirada de algum florilégio. Outras vezes, duas sentenças divergentes são mais ou menos conciliadas. Noutros casos,

não se procura fazer uma gênese do pensamento: os autores são mencionados sem uma ordem lógica, e sem se levar em consideração o desenvolvimento que se processou em centenas de anos. Além do mais, não era costume citar nominalmente os contemporâneos, compreendidos sob pronomes como *quidam*, *aliqui* (certos, alguns), e assim ficasse muitas vezes sem saber a quem atribuir uma opinião apresentada. Enfim, não há – e nem podia haver – o empenho moderno no exame crítico dos textos, das traduções e mesmo da autoria das obras: assim, por exemplo, os medievais acumularam estudos e citações sobre Dionísio, o Areopagita, aceitando-o piamente como um escritor do primeiro século do Cristianismo; poucos tiveram o senso crítico de Rogério Bacon e Tomás de Aquino, para não aceitar simplesmente as traduções existentes de Aristóteles; até Tomás de Aquino, tomou-se o livro *De causis* como obra aristotélica, apesar de todo neoplatonismo que encerra; diversas obras foram atribuídas a Agostinho e a outros Santos Padres, e hoje sabemos que são de período bem posterior.

Entretanto, nunca como nesta época as fontes tiveram tanta importância para o estudo de um autor. “É impensável para um teólogo medieval querer fazer uma obra totalmente pessoal. Mais do que em qualquer outra época da História, o pensador se sentia como o elo de uma longa cadeia de fé, de pensamento e de experiência religiosa”.⁹ Ao ser defendido um ponto de vista, a preocupação era a de apresentá-lo como pensamento comum, tradicional, já conhecido dos Padres da Igreja; a novidade não era bem recebida, a originalidade estava mais ou menos fora do campo de interesse, e a inovação, como sempre, era considerada perigosa.

Na Escolástica, o texto fundamental de ensino, a fonte primária de inspiração, foi a Bíblia. Todo o candidato

⁹ J. G. BOUGEROL, 1961, p. 58.

ao magistério teológico devia lê-la e comentá-la aos alunos durante dois anos (daí as *lectiones* e os *commentaria* aos livros bíblicos, geralmente obra da juventude). A Bíblia, porém, era lida dentro de uma tradição; sua autoridade explicitava-se através daqueles homens da Igreja que, comungando da fé cristã, brilharam por sua ciência e piedade. Por isso, tornou-se necessário saber como os Santos Padres e os mestres do passado leram a palavra divina. O termo técnico *auctor* (autor) referia-se a estas pessoas que possuíam *auctoritas* (autoridade) na tradição cristã.

Santo Agostinho foi a grande fonte onde se abeberou toda a Idade Média. O vigor de seu pensamento, o calor de sua fé, a grandeza trágica de sua existência tornaram-no o luminar das escolas e universidades, do governo da Igreja e da teologia mística. Toda sua vasta obra, ampliada ainda com alguns textos apócrifos, era conhecida e compulsada. Seu nome não se ligava a nenhuma escola, a nenhuma corrente intelectual: com seus traços platônicos, plotinianos e estoicos, mas todo transbordante de vivência evangélica, o pensamento do grande mestre era um tesouro comum, a que todos tinham acesso; um manancial generoso, do qual jorrava água por diferentes canais; um pano de fundo, sobre o qual, de maneira espontânea, formulava-se o discurso. Neste sentido, todos os medievais foram agostinianos. Após 1270 é que se tentou encampar o nome do grande bispo, acentuando-lhe teses neoplatônicas, para torná-lo patrono da escola conservadora, alarmada com as inovações do pensamento e a leitura árabe de Aristóteles. Mas as diversas correntes continuaram apelando para ele, tal como, séculos após, haveriam de fazê-lo os reformadores e os padres do Concílio de Trento.

Entre Boaventura e Agostinho há uma afinidade de gênios como raro sói acontecer. Tanto para um como para outro, a visão cristã do mundo expressa-se por uma compreensão unitária do saber e da vida, coroada por uma

leitura mística da existência. Ambos transbordam, em suas grandes revoadas, com um verbo inflamado e atraente, ao contrário de Tomás de Aquino, onde a profundidade analítica resulta em um texto de lenta progressão e sem brilho. Em ambos o desejo de conhecer o mundo interior do homem leva a certa falta de interesse em conhecer o mundo exterior. Tanto para um como para outro “as coisas não são primeiramente distintas uma das outras, mas ligadas por uma complexidade de relações, de encaixes, de analogias, de simbolismos; umas chamam pela outras, como na harmonia dos sons; impera a unidade, muito mais que a distinção, pois esta, quando muito procurada, acaba por deslocar a realidade. Filosofia da participação, que se atém aos degraus dos seres, muito mais que a sua autonomia, às razões exemplares, mais que às causas internas”.¹⁰

Agostinho é citado 3.050 vezes na obra de Boaventura, tendo primazia o *De Trinitate*, os tratados bíblicos *Sobre o evangelho de são João*, *Sobre o Gênesis* e *Sobre os Salmos*, o *De civitate Dei* e os *Sermões*. Dele Boaventura herdou, entre tantas coisas, a doutrina do exemplarismo, boa parte da teoria do conhecimento, a tese sobre a iluminação divina, as linhas gerais do estudo da Trindade, e o apreço pelo neoplatonismo. A consideração que por ele possuía pode deduzir-se de uma passagem onde, ao falar sobre o conhecimento, dizia: “[...] parece que, entre os filósofos, Platão haja recebido a linguagem da sabedoria, e Aristóteles a da ciência. Aquele se volta para as realidades superiores, este, ao contrário, principalmente para as inferiores. Mas tanto a linguagem da sabedoria como a da ciência foram dadas pelo Espírito Santo, de modo excelente, a Agostinho, como ao principal expositor de toda a Escritura”.¹¹ E noutra lugar: “Não há nada, ou quase

¹⁰ M.-D. CHÉNU, 1954, p. 147.

¹¹ Serm. *Christus unus omnium*. n. 18-9; V, 572.

nada, do que foi ensinado pelos mestres, que não encontre solução nas obras deste doutor”.¹²

Santo Anselmo, praticamente ignorado no século XII e primórdios do século XIII, passou a ser considerado como um dos clássicos do pensamento cristão graças a Alexandre de Hales, Tomás de Aquino e Boaventura. Sua influência sobre este se manifestou, em primeiro lugar, no modo como encarou o exercício da Teologia, qual atividade racional à qual se ordena a Filosofia (*fides quaerens intellectum*). Manifestou-se também no problema a respeito do conhecimento de Deus: o célebre argumento ontológico foi retomado e reelaborado, mas aceito como válido e como bem mais interessante que os argumentos que procuravam demonstrar a existência de Deus a partir do mundo exterior.¹³ Anselmiano foi também o apelo às razões necessárias, através das quais procurou mostrar como a existência e a ação de Deus, uma vez conhecidas pela revelação, são apreendidas como necessárias pela razão.

O Pseudo-Dionísio, autor que se apresentara como discípulo de São Paulo, mas que a crítica moderna situa entre os anos 500-525, na Síria, exerceu uma influência considerável em toda a Idade Média, desde que foi traduzido por Escoto Eriúgena. Sua inspiração é neoplatônica e religiosa, e nele Boaventura hauriu, entre outras coisas, a concepção hierárquica da visão teológica e o espírito místico, expresso em forma de teologia negativa, e que serve de corretivo ao racionalismo anselmiano, ao tratar dos mistérios divinos. Se, ao tomar Anselmo, corre-se o perigo de não perceber onde se situa o mistério e a revelação, pode-se então encontrar em Dionísio o corretivo, o reverso da medalha, ao insistir este que de Deus, em verdade, nada sabemos, e que dele é mais fácil dizer o que não é que o que é.

¹² *Ep. De tr. quaest.* n. 12; VIII, 335.

¹³ Cf. *Myst. Trin.* q. 1, a. 2; V, 45-51.

A Escola de São Vítor, através de seus dois mais conhecidos representantes, Hugo e Ricardo, era patrimônio comum dos teólogos do século XIII. De Hugo, Boaventura retirou esquemas que lhe permitiram escrever *A Redução das ciências à Teologia* e partes do *Brevilóquio*. Há traços importantes desta escola também nos estudos bonaventurinos sobre a Trindade e a mística. Quanto a Hugo de São Vítor, este foi tido em tal consideração que parece, em um texto, ser colocado acima de todos os demais pensadores da Igreja. Após falar de Agostinho, Gregório e Dionísio, Boaventura os comparou com os mais recentes e disse: “Anselmo distingue-se pela argumentação; Bernardo pela pregação; Ricardo pela contemplação. Em Hugo, porém, encontramos juntas todas estas qualidades”.¹⁴

A estes nomes, inúmeros outros devem ser acrescentados, como os de João Crisóstomo e João Damasceno, entre os padres gregos; os de Ambrósio, Jerônimo, Hilário, Boécio, Gregório, Isidoro de Sevilha e Beda entre os cristãos latinos; e, de modo especial, são Bernardo, no que se refere às obras místicas e àquelas sobre a vida religiosa.

Cite-se também a geração que o precedeu e o formou, principalmente a “Alexandre de Hales, nosso mestre e pai... de saudosa memória”,¹⁵ a cujo exemplo Boaventura entrou para a Ordem franciscana. Alexandre foi dos primeiros a pensar em uma Teologia especulativa, não temendo apelar para as obras aristotélicas quando necessário, embora este recurso a Aristóteles permeça dentro de um esquema neoplatônico. Parece que a comunidade intelectual franciscana de Paris esteve, neste período, muito unida entre si, pois o projeto de Alexandre, de organizar uma *Suma Teológica*, acabou sendo realizado,

¹⁴ *Red. Art.* n. 5; V, 321.

¹⁵ *II Sent. Praeloc.*; II, 1.

como hoje se sabe, a várias mãos, salientando-se entre outras as de João de La Rochelle e de Boaventura. De seu mestre, Alexandre de Hales, como de Agostinho, Boaventura herdou, acima de tudo, o modo de pensar a ciência teológica. Alexandre foi o primeiro a procurar ler a vida e os ideais de São Francisco com os olhos de um professor universitário, e com isto abriu caminho para seu aluno.

Há também inúmeros autores não cristãos citados por Boaventura. Serviram-lhe como testemunho dos sucessos e fracassos da razão humana que, só por suas forças, procura a verdade. O mais importante entre todos foi, sem dúvida, Aristóteles, a quem reservamos a seguir uma análise mais detalhada. Somem-se a ele, entre outros, os nomes de Platão, Plotino, Porfírio, Cícero e Sêneca, entre os antigos, bem como os de Avicena, Averróis, Avicbron [Ibn Gabirol] e Maimônides entre os árabes e judeus.

Diga-se, enfim, que, para padrões de seu tempo, Boaventura possuía uma excelente formação humanística. A leitura dos gramáticos, dos retóricos e dos clássicos da língua latina deu-lhe elegância à linguagem, que se apresenta enriquecida pelo recurso a inúmeras técnicas de expressão e pelo uso abundante de imagens, alegorias, metáforas e comparações.

4 - As reservas ante Aristóteles

A importância de Aristóteles no pensamento de Boaventura e a atitude deste ante o aristotelismo que na época atingiu o Ocidente têm sido objeto de muitos debates, principalmente após E. Gilson haver publicado, em 1921, sua monografia, intitulada *La philosophie de saint Bonaventure*. Sem querer entrar na polêmica, procuramos apresentar o que nos parece a descrição mais fiel do

caminho trilhado por Boaventura, desde seus tempos escolares até as conferências de 1273, no fim da vida.

Na primeira metade do século XIII não havia em Paris uma divisão de ideias a favor ou contra Aristóteles. Havia, sim, uma visão cristã do mundo, que sempre mais ia tomando do pensador grego a terminologia, o método e as ideias. Na Faculdade de Artes, alguns textos peripatéticos eram conhecidos há muito tempo, pois faziam parte do patrimônio medieval. Eram as obras da chamada Lógica Antiga, às quais se seguiram as da Lógica Nova, traduzidas quase todas por Boécio. Outros textos atingiram o mundo cristão, de início principalmente através dos árabes, e foram responsáveis por diversas crises na universidade. Apesar das proibições pontifícias quanto ao ensino de certas afirmações da *Física* e da *Metafísica*, a obra aristotélica acabou impondo-se por seu valor intrínseco.

Na Faculdade de Teologia, o estímulo proveniente da peripatetismo fez com que sempre mais se desse importância aos aspectos especulativos do conhecimento sobre Deus. Se de início tomava-se apenas a Bíblia como texto a ser lido e comentado, com Alexandre de Hales introduziram-se como roteiro de estudo os *Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo, que permitiam uma melhor ordenação de temas e uma inquirição mais aprofundada. Enfim, a especulação encontrou caminhos ainda mais amplos com o hábito de se promoverem debates acadêmicos sobre temas importantes, as célebres *quaestiones disputatae*. Cada vez mais Aristóteles se fazia presente no mundo dos intelectuais e amadurecia o momento em que Tomás de Aquino haveria de incorporá-lo definitivamente à tradição cristã.

Excetuando a *Política*, a *Retórica* e a *Poética*, traduzidas após seu período de magistério, Boaventura citou 930 vezes as demais obras de Aristóteles – só Agostinho foi mais mencionado -, mas há duas vezes mais citações *ad litteram* de textos do pensador grego, sem contudo referir o autor.

Como não poderia deixar de ser, Boaventura deparou-se com o legado peripatético na Faculdade de Artes. Manuseou-o todo, mas parece que nem sempre o estudou a fundo, e talvez, de alguns textos, tenha-se valido apenas de florilégios. Nos estudos de Teologia voltou a se defrontar com ele nas aulas de Alexandre de Hales e de João de la Rochelle. Ao tornar-se professor, citou-o com frequência, chegando mesmo a chamá-lo de “filósofo por excelência – *excellentiore inter Philosophos*”.¹⁶ Em diversos casos apresentou uma interpretação benévola de suas ideias. Discordou, porém, dele quando julgou necessário, por parecer-lhe contrário à fé cristã, como quando fala de Deus, da origem do mundo, da origem da alma, do intelecto humano, das substâncias separadas e do estado primitivo do homem. Mas mesmo quando o assumiu positivamente, como anotam os editores de Quaracchi “o texto aristotélico serve-lhe mais para provar ou ornamentar uma conclusão já encontrada alhures do que propriamente para apresentar uma nova solução, haurida na doutrina peripatética”.¹⁷

Como se explica, porém, que Boaventura, apesar de todo este contato com a obra aristotélica, não tenha conhecido Aristóteles a fundo e não tenha tomado a trilha posteriormente encetada por Tomás de Aquino? O argumento de que a interrupção da carreira magisterial o tenha impedido de chegar a um aristotelismo maduro pode ser responsável em parte. Também não se pode concordar de todo com E. Gilson, ao dizer que “desde seu primeiro encontro com o pensamento pagão de Aristóteles, Boaventura acreditou tê-lo compreendido, julgado e superado”.¹⁸ Colocando-se na perspectiva da tradição cristã, Boaventura viu no filósofo grego um grande expoente do

¹⁶ *II Sent.* d. 1, p. 1, q. 1; II, 22.

¹⁷ *Opera Omnia*, vol. X, p. 30.

¹⁸ E. GILSON, 1929, p. 22.

pensamento humano entregue a si mesmo, despojado do sobrenatural, mas apenas isto. Uma filosofia, nos moldes aristotélicos, serviu-lhe para exemplificar e corroborar o legado da tradição; foi importante enquanto mostrava até onde pode chegar a razão humana; mereceu respeito, enquanto representou o esforço do homem para alcançar a verdade; mas não o levou a novas conclusões ou à retificação de pontos anteriormente expressos.

No seu tempo de magistério esboçou-se a possibilidade de uma nova síntese filosófico-teológica, na qual o aristotelismo poderia integrar-se à mundivisão cristã. Tal empreendimento, porém, fugia-lhe totalmente do campo de interesse. Ante esta empresa, que bem percebeu, Boaventura ateu-se aos moldes tradicionais e proclamou sem meias palavras: “Assim como no primeiro livro de Comentários às Sentenças mantive-me fiel às opiniões comuns dos mestres, principalmente de nosso mestre e pai frei Alexandre, de boa memória; assim também nos livros seguintes não me afastarei de suas pegadas. Não pretendo apresentar novas opiniões, mas ater-me às comuns e aprovadas. Nem pense alguém que pretendo ser o autor de novos escritos, pois penso e declaro que sou apenas um pobre e simples compilador”.¹⁹

Mais tarde, ao expandir-se na universidade o movimento chamado de averroísta, pode-se ver melhor a relação de Boaventura com Aristóteles. Para ele, a disputa com os averroístas não representava uma mera questão acadêmica, calorosamente defendida, mas sem maiores efeitos. A seu modo de ver, encontrava-se em jogo toda uma compreensão da existência cristã. Visado, portanto, não era diretamente o Aristóteles histórico, eram os novos filósofos que, atendo-se excessivamente ao legado peripatético, não transpunham os limites a que este se atinha. Apelando para Aristóteles, os averroístas

¹⁹*II Sent. Praeloc.*; II, 1; cf. tb. III, 896.

ameaçavam cindir a unidade do saber humano e, mais do que isto, a unidade da visão de mundo da tradição cristã. Para Boaventura, era impossível fazer uma Filosofia que não se encontrasse de todo envolvida pela Teologia. Não que lhe negasse um âmbito próprio e um método específico, mas por não julgar admissível uma Filosofia que operasse como se a revelação sobrenatural ainda não tivesse contato com a história dos homens. Tal Filosofia seria a ruptura de toda a unidade e o fim do pensamento cristão. Dentro desta perspectiva, encarou com reservas inclusive as ideias de Tomás de Aquino, que lhe pareciam um tanto próximas do racionalismo averroísta, ou ao menos não suficientemente diferenciadas dele.

Opondo-se ao averroísmo, Boaventura fez em Paris três séries de conferências (as *collationes*), nas quais procurou definir as linhas mestras do saber cristão, face às ameaças dos novos tempos. Siger de Brabante e outros tomavam Aristóteles como seu grande mentor filosófico: Boaventura disse-lhes que o Estagirita nem mesmo merecia o nome de filósofo pois, ao tentar corrigir Platão, acabou perdendo a possibilidade de conhecimento da razão última, da causa primeira da existência dos seres – e Filosofia é conhecer a causa primeira –, causa esta que são as ideias, tais como existem desde sempre na mente divina. Negando a existência das ideias, Aristóteles acabou fechando-se para o mundo superior e, como consequência desta negação, incidiu em outros três erros primordiais, com os quais destruiu a causa da existência, a razão do conhecimento e a ordem da vida: admitindo a eternidade do mundo, o Estagirita extinguiu a possibilidade da encarnação; defendendo a unidade do intelecto humano, destruiu a imortalidade pessoal; aceitando o determinismo, não deixou lugar para a liberdade humana e para a providência divina.²⁰

²⁰ Cf. *Hexaïm.* coll., 6, n. 3 e 4; V, 361.

No debate, Boaventura não desceu ao plano puramente filosófico e, pelo modo de exprimir-se, percebe-se mesmo que quis evitar uma polémica com o Aristóteles histórico, talvez por estar inseguro com relação ao seu pensamento. O raciocínio desenvolveu-se todo no âmbito da fé. Aliás, seu modo de praticar ciência só lhe permitia combater opiniões filosóficas do ponto de vista teológico.

Tomás de Aquino também combateu o averroísmo, e foi para combatê-lo que voltou da Itália para Paris. Mas Boaventura, sem o dizer expressamente – diz-se que haveria de encarregar João Pecham de fazê-lo –, via com desconfiança o modo de trabalhar de Tomás, que descia ao campo filosófico e refutava as opiniões dos adversários servindo-se dos mesmos argumentos metafísicos peripatéticos. “À diferença de Tomás de Aquino, que também combatia os mesmos adversários, Boaventura se propõe assinalar que os averroístas estão em contradição com a fé, sem jamais ensaiar colocar-se no mesmo terreno que eles, e sem procurar refutar suas opiniões apelando para a razão”.²¹ Tomás também considerava a Filosofia como voltada, em última instância, para a Teologia, mas nem por isto reduziu-lhe o campo de ação ou a encarou com pessimismo. Pelo contrário: escreveu tratados com vasta argumentação filosófica e aprazia-se em debater um problema a partir da Filosofia. Boaventura, de sua parte, permaneceu sempre teólogo, e sua Filosofia com dificuldade pode ser separada de sua Teologia. Ambos viveram num mesmo período, partiram das mesmas fontes, usaram linguagem semelhante e concordaram em pontos fundamentais bem mais do que permite supor uma primeira impressão. E, no entanto, há uma enorme diferença entre ambos. Há um acordo substancial quanto aos princípios, mas uma diferença nas realizações.²² Tomás

²¹ J. CHÂTILLON, 1976, p. 441.

²² C. WENIN, 1960, p. 493.

acaba compondo um hino de louvor à razão: Boaventura, apontando-lhe os limites, chega ao fim da vida vendo nela o risco que ameaça a fé. De grande dom divino para um, parece tornar-se, para outro, quase que uma negação de si mesma: entregue às próprias forças, a razão leva indefectivelmente ao erro.²³

5 - A visão cristocêntrica da História

Na obra de um autor medieval, procurar-se-iam inutilmente certas categorias históricas, só encontráveis no século XIX. Alguns deles, contudo, legaram-nos textos importantes, que se situam nas origens do pensamento histórico moderno. Boaventura, assim como Agostinho, Scotus, Hegel e Teilhard de Chardin, apresenta em sua obra uma concepção unitária da história, e a formula, como também os demais o fazem, em categorias teológicas.

O paradigma do pensamento histórico do Cristianismo, na Antiguidade, foi tomado de santo Agostinho, devido, principalmente, ao livro *A Cidade de Deus*. Neste, a obra dos seis dias da criação é vista num sentido figurado que a duplica, fazendo com que a História da humanidade seja também dividida em seis etapas, na última das quais se encontra o Cristo, como consumidor dos tempos. Este esquema, porém, começou a sofrer uma modificação substancial a partir do século XI. Aos poucos se introduziu uma interpretação trinitária da história, criando-se um tempo do Pai (o Antigo Testamento), um tempo do Filho (o Novo Testamento) e um do Espírito Santo (a partir do século XIII até o final dos tempos). O principal responsável por esta nova interpretação da história foi um abade calabrés, chamado Joaquim de Fiore (1130-1202), figura hoje quase ignorada, mas cujos escritos e personalidade exerceram grande influência em seu tempo.

²³ *Donis Sp. Sancti*, coll. 4; V, 476.

Dante, por exemplo, encontrou-o no céu, entre as grandes sumidades. O poeta colocou-o ao lado de Boaventura, pondo na boca deste, após o elogio a São Domingos, as seguintes palavras: “[...] e *luce mi da lato / Il calabrese abate Giovacchino, / Di spirito profetico dotato*. – [...] e brilha ao meu lado o abate calabrês Joaquim, dotado de espírito profético”.²⁴ É importante salientar, como anota J. Ratzinger, a quem aqui seguimos, que Joaquim de Fiore, apesar de sua divisão tripartida, na qual, como última consequência, Cristo acaba sendo relegado a um segundo plano, instituiu algo de novo, e que hoje se toma como natural: Cristo não é mais colocado no fim, mas no meio da História, como o eixo, ao redor do qual ela se move. Agostinho, na linha do Novo Testamento, apresentava Cristo como a chegada do último tempo; Joaquim, ao contrário, colocou-o no início de um segundo período, também dividido em sete épocas, correspondentes às sete do Antigo Testamento. E para seu tempo o velho abade anunciava o desabrochar do último período, que já há muito se vinha preparando.

A visão que Boaventura apresenta da História, principalmente em seus textos do fim da vida, é influenciada, não só por certas categorias presentes já em seus escritos anteriores, mas também por ideias joaquimitas, que então campeavam pela cristandade.

Quanto a seus primeiros escritos, como os *Comentários às Sentenças*, percebem-se já neles certas tendências, que no *Brevilóquio* vêm claramente à tona. Nesta obra, ao falar da encarnação, dizia que ela se deu não nos primórdios dos tempos, porque então a vinda pareceria precipitada; nem no fim, porque então seria muito tarde, e sim no meio dos tempos.²⁵ A visão bíblica de plenitude dos

²⁴ DANTE ALIGHIERI. *Paraíso*, XII, 139-141.

²⁵ *Brev.* p. 4, c. 4; V, 245.

tempos, que para Paulo e Agostinho referia-se ao período escatológico, passa a indicar o meio dos tempos, e Cristo, que neles aparece, é apresentado em função de mediador: ele é a Pessoa intermediária na Trindade, o elo entre Deus e o homem e também o ponto central da história: o meio pelo qual se deve começar, caso se deseje chegar a bom termo.

Com relação a Joaquim de Fiore, Boaventura teve amplo contato com as ideias e as obras dele. Quanto às ideias, conheceu-as ainda nos bancos de escola, nas prédicas ouvidas na infância, nas falas de rua; as obras, no mais tardar, tomou contato com elas após sua eleição como ministro geral, quando teve que haver-se com o problema do joaquimismo dentro da Ordem Franciscana. Conhecendo a obra, combatendo-a no que julgava errado, mas querendo salvar dela o que lhe parecia ortodoxo, revelou-se seguidor de muitas ideias joaquimitas, a ponto de se haver dito, não sem certa razão, que foi um joaquimista *malgré-lui*.²⁶ Já na época dos debates sobre a pobreza percebe-se nele esta influência, ao fixar, por exemplo, a atenção no fim dos tempos, no qual deveriam surgir duas novas ordens religiosas, tempos estes que teriam um precursor, um *angelus ascendens ab ortu solis* – um anjo surgindo do Oriente, imagem esta que aplicou a Francisco, como Dante também o faria. Mas é principalmente nos últimos escritos, como nas *Collationes in Hexaëmeron* (Conferências sobre a obra dos seis dias) (o título é sintomático) -, que a influência do abade calabrês aflorou com toda a pujança.

Ao criticar Joaquim de Fiore, Boaventura não o recriminou por estabelecer paralelos entre a história do Antigo e a do Novo Testamento, ou por prever o final dos tempos, já que ele também pensava assim: aceitou o desenvolvimento paralelo da História, cuja conclusão

²⁶ N. FALBEL, 1974, p. 584.

admitiu como próxima. Sua crítica voltou-se acima de tudo para o fato de que, dentro do esquema joaquimita, Cristo acabava sendo deslocado do centro, tornando-se apenas um dos ângulos de um triângulo, anunciando-se, para o novo período que estava por surgir, uma nova personalidade, superior ou ao menos igual a Cristo. A visão bonaventurina da História, ao contrário, era circular (não cíclica), tendo o círculo um ponto inicial, ao qual, realizado o movimento perimetral, encostava-se o ponto final: a História procede de um ponto primeiro e volta a ele, sendo seccionada entre a partida e a chegada pela presença de Cristo. Cristo é o ponto de virada da História, que se divide em antes e depois dele. A encarnação adquire assim um valor irrepetível, único e absoluto, não se podendo comparar a ela nenhum outro fato.

Esta compreensão da história, segundo J. Ratzinger, encontra-se no centro da oposição entre o pensamento de Boaventura e o de Aristóteles, e permite perceber por que o problema da criação ou da eternidade do mundo se torna de repente tão relevante para o franciscano. Boaventura, ao falar da criação, negou a possibilidade de um mundo eterno, pois nele não seria possível introduzir um primeiro movimento, nem determinar-lhe um ponto central. Santo Tomás também admitiu a impossibilidade de um regresso ao infinito na ordem da causalidade essencial, mas, abrindo espaço para Aristóteles, não viu a impossibilidade de uma série infinita acidental de movimentos que se seguem uns aos outros, sem o nexo de causalidade, como quando um artista, ao quebrar-se-lhe o martelo que utiliza, passa a valer-se de outro. Há então uma dupla ordem de causalidade: à causalidade vertical não se opõe uma repetição *ad infinitum* na ordem horizontal. Aplicando-se esta concepção à História, transforma-se esta no reino do infinito por acidente, da ordem por acidente que, como tal, foge da esfera de interesse da filosofia.

Boaventura não pode aceitar tal solução. Para ele, também a História, e principalmente ela, encontra-se dentro de um esquema de causalidade finita, onde a liberdade do homem não atinge nem o início do qual ela procede, nem o fim para o qual tende, nem o centro ao redor do qual gira. A História se realiza no tempo, mas o tempo não é, para ele, um acidente de movimento, e sim algo de sagrado, uma das pedras fundamentais da realidade criada, ao lado das naturezas angélicas, dos céus e dos elementos. O tempo também é algo criado, pois não é apenas medida de duração dos seres, mas antes medida de partida (*egressio*) dos mesmos. “Não é só medida dos acontecimentos intra-mundanos, mas, e acima de tudo, tempo de criação, que mede o ordenado sair das coisas do poder criador de Deus”,²⁷ e a volta delas à inefabilidade da consumação em Deus. Um tempo accidental, dentro de uma sucessão infinita, não deixa lugar para o fato central de Cristo que, quando muito, torna-se um acontecimento fortuito e iterável, ao lado de tantos outros.

Uma concepção creacionista, da qual se exclui toda e qualquer possibilidade de uma eternidade do mundo, abre espaço para uma compreensão do tempo e da história, onde a gênese e a conclusão são transcendentais, e onde é possível determinar um ponto central: Cristo. Talvez só Duns Scotus, entre os medievais, tenha tido uma visão mais grandiosa que a de Boaventura, quanto à importância histórica de Cristo, que enquanto Verbo incriado, situa-se na origem da criação, e enquanto Verbo criado é o consumidor da salvação.²⁸ A Cristologia bonaventurina resume-se toda em uma frase de sua última obra, quando diz que “Cristo se encontra no centro de todas as coisas – *Christus [...] tenens medium in omnibus*”.²⁹

²⁷ J. RATZINGER, 1959, p. 143.

²⁸ *Serm. Christus unus* n. 13 e 14; V, 570 s.

²⁹ *Hexaëm.* coll. 1, n. 10; V, 330.

6 – A Metafísica da unidade: o exemplarismo

A unidade da visão histórica de Boaventura tem uma razão metafísica: seu pensamento é perpassado por uma compreensão organizada do ser e do saber, reduzindo-os a um só ponto de referência que os possibilita e explica. “Neste meio [Cristo] consiste toda metafísica, isto é, o conhecimento último da emanção, da relação com o exemplar e da realização final: partir do supremo, passar pelo supremo e retornar ao supremo”.³⁰ Praticar metafísica significa, para ele, empenhar-se em chegar à causa suprema dos seres, e tal causa é o Lógos, a Palavra criadora de Deus. Entre Aristóteles e Boaventura há, pois, uma radical diferença de compreensão do que vem a ser metafísica. O pensador grego, que não a define, concebe-a como ciência primeira, como saber a respeito das coisas mais sublimes, mas dentro, logicamente, dos limites da razão entregue a si mesma. Boaventura a tomou como a mais sublime das ciências, enquanto iluminada pela revelação, que lhe permite perscrutar a causa última dos entes finitos, isto é, sua procedência a partir de um modelo primeiro, que os coloca na existência. A Metafísica, para ele, só se constitui a partir do pressuposto da criação dos entes através do Lógos, pois *omnia per ipsum facta sunt* – “tudo foi criado por ele”.³¹ E, assim, a filosofia bonaventurina identifica-se com a *nostra philosophia christiana* de Agostinho: um saber unitário, iluminado pela revelação, que se constitui sobre o pedestal da razão natural do homem.

Esta compreensão de metafísica exige um exame mais detido, pois nela radica-se o que se classificou como o exemplarismo: aquele ponto de encontro entre a intuição

³⁰ *Hexaëm.* coll. 1, n. 17. ed. Delorme, cit. apud L. VEUTHEY, 1971, p. 54.

³¹ João, 1, 3.

franciscana e o pensamento agostiniano-platônico, que Boaventura tão bem desenvolveu.

Como para todo pensador medieval, também para Boaventura Deus é o primeiro princípio e a plenitude fontal dos seres. Este primeiro princípio, sendo infinito e perfeito, é também o sumo bem. Ora, é próprio do bem tender a difundir-se. Sendo eterno, difunde-se desde sempre, comunica-se. Esta comunicação eterna efetiva-se na geração do Verbo, no qual Deus de todo se manifesta, permanecendo, porém, todo em si mesmo. É nesta manifestação que Deus se conhece. Deus é conhecimento, é essencialmente conhecimento – é conhecimento de conhecimento, como dizia Aristóteles -, mas de um modo diferente daquele como se realiza o conhecimento humano: o conhecimento que tem de si próprio, é de todo igual a si mesmo, e nada lhe acrescenta. Conhecer, para Deus, é um ato em que ele de todo se projeta e em que se reflete a si mesmo, de modo completo e perfeito. Conhecer torna-se autoconhecer-se, visto que o objeto do conhecimento é uma réplica perfeita de quem conhece, excetuando a relação de proveniência: enquanto a Deus, como princípio, cabe a origem fontal, cabe à Semelhança a expressão da origem. Esta imagem perfeita de Deus chama-se Verbo (Palavra), e exprime o que Deus é, “pois a palavra nada mais é do que a semelhança expressa e expressadora, concebida pela força do espírito inteligente, conforme contempla a si ou a outras coisas”.³²

O Verbo, porém, por ser a semelhança perfeita de Deus, é também a “arte divina”, isto é, o plano original da ação divina. Sendo expressão perfeita, encontra-se nele não só a realidade do ser de Deus, mas também a do conhecimento e a do poder. Enquanto ato, “no qual Deus pensa a si mesmo, se reconhece e se exprime, deve expressar, juntamente com o ser infinito de Deus, todo o

³² *I Sent.* d. 27, p. 2, a . un. q. 3; I, 488s.

ser que nele se encontra virtualmente existente, pois em caso contrário não seria a semelhança perfeita de si mesmo. E assim torna-se claro que a ‘palavra’ encerra em si, necessariamente, a imagem primitiva de todas as imitações de Deus em qualquer grau de perfeição”.³³ Ele é a palavra na qual Deus se exprime a si mesmo em sua atividade intra-trinitária, e em que exprime a criação em sua atividade extra-trinitária. Enquanto Deus se expressa a si mesmo, para si mesmo, o Verbo é semelhança do Pai; enquanto se expressa a si mesmo para fora de si, o Verbo é o modelo – a ideia, o exemplo, a arte – através do qual Deus se expressa e ao qual o expressado exteriormente, a criação, na medida de sua contingência, se assemelha. Nele se encerra, pois, a realidade última e o modelo originário da criação. Nisto reside a diferença entre o conhecimento que Deus tem das coisas e aquele que o homem tem. O conhecimento que o homem tem dos seres é verdadeiro na medida em que corresponde à verdade dos seres fora dele; o conhecimento divino, porém, não se situa nesta esfera: Deus conhece as coisas em si, na arte eterna, e elas são verdadeiras na medida em que correspondem ao conhecimento de Deus: as coisas são mais verdadeiras no conhecimento divino que em si mesmas.

O ser das coisas torna-se, pois, de certo modo, um desvelamento do ser divino. Elas reproduzem, em sua finitude, um modelo originário, e por elas, como do efeito à causa, é possível chegar a este modelo. De diversos modos, e em diversos graus, a inteligência divina se faz perceptível na criação: os seres irracionais são apenas seus vestígios, os racionais são sua imagem e, quando elevados pela graça, tornam-se sua semelhança. Ater-se aos seres criados, naquilo que apresentam a uma primeira vista, representa para Boaventura ignorar a verdadeira realidade dos seres que, primeiramente, são criação de Deus, tendem para ele

³³ E. GILSON, 1929, p. 206.

como para seu fim e, mais do que isso, são um reflexo imperfeito e uma expressão fugaz de Deus, em quem encontram sua causa eficiente, sua causa final e, acima de tudo, para Boaventura, sua causa exemplar. “A criação tem, pois, como pressuposto, que Deus conhece sua perfeição como algo que pode ser imitado nas coisas criadas, que quer criar tais coisas devido à sua bondade, que se quer expandir a fim de que também os seres finitos, na medida de suas possibilidades, participem de sua perfeição infinita”.³⁴

Se a metafísica é a ciência do conhecimento da razão última dos seres, pode-se ela resumir nas tentativas de desvendamento da causa exemplar, à qual os seres em sua existência remetem. Não é sem uma lógica interna do discurso, então, que Boaventura nega o nome de metafísico a quem ignora ou não busca a proveniência das coisas a partir da ideia originária, que é a arte divina.³⁵

Os números, as alegorias, os símbolos, nos textos bonaventurinos, não são um jogo de sinais, de palavras, ou uma cabala misteriosa no afã de encobrir, de camuflar, de desvendar figuradamente um segredo. São reflexo de uma realidade maior, que na fragilidade deles se oculta e se desvenda; são indicadores do modelo ao qual se referem; são formas imperfeitas, capazes de levar a razão humana à descoberta do arquétipo perfeito. A linguagem figurada é muito mais que um estilo, que uma forma de expressão em Boaventura: é para ele a linguagem das coisas em sua última realidade; a linguagem da natureza, tomando-se esta não como o correr natural dos fatos, e sim como obediência natural³⁶ à ideia da qual precedem e à qual se referem.

³⁴ J. KAUP, 1961, p. 20.

³⁵ *Hexaëm*, coll. 6, n. 2; V, 361.

³⁶ Cf. *Myst. Trin.* q. 1 a 2, concl. n. 7; V, 57.

7 - A unidade do conhecimento

Uma metafísica centralizada no exemplarismo tem consequentemente também uma epistemologia unitária. Em mais de uma passagem de suas obras Boaventura insiste no paralelismo entre ser e conhecer. Tomando um texto agostiniano, gosta de repetir que o Verbo é “*causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi* – causa do ser, razão do compreender e regra do viver”.³⁷ Noutro local apresenta outra afirmação igualmente importante: “O princípio do ser e do conhecer são idênticos”.³⁸ Esses textos e diversos outros dão a entender sempre a mesma coisa: o Verbo, que é o princípio da existência das coisas, é também o princípio de sua inteligibilidade, e não chega ao verdadeiro conhecimento dos seres quem ignora o exemplarismo, graças ao qual, unicamente, podem ser eles compreendidos em sua razão última.

Desde os *Comentários às Sentenças* até às derradeiras obras, Boaventura ocupou-se explicitamente do problema da unidade do saber humano, e em todas as vezes a solução é sempre a mesma, apesar de nuances de classificação: há graus de conhecimento no homem que, partindo do inferior, pode chegar ao superior. Mas tais graus não se encontram estaticamente formalizados: eles são postos em um esquema dinâmico, onde os inferiores levam aos superiores, e onde uns e outros se pressupõem e se complementam.

Para explicitar o pensamento bonaventurino a respeito, nada melhor do que tomar um pequeno opúsculo, cujo título muito significativo, dado pela posteridade, é: *A Redução da Ciências à Teologia*, e cuja data de composição não

³⁷ *Scient. Chr.* q. 4, n. 24; V, 19; *Itin.* p. 1, n. 14; V, 299; *Hexaëm.* coll. 4, n.3 e 5; V, 349; *Sept. Donis*, coll. 4, n. 6; V, 474; coll. 8, n. 15-16; V, 496-7; *Serm. Christus un.* n.17; V, 572; *Serm. IV de Assump.*; IX, 697

³⁸ *Hexaëm.* coll. 1, n. 13; V, 331.

está de todo definida.³⁹ Volta-se, todo ele, ao problema da unidade do saber humano, reduzido à Teologia, e com razão A. Gemelli chamou-o de “Discurso sobre o método feito pelo exemplarismo bonaventurino”. Mas, enquanto a Descartes interessa um método que o leve à certeza do eu, sobre o qual se fundamentam todas as demais verdades, procura Boaventura um caminho que o leve até Deus, em quem toda a verdade se radica.⁴⁰

O texto divide-se em duas partes. Na primeira propõe uma classificação das ciências, a partir de um texto de Hugo de São Vítor. Diz Boaventura que há quatro luzes da inteligência, procedentes de Deus: a luz exterior, a inferior, a interior e a superior. A luz exterior é a das artes mecânicas (tomando-se aqui a palavra arte em sentido mais amplo que o atual), e divide-se em sete partes, pois a tantas se resumem as artes que servem à vida do homem: a têxtil, a fabril, a agrícola, a venatória, a náutica, a médica e a teatral.

A luz inferior é a do conhecimento das coisas sensíveis, e dá-se através dos sentidos. A luz interior é a Filosofia, que Boaventura divide em três: a racional, a natural e a moral; chama-se interior porque procura a causa íntima das coisas. Se a razão não houvesse sido atingida pelo pecado, poderia o homem, com estas luzes, chegar ao conhecimento natural da verdade. O Livro da Ciência continua aberto para o homem, mas o verdadeiro sentido deste livro fica-lhe oculto, pois o homem não sabe mais lê-lo corretamente. “Quando, devido ao pecado, o olho do homem se enfraqueceu, então este espelho da criação tornou-se misterioso e escuro, e o ouvido tornou-se surdo, incapaz de ouvir o testemunho original das coisas”.⁴¹ Daí a

³⁹ A respeito da classificação das ciências e da unidade delas, vejam-se os dois quadros, no final deste texto.

⁴⁰ A. BLASUCCI, 1971, p. 23.

⁴¹ *Myst. Trin.* q. 2, a. 1, Concl.; V, 55.

necessidade da Teologia, ou Sagrada Escritura (Boaventura emprega as duas palavras quase como sinônimos), que é a luz superior, graças à qual o homem é introduzido na verdade da fé (a eternidade e encarnação do Verbo), na dos costumes (a retidão da vida) e na da finalidade (a união do homem à divindade).

Voltando-se então para um de seus temas preferidos, a obra dos seis dias, Boaventura mantém a tripla divisão da Filosofia (racional, natural e moral), o que lhe permite obter seis luzes, tornando-se o saber humano uma reprodução da obra da criação. E como as luzes da criação dependiam da luz do primeiro dia, assim também as luzes do saber dependem da luz superior, o que privilegia a Teologia, com relação aos demais conhecimentos. “E assim como todas aquelas luzes tiveram origem em uma só luz, assim também todos estes conhecimentos ordenam-se ao conhecimento da Sagrada Escritura; nela concluem-se, atingem sua perfeição, e através dela ordenam-se para a iluminação eterna”.⁴²

Com isso Boaventura chega à segunda parte, e entra no tema que acima de tudo o interessa: o modo como as demais luzes referem-se à luz primeira da Teologia.

A Escritura, anota ele, além do sentido literal, encerra em si outros três sentidos, que fazem dela a palavra inspirada: o sentido alegórico, pelo qual reporta-se à geração eterna e à encarnação do Verbo; o sentido tropológico, ou moral, que se refere aos costumes, e o sentido anagógico, atinente à união do homem com Deus. Se a Teologia, além de seu sentido literal, possui outros três, que lhe dão a plenitude da grandeza, o mesmo pode ser encontrado também nas demais ciências que, além do sentido primeiro e evidente, possuem outros sentidos, capazes de reduzi-las à Teologia. Assim, graças à Escritura, o homem torna-se novamente capaz de ler no Livro da

⁴² *Reduc. Art.* n. 7; V, 322.

Criação o significado último dos seres. Reduzir à Teologia nada mais é, pois, que aplicar às outras ciências o método da revelação, graças ao qual os diversos sentidos espirituais são desvelados.

Boaventura assim explica como isso acontece. O conhecimento sensível, começa ele, tem por objeto as coisas que caem sob os sentidos, e nele há três aspectos a considerar: o meio de conhecimento, o ato mesmo de conhecer e o deleite causado por tal ato. Há entre o homem e os objetos certa convivência, que lhe permite conhecer os objetos, não só pelo que cada um dos sentidos apresenta, mas pelas propriedades comuns a todos os objetos. A imagem que se forma do objeto é a mediação entre o objeto e a consciência. Esta imagem nos reporta ao Verbo, imagem do Pai, e por ele gerado desde a eternidade, e que possibilita, aos que o acolhem no interior, serem por ele conduzidos à verdade. Os sentidos indicam também a ordem da vida: cada um deles está disposto em função do conhecimento do que lhe é próprio, foge do que lhe é nocivo e não usurpa o que é dos outros sentidos; do mesmo modo, nossos sentidos interiores estão ordenados a reproduzir a imagem de Deus em nossa alma. Enfim, cada sentido busca ardentemente seu objeto, encontra-o com alegria e sem fastídio repete a busca, e do mesmo modo o homem, com prazer e alegria encontra a Deus. “Eis, pois, como no conhecimento sensitivo encerra-se oculta a sabedoria divina, e como é admirável a contemplação dos cinco sentidos espirituais em sua semelhança com os corporais”.⁴³

O mesmo acontece com relação às artes mecânicas, nas quais o homem é convidado a considerar a produção do objeto, o objeto mesmo e sua utilidade. Quanto à produção do objeto, Boaventura dispõe de uma comparação antiga, herdada da patrística, e que perpassa o

⁴³ *Ibid.* n. 10; V, 332.

pensamento cristão: a semelhança entre o obrar humano e o divino. Apesar da distância entre a criatura e o Criador, há uma analogia na ação produtora de ambos. A obra provém de uma imagem interior, que o artista possui na inteligência, e será tanto mais perfeita quanto mais se assemelhar a este protótipo. Algo semelhante acontece com a criação, produzida segundo o modelo eterno, a ideia, que o Criador possui da criatura; e se esta pode chegar a Deus, é porque vê nele o modelo ao qual se assemelha. Considerando a obra em si mesma, vê-se que ela é medida pela beleza, a utilidade e a estabilidade, e nisto representa a ordem da vida. Enfim, considerando a finalidade, vê-se que o homem produz uma obra para ser elogiado por ela, para tirar dela proveito ou para nela deleitar-se; do mesmo modo também Deus criou o homem para que este o louve, o sirva e goze de sua beleza.

Esquema idêntico é empregado na Filosofia, em suas três divisões. Na filosofia racional, diz Boaventura, considera-se quem profere a palavra, a palavra em si mesma e a quem é endereçada. Quem profere a palavra assemelha-se ao Pai, que desde sempre profere a Palavra, o Verbo, o qual vem à criatura sem deixar de estar no Pai. Em si mesma a palavra deve ser proporcionada, verdadeira e elegante, e nestas qualidades encontra o homem a ordem da vida. Quanto ao fim, ele deve exprimir, ensinar e mover ao bem: o que é realizado por Cristo, único mestre, e que “tendo sua cátedra de ensino no céu, ensina no coração do homem”.⁴⁴ Quanto à Filosofia natural, diz ele, sua intenção primeira é encontrar as razões formais das coisas nelas mesmas, na inteligência do homem e na sabedoria divina, e aí também o homem descobre a ação do Verbo. Enfim, quanto à Filosofia moral, volta-se esta para a retidão, que pode ser entendida como a retidão da justiça em geral, ou a de quem se adapta a outrem que o conduz, ou a retidão do

⁴⁴ *Ibid.* n. 18; V, 324.

que está voltado para o alto. Sob estes três aspectos ela nos reporta à união do homem com Deus, que é a retidão da perfeição.

Percorrido este caminho, Boaventura pode então concluir: “E assim fica claro como a sabedoria multiforme de Deus, que irradiante se transmite na Sagrada Escritura, se oculta em todo o conhecimento e em toda a natureza. Fica claro também de que modo todos os conhecimentos constituem-se em função da Teologia, e como esta toma exemplos e assume vocábulos pertencentes a todas as demais formas de conhecimento. Fica claro, enfim, como é amplo o caminho da iluminação, e como em todas as coisas sentidas e conhecidas Deus mesmo esteja interiormente escondido – *interius lateat ipse Deus*”.⁴⁵

8 - A importância e as consequências da unidade

A insistência com que Boaventura volta ao tema da unidade explica-se em grande parte pelo momento histórico em que viveu: a época da entrada dos escritos gregos e árabes no Ocidente. Estes escritos representaram o sangue novo necessário às universidades que começavam a se constituir, e sem eles o pensamento filosófico-teológico do século XIII em pouco diferiria do dos séculos anteriores. Em seu bojo, porém, era possível entrever um perigo: o da possibilidade de diluição do pensamento e da vida cristã no caudal das águas aristotélicas. Agostinho, a quase um milênio, havia elaborado uma síntese grandiosa, em que a ciência e a vida centralizavam-se na caridade. Boaventura percebia, em seu tempo, que esta unidade encontrava-se ameaçada, e desta percepção e da preocupação com ela provém o engajamento, e mesmo o caráter polêmico de seus escritos, principalmente os dos últimos anos.

⁴⁵ *Ibid.* n. 26; V, 325.

O trabalho científico conduzido dentro destes parâmetros levou a resultados tidos como específicos do pensamento boaventurino. Alguns destes resultados merecem uma breve consideração.

Em primeiro lugar, o problema das relações entre Filosofia e Teologia, entre razão e fé, que exigiu de todo medieval uma resposta. Boaventura, no caso, distanciou-se de outras duas respostas típicas conhecidas, as de Tomás de Aquino e de Siger de Brabante.

Siger, e os ‘averroístas’ de seu tempo, julgavam que o valor veritativo da razão era inferior ao da fé, pois a fé ensina como as coisas são na realidade, enquanto a razão diz apenas como elas são do ponto de vista natural. Por isso mesmo, é possível haver até contradição entre ambas, quando então se deve optar pela solução da fé. Para santo Tomás, fé e razão possuem igual valor veritativo: trata-se de duas fontes da verdade, cada qual com seu próprio método e seu objeto formal, mas cujo resultado não pode jamais ser contraditório, pois ambas referem-se a uma só e mesma verdade. Assim sendo, a doutrina revelada não pode contradizer os primeiros princípios da razão.

A resposta de Boaventura parte de outros pressupostos e segue também outro caminho, embora sua concepção teórica de Filosofia não se diferencie da de Tomás, de Siger e de outros medievais. Seu ponto de partida é o fato da existência concreta do pensador, que é simultaneamente também cristão. Tal pensador, e nisso, mais tarde, Pascal e Kierkegaard se aproximaram dele, não pode fazer Filosofia assim como os pagãos a fizeram, isto é, abstraindo da encarnação e da redenção em Cristo. O cristão filósofo sabe que o conhecimento do homem é progressivo, passando do inferior ao mais elevado, partindo dos sentidos para chegar à contemplação de Deus. A Filosofia é um primeiro passo, mas dela passa-se à Teologia e desta à ciência gratuita, para chegar-se enfim à “ciência

gloriosa”.⁴⁶ A Filosofia possui um valor específico, e pode-se mesmo dizer que seus enunciados sobre os primeiros princípios deixam menos dúvidas que os enunciados teológicos sobre os princípios da fé, pois estes nunca chegam à evidência: “A verdade filosófica nada mais é que o conhecimento certo da verdade enquanto perscrutável, e a ciência teológica é a noção santa da verdade, enquanto crível”.⁴⁷ Não nega, pois, o valor da Filosofia, mas não pode aceitar que um cristão se detenha nela, como se a revelação não houvesse jamais existido, pois “quem pretende ficar nela, acaba caindo em trevas”.⁴⁸ Por terem desconhecido a fé, e fundamentando-se só na razão, os filósofos não puderam chegar à contemplação,⁴⁹ e fatalmente caíram em erros.

Talvez se possa dizer que o enunciado teórico bonaventurino não difere fundamentalmente do tomista. Contudo, convém anotar que a concretização dos enunciados seguiu caminhos muito diferentes. Boaventura manteve o âmbito estrito da razão sempre submisso ao da revelação, de tal forma que jamais escreveu um tratado puramente filosófico; Tomás também é teólogo, mas seu trabalho teológico inclui, entre outras coisas, comentários a textos aristotélicos e debates filosóficos com os filósofos, como no caso da disputa com os ‘averroístas’.

Em segundo lugar, Boaventura desenvolve uma teoria do conhecimento onde o aspecto de unidade é reforçado à custa de uma conciliação entre ideias aristotélicas e neoplatônicas. Para ele, o conhecimento que temos das coisas sensíveis inicia-se pela via dos sentidos, e

⁴⁶ *Donis Sp. Sancti*, coll. IV, n. 3; V, 474.

⁴⁷ *Ibid.* n. 5; cf. III Sent. d. 23, a. 1, q. 4, ad. 2; III, 481.

⁴⁸ *Donis Sp. Sancti*, coll. 4, n. 12; V, 476.

⁴⁹ *Serm. Christus un.*, 15; V, 571.

a este conhecimento chamamos ciência. Acontece, porém, que só há ciência quando há “imutabilidade da verdade por parte do cognoscível e certeza infalível por parte de quem conhece”,⁵⁰ conforme já o anota Aristóteles, de quem o texto é tirado.⁵¹ Ora, não existe imutabilidade da parte do objeto em se tratando das coisas sensíveis, pois elas todas são passageiras, e delas não pode haver abstração do imutável, pelo simples fato de não o possuírem. Torna-se, pois, necessário levar em consideração que as coisas possuem três modos de existência: em si mesmas (*in genere*), no conhecimento humano (*in mente*) e em Deus (*in aeterna ratione*). Em si mesmas as coisas são mutáveis. Na mente humana, se relacionadas com os dados dos sentidos, são mutáveis; se não relacionadas com eles, podem ser tidas como imutáveis, mas são então conceitos vazios, que a nada se referem. A certeza do objeto provém, pois, da arte divina, da ideia que Deus tem das coisas. “Num mundo eterno e não criado, como aquele de Aristóteles, a ciência é eternamente atuada e não pode ser concebida a não ser como atuada. Num mundo criado, porém, a essência não contém em si a razão suficiente de sua existência, mas deve recebê-la”.⁵² É da ideia divina, pois, que a coisa obtém sua realidade, e é verdadeira enquanto imitação e expressão desta verdade divina. E como nas criaturas tal expressão e imitação é sempre imperfeita, daí ser necessário concordar com Agostinho e dizer que “*omnis creatura mendacium est* – toda a criatura é uma mentira”.⁵³ Aqui, pois, já se vislumbra a solução boaventurina: partindo do princípio aristotélico de que o sensível é conhecido através dos sentidos, conclui de modo pouco aristotélico: mais do que dizer que as ideias

⁵⁰ *Serm. Christ. un.* 6; V, 568.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Anal. Post.* I, c. 2; 71b.

⁵² R. RUSSO, 1982, pág. 57.

⁵³ *Hexaëm.* coll. 3, n. 8; V, 344.

se originam das coisas, deve-se dizer que as coisas se originam das ideias.

Quanto à certeza por parte do sujeito que conhece, Boaventura a desenvolve a partir do exemplarismo. Há uma relação entre a luz da inteligência criada e a da Sabedoria eterna. A alma é como um espelho, e suas faculdades são como uma luz que nele se reflete, com tal força que é impossível ao homem ignorá-lo ou negar-lhe a existência. Esta luz não é o auxílio divino que conserva toda a criatura no ser e lhe permite o operar, nem é a luz da graça: é uma iluminação especial, um hábito da mente, que lhe mostra a verdade incriada. Dessa intervenção divina surgem as semelhanças impressas na alma como *species innatae* pela quais as coisas são conhecidas e julgadas. Na medida em que há relação entre o espírito e a verdade superior de Deus, há certeza por parte do sujeito. Conhecer é, pois, atingir as razões eternas num processo sempre mais para o alto, até alcançar a plenitude do saber.

Se o homem parte do sensível, isto não significa que a inteligência abstraia dele a universalidade e imutabilidade de seus juízos, já que o sensível não é propriamente o que move a alma: atingida por ele, ela descobre em si mesma a verdade inteligível. As razões eternas estão desde sempre presentes à alma, não sendo apenas algo que intervém no conhecimento já organizado, para dar-lhe a evidência; elas se fazem presentes desde o início, e constituem, em verdade, o conhecimento no que possui de mais autêntico.

A teoria bonaventurina nada possui de ingênuo ou de pouco consistente. Fiel a Agostinho, devendo mais do que geralmente se supõe a seu confrade Gilberto de Tournai e a Roberto Grosseteste e, por isso mesmo, mantendo reservas ante a explicação aristotélico-tomista, que aceita apenas em parte, em sua obra mais madura a respeito do tema – *O Itinerário da mente para Deus* - ele acaba admitindo “certo conhecimento implícito de Deus, conhecimento este que não se revela à consciência como

uma experiência imediata, mas que aparece à inteligência ao término de uma análise reflexiva que, como toda análise intelectual, implica uma filosofia do conhecimento e da verdade”.⁵⁴

Em terceiro lugar, enfim, convém ressaltar uma ideia boaventurina, cuja analogia com certas correntes do pensamento moderno chama a atenção. Trata-se do problema do conhecimento de Deus e da iluminação divina.

O fundamento do conhecimento humano, para ele, em última instância, encontra-se no conhecimento de Deus. Em que sentido? Não no de que o conhecimento de Deus seja um conhecimento ao lado de outros, surgindo apenas como primeiro cronologicamente. Ao afirmar que o homem tem de Deus uma ideia inata, Boaventura não entende com isto que o homem possui uma visão imediata de quem seja Deus, uma intuição de Deus a modo do ontologismo; sua intenção é dizer que este conhecimento é a possibilidade primeira na qual se radica todo e qualquer conhecimento.

Boaventura vale-se da palavra *contuitio* (co-intuição) para se referir a esse conhecimento mediato da presença do ser absoluto no ente e pelo ente finito. Assim como o ente finito não se explica sem o ser infinito, do mesmo modo, o conhecimento do ente finito não acontece sem o conhecimento do ser infinito. A doutrina da participação não se aplica, portanto, apenas ao ser, mas também a seus transcendentais. Se, pois, ao falar do ente finito, tem-se como pressuposto seu correlato, isto é o ser infinito, do mesmo modo, ao falar da verdade do ente, toma-se como horizonte o ser verdadeiro, aquele que é a própria verdade. A verdade, em sua plenitude, é vista pelo espírito humano apenas na e através da verdade divina, pois a verdade não é uma propriedade absoluta da criatura: na criatura ela é

⁵⁴ C. BERUBÉ, 1983, p.29.

verdade ao modo como a criatura pode ser verdadeira, enquanto participante da verdade eterna.⁵⁵ A co-intuição representa, portanto, a intuição da presença do infinito, que acompanha necessariamente nossa experiência e o conhecimento do finito.

Dizer que Deus é o primeiro conhecido não significa dizer que ele seja o objeto primeiro do entendimento. Ele é a luz, sob cuja luminosidade os entes todos são conhecidos, e na medida em que ilumina os entes é conhecido ele próprio. Ele é conhecido enquanto refletido pelas coisas. “A razão eterna não leva por si só ao conhecimento, mas juntamente com a verdade dos princípios; e não induz a um conhecimento especial de si, mas a um conhecimento genérico para quem se encontra nesta existência. Por isso, não se segue que ela seja conhecida por nós em si mesma, mas enquanto brilha em seus princípios e em sua generalidade”.⁵⁶

Embora as aproximações, em filosofia, sejam sempre suspeitas, principalmente quando sem a mediação da temporalidade, não se pode negar uma proximidade, até mesmo de linguagem, entre o frade franciscano e Martin Heidegger. Aliás, essa aproximação já foi tentada, não impropriamente, por G. Scheltens, ao dizer, por exemplo: “Como podemos conhecer as coisas, e que luz é esta que permite que as coisas apareçam ante nós? Conhecemos o ente não apenas como ele existe para nós ou para os homens em geral, mas como ente, isto é, como aquele que simplesmente existe, sem maiores limitações. Isto não significa, porém, que os seres se elevam ante nós sob uma iluminação individual e própria, ou apenas de características humanas, pois vemos os seres na própria luz da verdade. Esta luz não encontra sua origem em algum ente limitado,

⁵⁵ J. G. BOUGEROL, 1969, p. 63.

⁵⁶ *Scient. Christi*, q. 4, ad. 16; V, 25.

mas é a luz mesma do ser”.⁵⁷ Noutras palavras: É possível compreender o ente, enquanto tal, quando é tomado na amplidão de horizonte de totalidade em que se enraíza.

9 - Para além da ciência, o amor

Para Boaventura, o fim último de todo o conhecimento não se encontra, porém, na Teologia; enquanto saber racional, ela também possui um caráter transitório. Também a Teologia está condenada a desaparecer quando o mundo e o homem foram assim como devem ser. A finalidade última da atividade de toda a vida humana é a união com Deus, através do amor. O homem pode percorrer todos os caminhos do conhecimento, inclusive o da contemplação intelectual, mas por suas próprias forças e méritos jamais atingirá aquele conhecimento “soporativo e experimental”⁵⁸ da sabedoria, colocado acima das capacidades naturais, e sem o qual o homem não passa de “um firmamento sem astros”.⁵⁹ A razão conduz até às portas da mística, e aí silencia, dando lugar à graça. Penetrar nos umbrais deste último estágio, da contemplação e do êxtase, não é mais obra ao alcance das forças humanas. Para tanto “é preciso conceder pouco à indagação intelectual e muito à piedade do coração; pouco à linguagem exterior e muitíssimo à alegria interior; pouco à palavra e tudo ao dom de Deus, que é o Espírito Santo”.⁶⁰

Se o conhecimento humano, em todas as suas ordens, foi comparado por Boaventura aos seis dias da criação, surge agora o sétimo dia, o “da plenitude e da paz. Então se fecha o círculo, o número seis é completo, e por

⁵⁷ G. SCHELTENS, 1961, p. 169.

⁵⁸ *Perf. evang.* q. 1, concl.; V, 120.

⁵⁹ *Hexaëm.* coll. 29, n. 2; V, 425.

⁶⁰ *Itin. c.* 7, n. 5; V, 312-3.

isso se alcança o estado de repouso”.⁶¹ Este repouso, para além do entendimento racional, é apresentado nos escritos místicos, em diversos passos, como a união entre o esposo e a esposa, tal como a celebra o *Cântico dos Cânticos*, ou como o grande banquete do reino dos céus. No *Itinerário da Mente para Deus* Boaventura fala da passagem de um estado para outro, e insiste exatamente no aspecto da passagem, de superação, de *transitus*. Refere-se então à travessia do Mar Vermelho, que permitiu degustar as delícias do maná no deserto; à passagem de Cristo da vida ao descanso do túmulo; e à visão de Francisco no Monte Alverne onde, pelo êxtase, passou da atividade à contemplação pura.⁶² Este trânsito é a passagem das categorias racionais para as místicas, pela quais o homem é tomado, arrebatado. “Para que ele seja perfeito, é necessário que todas as operações intelectuais sejam abandonadas e o ápice da mente seja de todo transferido para Deus e nele transformado”.⁶³

Boaventura apela então para a linguagem dos místicos, na tentativa vã e frustrante de abranger com palavras a inefabilidade do divino, e usa expressões que, à primeira vista, podem parecer contraditórias. Citando um texto de Dionísio, todo envolto em isto que se convencionou chamar de teologia negativa, diz que, superados os limites da ciência, o homem é levado para onde se escondem novos, “absolutos e imutáveis mistérios do conhecimento divino, na escuridão de todo iluminada de um silêncio que ocultamente ensina nas trevas”.⁶⁴ Noutro tópico, já no fim da vida, com palavras semelhantes retorna ao tema: “Mas o que é que faz com que este raio de luz acabe cegando, quando devia iluminar? Mas esta

⁶¹ *Reduc. art.* n. 7; V, 322.

⁶² *Itin. c.* 7, n. 2 e 3; V, 312.

⁶³ *ibid.* n. 4.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 5; V, 313.

cegueira é a iluminação suprema, pois se situa no que há de mais elevado no homem, acima das investigações do intelecto humano. Aí a inteligência torna-se trevas, pois não pode investigar, já que se trata de algo acima de toda a capacidade de raciocínio. Aí se encontram, pois, as trevas inacessíveis que, contudo, iluminam os homens quando estes superam a curiosidade da investigação”.⁶⁵

Este conhecimento místico é descrito com expressões que, no fundo, são negações, são circunlocações que procuram, por palavras, dar a entender a experiência única de uma vivência inefável. Fala-se nele de uma *docta ignorantia*, de um conhecimento nas trevas, de uma escuridão luminosa, porque faltam imagens e conceitos para chegar até ele e ele não se deixar reduzir às imagens e conceitos da inteligência, pela qual não pode ser atingido. Cala-se então a fantasia, a inteligência perde sua força, e abre-se espaço para a união amorosa, que só sabe o que aquele que a experimentou.

A resposta final de Boaventura ao problema do ser, do saber e da vida é um ato de fidelidade a seus princípios e à inspiração franciscana primigênia: a ciência é apenas um degrau, uma escada, um instrumento, que conduz a Deus, a quem, porém, o homem haverá de conhecer não pelas categorias do raciocínio, mas na pura contemplação. Com razão anota H. U. von Balthasar que, “enquanto deixa a Tomás o futuro científico-aristotélico e a Agostinho o passado sapiencial-platônico, Boaventura conserva para si somente o estigmatizado Francisco”.⁶⁶

Todas as divisões, hierarquias e graus do pensamento boaventurino, que abrangem não só o conhecimento, mas principalmente o homem, englobam-se em uma unidade maior, na qual são assumidos não só os seres criados, mas também o próprio criador. Esta unidade

⁶⁵ *Hexaëm.* coll. 20, n. 11; V, 427.

⁶⁶ Apud R. RUSSO, 1982, p. 94.

realiza-se no amor. O segredo desta inclinação para a unidade encontra-se no chamado íntimo de todo o ser para o amor. A história de toda reduz-se, em verdade, a uma história do amor, que por sua plenitude quer comunicar-se e quer englobar todas as coisas nos mesmos vínculos. “A caridade é a raiz, a forma e o fim das virtudes, prendendo todos ao último fim e unindo tudo entre si ordenadamente; [...] Esta unidade inicia-se na terra e consuma-se na glória [...]; e consumando-se ela na glória, então Deus será tudo em todos na eternidade imutável e na paz perene”.⁶⁷

O amor é a fonte inicial que de todo se comunica, e é a meta final, onde tudo novamente se une. Tanto na ordem da existência das pessoas divinas, como na ordem existencial das criaturas, que procedem de um primeiro princípio e a ele retornam, encontra-se um só e o mesmo amor, no qual é superada a distância entre o ser finito e o infinito, na medida em que este torna aquele participante de sua vida. Se o peso, na visão cosmológica medieval, era definido como aquela propriedade que leva cada coisa a seu devido lugar, então “o amor é o peso do homem”,⁶⁸ pois graças ao amor o homem atinge a meta de sua existência: pelo amor o homem é elevado às alturas e unido aos demais homens.⁶⁹

O amor é o último e definitivo estágio do homem, diferente não só quantitativa, mas também qualitativamente dos demais. O amor é o repouso, a paz, na qual a alma não é perturbada.⁷⁰ Este repouso, porém, dentro da compreensão cristã, não é um abismar-se definitivo no anonimato de uma felicidade impessoal. Ao contrário de interpretações panteístas, o Cristianismo sempre acentuou,

⁶⁷ *Brev.* p. 5, c. 8; V, 262.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Cf. *III Sent* d. 27, a. 2, p. 1; III, 603-4.

⁷⁰ *Tripl. Viae*, c. 2, n. 11; VIII, 10.

ao lado da unidade suprema, a realização suprema da individualidade no paraíso. O modelo de relação de amor encontra-se em Deus, onde a unidade da existência divina não exclui, antes pelo contrário exige a multiplicidade de pessoas. Em Deus também o homem, imerso no oceano do amor, atinge a plenitude de sua realização pessoal.

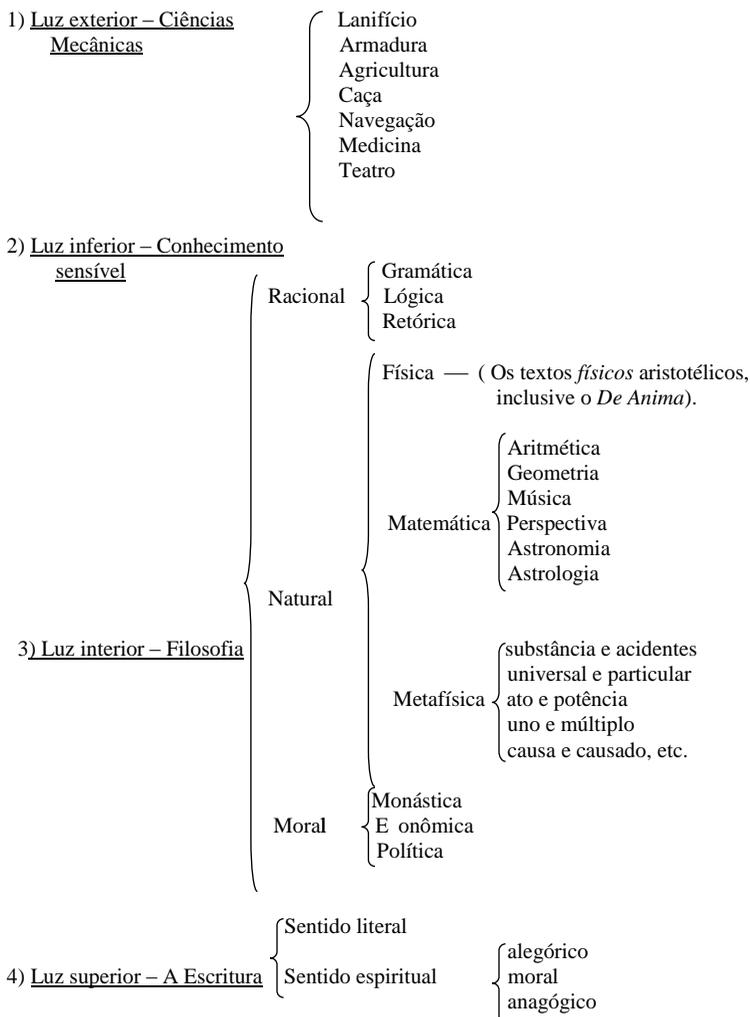
Talvez as derradeiras palavras que nos sobraram, providas da boca de Boaventura, e anotadas por um seu secretário, tenham sido as de sua última conferência em Paris. Dizem elas: “[...] é a caridade que faz elevar-se às coisas superiores e descer às inferiores”.⁷¹ Nelas resumem-se a vida deste homem, cujo intuito supremo foi o de atingir a caridade, esta relação entre as coisas superiores e as inferiores, entre o Criador e as criaturas. O amor, dizia ele a um seu confrade, encontra-se tanto ao alcance da mais humilde *vecchierella* como ao do sábio mais erudito; este amor que a geração anterior viu desfilar pelos caminhos ensolarados da Úmbria, na pessoa de Francisco de Assis; e que a geração posterior haveria de celebrar em cadência métrica, como chave de ouro da Divina Comédia, quando Dante percebe que falta força à sua capacidade humana, “*Ma già volgeva il mio disio e il velle, / Sì come rota ch’egualmente è mossa, / L’amor che muove il sole e l’altre stelle* – Mas já movimentava meu desejo e minha vontade, assim como uma roda que com movimento contínuo é movida, o Amor que move o sol e as demais estrelas”.⁷² Diria Boaventura: “O Amor que faz elevar-se às coisas superiores e descer às inferiores”.

* * *

⁷¹ *Hexaëm*, coll. 23, n. 31; V, 449.

⁷² DANTE ALIGHIERI, *Paradiso* XXXIII, 143-145.

SÃO BOAVENTURA – DIVISÃO DAS CIÊNCIAS



ESQUEMA DA DIVISÃO E REDUÇÃO DAS CIÊNCIAS

<i>LUZ</i>	<i>FORÇA</i>	<i>OPERAÇÃO</i>	<i>OBJETO</i>	<i>VISÃO</i>
Inferior	Sentido	Sensação	Material natural	Corporal
Exterior	Sentido	Imaginação	Material artificial	Imaginária
Interior	Espírito	Razão inferior	Conceitos abstratos na razão espaço temporal	Intelectual
Interior	Espírito	Razão superior	Conceitos abstratos em relação com a última causa	Intelectual
Interior	Mente	Inteligência	Visão inata	Da inteligência natural
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência pela fé
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência instruída pela Escritura
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência suspensa pela contemplação
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência ilustrada pela profecia
Superior	Mente	Ápice da mente	União experimental divina	Da inteligência absorvida em Deus pelo rapto
Superior	Mente	Ápice da mente	União experimental divina	Da alma glorificada

(Fonte: Hinwood, p. 499).

BIBLIOGRAFIA

No presente trabalho, as obras de são Boaventura, quando nada é indicado em contrário, são citadas segundo a edição de Quaracchi (1882-1902), a primeira edição crítica da obra completa de um pensador medieval. Quanto à bibliografia consultada para a preparação do texto, cabe observar que Boaventura foi, desde sempre, alvo de muitos estudos. Seguem abaixo as obras consultadas, muitas das quais não estão citadas no corpo do presente trabalho:

AA. VV. *S. Bonaventura 1274-1974* (J. G. Bougerol, org.), 5 vols. Grottaferrata, 1974.

AA. VV. *San Bonaventura – Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, 3 vols. Roma, 1976.

L. AMOROS, “Introducción general”. In: *Obras de San Buenaventura*, vol. 1. Madrid, 2ª ed. 1955.

B. APERRIBAY, “Cristologia mística de San Buenaventura”. In: *Obras de San Buenaventura*, vol. 2. Madrid, 1946.

ARGERAMI, O. “San Buenaventura frente al aristotelismo”. In: *Patristica et Mediaevalia*, II (1981), p. 21-36.

C. BERUBÉ, “Olivi, critique de Bonaventure et d’Henri de Gand.” In: id. *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1993, p. 19-79.

E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Milão, 1973.

- J. BEUMER, “Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl Bonaventura”. In: *Franziskanische Studien*, 38 (1956), p. 129-49.
- A. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeist an der Universität von Paris*, Münster, 1920.
- P. J. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929.
- A. BLASUCCI, “Il de reductione artium ad Theologiam. L'uso teologico della Filosofia”. In: *Incontri Bonaventurini*, Montecalvo Irpino, 8 (1973), p. 19-44.
- J. G. BOUGEROL, “Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote”. In: *AHDLMA* 40 (1973), p. 135-222.
- . *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Tournai, 1961.
- . (org.) *Léxique Saint Bonaventure*, Paris, 1969.
- P. L. CARVALHO DE CASTRO, *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, Paris, 1923.
- J. CHÂTILLON, “Saint Bonaventure et la Philosophie”. In: *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di Sapienza cristiana*, Roma, 1976, 1° vol. p. 429-46.
- M-D. CHÉNU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2^a ed. 1954.
- . *La Théologie comme science au XIIIe. Siècle*, Paris, 3^a ed. 1957.
- S. CLASEN, “Zur Geschichtstheologie Bonaventuras”. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 23 (1960), p. 197-212.

-
- F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoreggio. Francescano e pensatore*, Bari, 1980.
- E.R. DANIEL, “Saint Bonaventure, disciple fidèle de saint François”. In: *Études Franciscanes*, 21 (1971, Supplement annuel), p. 45-57.
- DANTE ALIGHIERI. *La divina commedia*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 2ª ed. 1960.
- Ph. DELHAYE, *La Philosophie Chrétienne au Moyen Âge*, Paris, 1959.
- A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, Darmstadt,,2ª ed. 1954.
- DIONÍSIO AREOPAGITA: A *Teologia mística*. In: DE BONI, L. A. *Estudos de Filosofia Medieval I - Textos*, Porto Alegre, 1998, p. 69-82.
- N. FALBEL, “São Boaventura e a Teologia da história de Joaquim de Fiori”. In: *Volumen Commemorativeum anni Septies Centenarii...* Grottaferrata, 1973, 2º vol. p. 571-84.
- E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie medieval*, Paris, 2ª ed. 3ª tir. 1978.
- . *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 3ª ed. 1959 (citado conf. a trad. alemã de Ph. Boehner: *Der heilige Bonaventura*, Hellaerau, 1929).
- A. GERKEN, *Theologie des Wortes – Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963.
- J. C. GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, 1970.

-
- M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und der Mystik*, Munique, 3 vols. 1936-56.
- P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIIIe. siècle*, Paris, 1928.
- R. GUARDINI, *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1928.
- . *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, Leiden.1964.
- A. J.W. HELLEMANN, *Ordo – Untersuchung eines Grundgedankes in der Theologie Bonaventuras*, Munique, Paderborn, Viena, 1974.
- B. HINWOOD, “The Principles Underlying St. Bonaventure’s Division of Human Knowledge”. In: *Volumen commemorativum... III*, p. 463-502.
- J. KAUP, “Die Geschichtstheologie Bonaventuras”. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 23 (1960), p. 197-212.
- . (ed.) *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad Theologiam* (com introdução e comentários), Munique, 1961.
- R. LAZZARINI, S. *Bonaventura: filosofo e mistico del Cristianesimo*, Milão, 1946.
- U. G. LEINSLE, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, Munique, Paderborn, Viena, 1976.

-
- L. MAURO, *San Bonaventura: La conoscenza in Cristo* (Introduzione, traduzione, commento), Vicenza, 1987.
- J. A. MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, 1993.
- H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in Theologie Bonaventuras*, Munique, Paderborn, Viena, 1971.
- M. OROMI, “*Filosofía ejemplarista de San Buenaventura*”. In: *Obras de San Buenaventura*, vol. 3. Madrid, 1947.
- A. C. PEGIS, “St. Bonaventure revisited”. In : *Volumen Commemorativeum ... 1973*, 2º vol. p. 21-44.
- M. de Z. PELAYO, “Teoría del conocimiento según San Buenaventura”. In: *Volumen Commemorativeum ... 3º vol.* p. 407-30.
- J. PIEPER, *Scholastik – Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Munique, 2ª ed. 1981.
- R. PRENTICE, *The Concept of Love According to St. Bonaventure*, New York, 1946.
- J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure’s Philosophy*, Toronto, 1973.
- J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munique, 1959.
- R. J. ROCH, “The Philosophie of St. Bonaventure. A Controversy”. In: *Franciscan Studies*, 19 (1959) p. 202-26.

-
- S. V. ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milão, 1974.
- R. RUSSO, *La metodologia del Sapere nel sermone di S. Bonaventura 'Unus est magister vester, Christus'*, Grottaferrata, 1982.
- W. SCHACHTEN, *Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*, Friburgo, Munique. 1973.
- G. SCHELTENS, “Kritische Würdigung der Illuminationslehre des hl. Bonaventura”. In: *Wissenschaft und Weisheit*, 24 (1961), p. 167-81.
- E. SMEETS, “Bonaventure (Saint)”. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 2^o vol. Paris, 1905, col. 962-86.
- A. SPEER, *Bonaventura: Vom Wissen Christi* (übersetzt, kommentiert und mit Einleitung), Hamburgo, 1992.
- . “Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras”. In: *Franziskanische Forschungen*, 32. Heft, Werl, 1987.
- . “Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras”, In: *RTAM* 57 (1990), p. 142-182.
- F. TINIVELLA, “De impossibilitate sapientiae adeptione in philosophia pagana juxta ‘Collationes in hexaëmeron’ S. Bonaventurae”. In: *Antonianum*, 11 (1936), p. 27-50, 135-86, 277-318.
- F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Munique, Paderborn, Viena, 1977.

-
- L. VEUTHEY, *La Filosofia cristiana di San Bonaventura*, Roma, 1971.
- R. VIER, *São Boaventura – Ciência e Fé*, Bragança Paulista, 1978.
- P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*. Paris. 1958.
- E.-H. WÉBER, *Saint Bonaventure: Questions disputées sur le savoir chez Christ* (Traduction, introduction et notes), Paris, 1985.
- Ch. WENIN, “La connaissance philosophique d’après Saint Bonaventure”. In: *L’Homme et son Destin d’après les Penseurs du Moyen Age*, Lovaina, Paris, 1960, p. 485-94.
- M. de WULF, “Augustinisme et aristotélisme au XIIIe. siècle”. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*, 7 (1901), p. 161-6.
- . *Histoire de la philosophie medieval*, 3 vol. Lovaina, 6^a ed. 1934-47.

II

Noção, classificação e unidade da ciência em São Boaventura¹

Boaventura (1217/1218 – 1274) não pertence ao grupo de medievais que, como Alberto Magno ou Roberto Grosseteste, além de serem teólogos e filósofos, preocuparam-se intensamente com as demais ciências. De formação estritamente parisiense, seus interesses são diversos dos encontrados em Oxford e, anteriormente, em Chartres. Mas, no universo parisiense, se não houve aquela vocação ‘científica’ oxfordiana, houve, contudo, muitos que comentaram as obras de Aristóteles – e Tomás de Aquino foi um entre tantos. Apesar de ter entre seus confrades e

¹ O presente texto, em sua versão original, foi redigido por volta de 1985, e apresentado em evento realizado na UNICAMP. Sendo do tempo da ‘máquina de escrever’, muitos parágrafos foram introduzidos nele por fita adesiva e algumas notas foram redigidas manualmente. Há pouco, ao reencontrar esse material, constatei que a fita se deteriorara e, por isso, havia parágrafos dispersos dentro da pasta; entretantes, diversas notas se haviam perdido. A versão atual, com pequenas modificações e alguns acréscimos, reproduz o texto original.

súbditos, no mesmo convento, a homens como Rogério Bacon e João Peckham, e embora fosse relativamente bom conhecedor de Aristóteles, Boaventura não lhe comentou uma obra sequer e não escreveu tratado algum sobre as ciências profanas. Sua obra toda foi redigida sob o ponto de vista teológico.

Mesmo assim, dentro da lógica de seu sistema, e em função da Teologia, dedica à classificação e à unidade do saber algumas páginas ao nível daquelas de importantes antecessores e sucessores que com este tema se houveram.

1. *A noção de ciência*

Para conhecer-lhe o pensamento a respeito do que entende por ciência, é necessário percorrer diversos de seus escritos, além de procurar as fontes, nas quais se abeberou. Em suas obras, a questão é tratada nas *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, principalmente na quarta questão; no sermão *Cristo, único Mestre de todos*; no *Itinerário da mente para Deus*; em *A redução das ciências à Teologia*; no *Brevilóquio*; nas *Collationes in Hexaëmeron*; e nos *Comentários às Sentenças*, principalmente no segundo livro.

As fontes são fundamentalmente duas: de um lado, a obra de Aristóteles, cuja redescoberta no Ocidente, em grande parte através dos árabes, estava sendo concluída em seu tempo; de outro lado, a tradição agostiniana, com forte influência platônica e neoplatônica. Boaventura domina tanto Aristóteles como Agostinho, que constituem, aliás, as duas “autoridades” a quem mais recorre.

Para Aristóteles, a ciência é o conhecimento imutável da parte do objeto e infalível da parte do sujeito. Este conhecimento inexistente inicialmente na alma, que é uma *tabula rasa*, na qual nada se encontra escrito. Tudo o que ela conhece vem-lhe através dos sentidos, por um processo de abstração que vai do sensível individual ao mais elevado grau de universalização, onde permanece

apenas a forma.

A posição de Agostinho é diferente. Sua dificuldade em compreender o homem como sendo a união substancial de corpo e alma, que o leva a aceitar duas substâncias completas, leva-o também a uma teoria do conhecimento divergente da aristotélica, pois não pode admitir que o inferior (o sentido) possa influir no superior (as faculdades da alma).

Agostinho distingue entre o conhecimento sensitivo e o intelectual. Negando todo inatismo de cunho platônico, diz que o conhecimento sensível é aquele que se realiza a partir da ação do objeto exterior sobre o sentido. Mas esta ação serve apenas como ocasião para que a alma seja estimulada para a sensação, que é um “ato da alma através do corpo”². A alma, por assim dizer, se serve dos sentidos, é estimulada por eles, é levada a formar uma imagem (*verbum sensibile*) referente às coisas materiais, que depois conserva na memória.

O conhecimento sensível é superado pelo racional, através do qual o homem se distingue dos demais animais. Este conhecimento, quando voltado para o mundo temporal e sensível, é efetuado pela “razão inferior”, que se encontra na origem da ciência; quando voltado para o mundo dos valores eternos, realiza-se pela “razão superior”, na qual se radica a sabedoria. Mas para que a razão humana possa elevar-se à certeza das verdades imutáveis, torna-se necessária uma iluminação divina que, longe de qualquer ontologismo, é a condição de possibilidade do conhecimento.

- Boaventura, como todos os medievais – excetuando-se talvez algumas posições mais extremadas, como as duas cartas de Nicolau de Autrecourt a Bernardo

² “[...] *sentire non est corporis, sed animae per corpus*” (AGOSTINHO. *De Genesi ad litteram* 3, 7).

de Arezzo³ – não tem dificuldade em admitir o valor objetivo do conhecimento humano: no mundo exterior existe algo que corresponde àquilo que a mente conhece, ou melhor: aquilo que a mente conhece tem um correspondente no mundo exterior. Qual, porém, a origem deste conhecimento?

Com Aristóteles e Tomás de Aquino, afirma que a alma é inicialmente desprovida de qualquer ciência e que o conhecimento do mundo sensível se dá através dos sentidos, que funcionam como “portas da alma”.⁴ Tanto isto é verdadeiro que os indivíduos que, de nascimento, são desprovidos de um sentido, não possuem a menor noção daquilo a que tal sentido se refere: o cego nada entende de cores e o surdo nada sabe a respeito de sons. O mundo exterior penetra na alma não em si mesmo, mas pela “espécie”, como diziam os medievais (pela imagem, pela semelhança), espécie esta que se forma no sentido a partir do objeto. Unindo-se à faculdade de conhecer, torna-se conhecimento, enquanto o intelecto é levado a conhecer o objeto pela semelhança existente entre o próprio objeto e sua espécie. Por este meio não só o sensível próprio de cada sentido é conhecido, mas também o comum, como a grandeza, o movimento e o número, e também a causa superior que move a inferior.

Aqui, porém, separam-se os caminhos de Aristóteles e Boaventura. Para aquele, e para a tradição a ele ligada, o conhecimento sensível é essencialmente passivo; para este, de acordo com Agostinho, o conhecimento é uma ação da alma. O objeto, por assim dizer, apenas provoca o sentido; este, ao reagir, forma a espécie, e do mesmo modo a alma, ao reagir ante a impressão que lhe veio do órgão, cria em si mesma a espécie do objeto, num

³ Cf. L. M. DE RIJK, *Nicholas of Autrecourt – His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.

⁴ *Itinerário da mente para Deus*, c. 2, n. 3, p. 175.

grau que corresponde à sua natureza espiritual. Deve-se, pois, dizer que é mais a alma que forma em si a imagem do objeto, do que propriamente o objeto que imprime a imagem de si mesmo. “Ela mais age sobre o objeto do que é atuada por este”.⁵ Ao aceitar o enunciado aristotélico de que tudo o que é recebido o é a modo do recipiente, e de que o inferior não age sobre o superior, Boaventura conclui de uma maneira não aristotélica, dizendo que a atividade imanente do conhecimento é, em sua realização, uma ação da alma, ou, para dizer melhor, consta de um duplo momento: de uma recepção da espécie, que pertence ao corpo, e de um julgamento, que pertence à faculdade intelectual.⁶

O distanciamento entre a posição aristotélica e a bonaventuriana torna-se ainda maior quando o pensador medieval, após aceitar que o conhecimento sensível se inicia pelos sentidos, afirma que o conhecimento daquilo que não é sensível provém de uma operação da alma sobre si mesma, independentemente dos sentidos. Neste ponto é categórico: “Com isto temos uma resposta clara à pergunta se todo o conhecimento provém do sentido. Deve-se dizer que não. De fato, é necessário afirmar que a alma conhece a Deus, a si mesma e às coisas que estão nela sem o auxílio dos sentidos exteriores. Se, pois, o Filósofo diz que 'nada se encontra no intelecto que antes não esteja nos sentidos' e que 'todo conhecimento tem sua origem no sentido', devem-se entender tais afirmações daquilo que existe na alma através da espécie abstrata”.⁷ Anote-se como, partindo

⁵ “*magis agit in objectum quam agatur ab ipso*” (II Sent. d. 23, a. 2, q. 50; II, p. 538).

⁶ II Sent. d. 25, p. 2, a. un., q. 6; II, p. 623.

⁷ “*Ex his patet responsio ad illam quaestionem qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est, quod non. Necessario enim oportet ponderare, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde, si aliquando dicat Philosophus quod ‘nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu’ et ‘quod omnis cognitio habet ortum a*

desta posição, Boaventura é de todo coerente ao dizer que a existência de Deus pode ser de certo modo demonstrada através dos dados sensíveis – e neste modelo de argumentação repousa todo o peso das cinco vias de Tomás de Aquino -, mas muito mais pode ela ser demonstrada pelos reflexos da luz divina que o homem encontra no interior de si mesmo.

Ao conhecimento sensível, referente às coisas individuais, o homem acrescenta o conhecimento intelectual, através do qual, pelo processo de abstração descrito por Aristóteles, conhece as coisas em sua essência, dizendo o que elas são, formando delas um conceito. Para tanto, é capaz de excluir toda a matéria, origem da individualização, abstraindo dela a forma, pela qual os seres são conhecidos como universais. Aristóteles procura descrever este conhecimento recorrendo à divisão entre intelecto agente e intelecto possível. O intelecto agente, como a própria palavra o diz, tem de certo modo a função da luz natural, capaz de gravar a imagem do objeto; cabe a ele, a partir do fantasma (da imagem sensível), imprimir a espécie inteligível no intelecto possível que, ao ser atuado, converte-se na imagem que o atingiu. Ao falar destes dois intelectos, Aristóteles não é muito claro e os pensadores árabes, ao comentá-lo (desde Alfarabi até Averróis), depararam-se com dificuldades de interpretação, dificuldades estas que se alastraram em direção ao Ocidente. Boaventura sabe que se movimenta em terreno minado, onde alguns afirmam que o intelecto é algo separado do homem, enquanto outros falam de dois intelectos como se se tratasse de duas entidades diferentes. Por isso, insiste em afirmar a multiplicidade dos intelectos,⁸

sensu', intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam? (II Sent. d. 39, a. 1, q. 2; II, p. 904).

⁸ *Collationes in Hexaëmeron*, 6, 4; V, p. 361.

bem como a dupla função de um mesmo intelecto.⁹

Além disso, mantendo-se fiel à inspiração agostiniana, observa que o intelecto agente só em potência, não em ato, conhece todas as coisas, pois em ato as conhece sucessivamente e, mesmo assim, somente após ser provocado pela presença do fantasma. De outra parte, o intelecto possível não é pura passividade, pois se volta por si para o fantasma e, ao concluir o ato abstrativo, leva a cabo o processo de conhecimento.¹⁰ O que se chama de luz do intelecto agente é, pois, a reação da inteligência ante a imagem vinda dos sentidos, reação esta pela qual imprime em si a ideia (espécie impressa) correspondente à imagem. O intelecto possível exprime (espécie expressa) esta ideia através do conceito de forma, em perfeita semelhança com o objeto a que se refere (daí a objetividade dos conceitos).

Na mesma linha agostiniana, a visão bonaventuriana, repetindo o que dissera a respeito do conhecimento sensível, afirma que também no conhecimento intelectual “o momento principal do intelecto possível não consiste no unir a si, a modo de forma, a espécie inteligível, mas no julgamento sobre a espécie”¹¹, isto é, conhecer não é uma mera recepção da imagem, de forma passiva, mas é também e acima de tudo uma tomada de iniciativa por parte do intelecto, proferindo um julgamento (*dijudicatio*) a respeito da imagem recebida. Neste julgamento é que consiste propriamente o ato de conhecer.

Proseguindo em seu trabalho, e discordando da teoria aristotélico-tomista, Boaventura afirma que o conhecimento humano não se resume apenas ao modelo abstrativo, pois, se assim o fosse, o homem não conheceria

⁹ *II Sent.* d, 24, p. 1, a. 2, q. 4; II, p. 571.

¹⁰ *Ibid.*, p. 569

¹¹ E. BETTONI, *S. Bonaventura di Bagnoregio*. Milano, Vita e Pensiero, 1973, p. 189.

a própria alma, com suas faculdades, e nem a Deus, ou melhor: haveria de conhecê-los somente a partir de inferências baseadas nos dados abstraídos dos sentidos. Se, para explicar a abstração, recorreu aristotelicamente à teoria dos dois intelectos, agora, para abarcar o campo todo do conhecimento, ele recorre agostinianamente à divisão entre razão inferior e razão superior. Trata-se de uma mesma razão, considerada, porém, enquanto conhece as coisas exteriores pelo processo de abstração (razão inferior), ou enquanto conhece, por outros processos, a si mesma e a Deus (razão superior). A razão inferior é aquela à qual se aplica a divisão entre intelecto agente e possível; a razão superior, de sua parte, possui dois modos pelos quais chega ao conhecimento: o introspectivo, que o homem tem de si mesmo; e o modo como conhece a Deus, modo esse que lhe é de certo modo impresso. O conhecimento de si mesmo não se dá pela abstração da espécie, mas pela intuição da essência;¹² Deus, de sua parte, é conhecido por uma noção, “que é como uma certa semelhança não abstraída, mas impressa”.¹³

Portanto, para Boaventura, a descrição psicológica da formação do conhecimento por via de abstração é correta, mas atém-se apenas a uma parte do conhecimento e, além disso, não demonstra onde se encontra a garantia de veracidade que o homem tem a respeito do que é conhecido. Para tanto, é necessário ir além, passando da psicologia para a metafísica, a fim de perguntar-se sobre a origem e o valor das ideias. O passo para a razão superior oferece a certeza e a imutabilidade requeridas por todo o verdadeiro conhecimento. Ao dizer que ninguém pode ensinar, a não ser baseado na imutabilidade e na

¹² *II Sent.* d. 39, a. 1, q.2; II, p. 904

¹³ “*quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa*” (*I Sent.* d. 3, p.l, art. un. q. 1; I, p. 70).

infallibilidade¹⁴, está, pois, recorrendo a um postulado aristotélico, mas julga que só poderá responder à questão pelo caminho agostiniano.

Como os princípios que regem o conhecimento são os mesmos que regem o ser, convém procurar, diz ele, no nível do ser a causa da certeza do conhecimento. Ora, a ordem real dos seres é mutável, como também o é a ordem intencional, cabendo qualificar como imutável somente aquela ordem pela qual eles existem em Deus. Do mesmo modo, o conhecimento verdadeiro não pode provir das coisas, que são mutáveis; nem pode ter origem na mente humana, pois esta, ao conhecer a partir das coisas, também é mutável, e se conhece, relegando as coisas, não passa de ficção.¹⁵ A certeza provém, portanto, da ideia exemplar em que os seres são representados na mente divina. É a ordem ideal imutável da existência que fundamenta a imutabilidade do conhecimento científico, e por isso Boaventura critica Aristóteles que, ao negar a ordem platônica ideal das razões eternas, acaba atendo-se à ciência, mas sem atingir o fundamento de certeza que estas exigem.¹⁶

O modo como a inteligência chega a esta ordem ideal de conhecimento é o que Boaventura chama de “iluminação” divina, e trata-se de um dos aspectos mais fecundos e mais difíceis do pensamento boaventuriano. Esta iluminação não é intervenção especial de Deus, que produziria no homem um conhecimento infuso; nem é o conhecimento imediato que a alma possa ter de Deus, vendo os seres à luz do ser primeiro – o que seria mero ontologismo, muito distante do realismo boaventuriano. Trata-se de algo situado no âmbito da natureza, não da

¹⁴ “*nullus potest docere res scibiles alteri, nisi sit immutabilitas ex parte scibilis et certitudo sive infallibilitas ex parte scientis*” (Dominica vigesima secunda post Pentecosten. Sermo I. *Sermones de Tempore*; IX, p. 441).

¹⁵ *Itinerário da mente para Deus*, c. 3, 3, p. 184.

¹⁶ *Cristo, único mestre de todos*, n. 18, p. 229.

graça, presente a todo o ato de conhecimento e que, nesta ordem, corresponde ao concurso divino dado à criação para mantê-la na existência. Em suas palavras, é um auxílio de Deus diferente do genérico da natureza e do especial da graça, e como que intermediário entre ambos.¹⁷

Boaventura compraz-se em citar o texto bíblico, que diz: “Brilha em nós, Senhor, a luz de teu rosto” (*Sl* 4,7). Observa ele, com os exegetas de seu tempo, que esta luz divina é a imagem de Deus que espelha na racionalidade humana – na parte superior da alma, segundo sua linguagem. A razão que conhece está, pois, conhecendo no brilho da luz do rosto divino. A iluminação se encontra, portanto, imbricada no próprio ato do conhecimento. Não se trata de algo consciente, pelo qual o homem, ao conhecer os seres, sabe que está conhecendo também a Deus, mas de algo que se poderia chamar de inconsciente, pois é de forma velada e confusa que o intelecto, ao conhecer os múltiplos entes, está simultaneamente conhecendo o ser primeiro, que é Deus.

O intelecto humano, por ser finito, é mutável, não pode chegar apenas por si à certeza do conhecimento. Sua debilidade, porém, não o deixa em situação puramente passiva, recebendo a certeza totalmente de fora. Deus não é toda a causa do conhecimento, mas é condição para que o conhecimento possa efetuar-se. O conhecimento implica em uma atividade conjunta entre a inteligência humana e a iluminação divina. Para tanto, “requer-se a razão eterna como regra e como motora, não como agente único e percebido em toda a sua luz, mas juntamente com a razão humana e como co-intuída por nós”¹⁸. O termo “co-

¹⁷ Cf. *Ibid.*, n. 16-18, p. 227-229.

¹⁸ “*ad certitudinalem cognitionem requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae*” (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*. q. 4, concl.; V, p. 23).

intuído”, “co-intuição” (*contuitus, contutio*) está a dizer que não se trata de conhecimento cronologicamente anterior, mas de algo que pertence ao próprio conhecimento, como seu “horizonte de compreensão”.¹⁹ O conhecimento humano se inicia necessariamente pelos sentidos, e é a partir deles que se formam os conceitos universais; mas a certeza não provém dos sentidos e sim dos transcendentais, presentes como condição, como regras *a priori* de todo pensamento.

2. *A classificação das ciências*

Se há formas, níveis, objetos diversos de conhecimento, há também ciências diversas. Esta constatação perpassa o pensamento filosófico e, no período anterior a Boaventura, tanto entre os árabes como entre os cristãos, houve inúmeras tentativas de classificação das diversas ciências.

No mundo árabe são conhecidas entre outras as classificações de Alfarabi e Avicena, tidas como importantes porque, via Gundissalino, haverão de chegar aos ocidentais. Alfarabi (870-950), em sua obra *Catálogo das Ciências*, influenciado por Aristóteles, mas dentro de uma visão neo-platônica, divide a ciência em 8 grupos, dentro dos quais procura incorporar os estudos recentes efetuados no mundo muçulmano (anexo 1). Em sua divisão encontra-se uma ciência que, daí em diante, haverá de procurar espaço nas demais classificações: a Teologia revelada (em seu caso, o *Kalam*).

Um século depois, Avicena (980-1033), com um esquema bem mais consistente, procura elencar o saber de seu tempo (anexo 2), no qual a Filosofia, tomada em sentido amplo, engloba todo o saber, excetuando-se o da

¹⁹ Cf. a respeito G. SCHELTENS, “Kritische Würdigung der Illuminationslehre des hl. Bonaventura”, p. 169.

Lógica que permanece aristotelicamente como propedêutica, e à qual atribui a função de balança, capaz de avaliar os lucros e perdas das demais ciências.²⁰ Divide a Filosofia, inicialmente, em prática e teórica, dando a cada uma três outras subdivisões. A Filosofia Prática é dividida em Ética, Economia e Política; a Teórica, devido à sua relação com a matéria, divide-se em: a) Metafísica, isto é, ciência superior, concebida como de todo separada da matéria e do movimento; b) Matemática, ciência intermediária, que em si encontra-se presa à matéria e ao movimento, mas que a imaginação pode supor como separada, já que em sua definição não há necessidade de uni-la à matéria sensível; c) Ciência Natural, ou inferior, unida à matéria e só compreensível e definível em dependência da matéria e do movimento.²¹ As três subdivisões da Filosofia Teórica possuem, por sua vez, suas próprias subdivisões. Avicena estuda a Teologia dentro da Metafísica, mas deve-se observar que se trata de uma Teologia quase que exclusivamente racional.

No século XII, são diversas as tentativas de classificação das ciências dentro do mundo cristão. De início, o legado estoico e epicurista, assumido pela patrística, é preponderante e tende-se, então, à tríplice divisão entre Física, Lógica e Ética. Mais tarde, graças à influência árabe, a classificação aristotélica, encontrada já em Boécio, passa a predominar, e assume-se então o esquema tripartido de Física, Matemática e Metafísica. O volume referente à Idade Média, na *Historia de la Filosofía*, de G. Fraile, e a obra *Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no século XII*, de Ruy Nunes, apresentam diversas classificações da época, tanto no Ocidente, como entre a filosofia árabe.

Três autores são aqui examinados, a fim de melhor situar o trabalho de são Boaventura.

²⁰ AVICENA. *Le Livre de Science* I, p. 25.

²¹ Id. *op. cit.*, p. 89ss.

Gilberto de la Porrée (1076-1154), da escola de Chartres, divide as ciências em teóricas e práticas (anexo 3). Além de não aprofundar o tema no que se refere às ciências práticas, procura, nas teóricas, conciliar o modelo boeciano com o estoico. Também ele coloca a Teologia revelada entre as ciências teóricas.

Gundissalino (+ 1180), próximo ao mundo árabe, divide o saber em dois grupos: a) ciências da eloquência e b) ciências da sabedoria, aos quais acrescenta uma ciência intermediária (*scientia media*), a Lógica (anexo 4). Reservando para o primeiro grupo a Gramática, a Retórica e a Poética, classifica todas as demais no grupo da Sabedoria, que subdivide inicialmente em teórica e prática. Nas ciências práticas mantém a divisão tradicional em Moral, Doméstica e Política; nas teóricas abre espaço para um vasto leque que abrange desde o *Quadrivium* até a Teologia revelada.

Na concepção de Hugo de São Vítor, a Filosofia abarca todos os campos do saber, e é dividida em quatro grandes partes (anexo 5): a) Teórica, subdividida em Teologia, Matemática e Física, situando-se o *Quadrivium* dentro da Matemática; b) Prática, subdividida em Ética, Economia e Política; c) Mecânica, subdividida em sete ciências: Lanifício, Armadura, Navegação, Agricultura, Caça, Medicina e Teatro; d) Lógica, subdividida em Gramática e Teoria da Argumentação, sendo esta composta de Demonstração verdadeira (compreendendo a Dialética e a Retórica), Demonstração Sofística e Literatura. O próprio autor observa que a Lógica, embora situada em último lugar, é a primeira que deve ser ensinada²². Observe-se, em sua classificação, que as artes mecânicas são elevadas à dignidade das liberais, ambas com o mesmo número de sete, o que não deixa de ser um reflexo das mudanças econômicas e científicas sofridas pelo Ocidente, embora, baseando-se em uma falsa etimologia, faça “mecânica”

²² HUGO DE SÃO VÍCTOR. *Didascalion* I, 12; PL 176, col. 749.

provir de “*moechari*” (cometer adultério), e por isso chame tais artes de “artes adúlteras” e, enquanto tais, Hugo as considere como inferiores às liberais, que são artes da natureza. Observe-se que também em Hugo de São Vítor a Teologia é colocada como parte da Filosofia teórica.

Estas tentativas de classificação das ciências servem como pano de fundo para uma melhor compreensão do trabalho de Boaventura. Ele trata da questão em vários textos, como no *Itinerário da mente para Deus*, nas *Collationes in Hexaëmeron* e no sermão *Cristo, único mestre de todos*. Porém, a obra fundamental a respeito é *A redução das ciências à Teologia*. Há uma unidade nuclear em todos estes textos, mas os enfoques variam entre eles e, por isso, procuramos nos ater principalmente ao último opúsculo, onde o autor, assumindo a classificação de Hugo de São Vítor, procura de modo conciso expressar suas ideias.²³ Boaventura inicia a obra *A redução das ciências à Teologia* com uma importante observação:²⁴ antes de divididas, as ciências devem ser tomadas como unidas naquela luz primeira e fontal (*fontali luce*) da qual provêm todas as luzes. De certo modo, falar da multiplicidade da ciência é um esforço de distinção de razão, para considerar como separadas aquelas partes que, em sua origem, são unidas. A divisão da ciência significa, então, levar em conta os modos como a luz do saber pode ser considerada pela razão. E como em sua compreensão do mundo há uma quádrupla divisão da luz a projetar-se sobre a razão, há então também quatro grupos de ciências, a fundamentar-se nas quatro diferentes luzes: a luz exterior, a inferior, a interior e a superior.

²³ No final desse trabalho, entre diversos outros esquemas de divisão das ciências, encontra-se o de Boaventura, que se inspira principalmente no sermão *Cristo, único mestre de todos* e nas *Collationes in Hexaëmeron*.

²⁴ *A redução das ciências*, p. 207.

a) *A luz exterior*²⁵

Valendo-se de uma observação de Aristóteles, observa que há um tipo de ciência, através do qual o homem supre aquilo que por natureza lhe falta. Baseando-se então em Hugo de São Vítor, afirma que são sete as ciências, chamadas mecânicas: *Lanifício, Armadura, Agricultura, Caça, Navegação, Medicina e Teatro*. Com elas, no seu modo de ver, está coberta toda a amplitude da indigência corporal, cabendo a estes sete títulos a função de unirem sob si ciências a elas relacionadas, como, por exemplo, a caça congrega também a culinária; e a navegação, o comércio. Por elas o homem tem resposta às necessidades fundamentais de consolo, comodidade, afastamento da tristeza, proveito e prazer.

Cabem aqui duas observações: em primeiro lugar, o vasto leque de ciências, que se incorpora definitivamente ao pensamento medieval. Em segundo lugar o fato de que um místico, dotado de grande espírito crítico, aceite a classificação e coloque o teatro (no qual se inclui a música), como resposta à necessidade de deleite e de consolo do homem.

b) *A luz inferior*²⁶

Sob esta luz encontra-se o que é captado através do conhecimento sensível, numa ação de correspondência recíproca entre o objeto, o meio (a luz) e o órgão dos sentidos.

²⁵ *Ibidem*, p. 207s.

²⁶ *Ibidem*, p. 208s.

*c) A luz interior*²⁷

Essa luz é o conhecimento filosófico, chamado de interior porque perscruta as causas íntimas, os princípios primeiros da ciência e da verdade natural.

Este conhecimento é patristicamente dividido em três grandes áreas: *Racional, Natural e Moral*, correspondentes respectivamente à verdade do discurso, das coisas e dos costumes, ou, segundo uma frase de Agostinho, bem ao gosto de Boaventura, correspondem à “causa do existir, razão de entender e norma de viver”. A causa do existir refere-se à Filosofia Natural; a razão de entender à Filosofia Racional; e a norma de viver à Moral. Esta divisão, diz ele, recordando sua filiação platônico-agostiniana, “não é uma invenção dos filósofos, mas existe segundo a realidade”.²⁸

A Filosofia Racional divide-se em *Gramática, Lógica e Retórica*, abrangendo com isto o *Trivium*. A Gramática notifica o que se concebeu na mente e se ordena à expressão; a Lógica move à aceitação e se ordena à instrução; a Retórica inclina ao ódio ou amor do que se apresenta, e leva à persuasão. A Moral é dividida em *Monástica, Economia e Política*; nas *Collationes*, porém, deixando de lado o paradigma vitorino, prefere a classificação aristotélica baseada no gênero das virtudes, e apresenta então um outro esquema tripartido: virtudes morais, intelectuais e de justiça.²⁹

Ao tratar da Filosofia Natural, Boaventura inova em muito o esquema de Hugo de São Vítor. Provém de Boécio a divisão em *Física, Matemática e Metafísica*. O texto de *A redução das ciências à Teologia*, juntamente com o da quarta

²⁷ *Ibidem*, p. 209s.

²⁸ “*philosophi non invenerunt ut essent; sed quia jam secundum veritatem essent*” (*Hexaëmeron* 4,2; V, p. 349).

²⁹ *Hexaëmeron* 5, 1-22; V, p. 353-357.

Collatio in Hexaëmeron, mostra a que ponto o pensamento aristotélico, através de seus leitores árabes, já havia impregnado o Ocidente, mesmo no caso deste pensador que, no fim da vida, fazia severas reservas à Filosofia peripatética.

A Metafísica, no seu modo de ver, considera os primeiros princípios de todos os entes, princípios estes que de certo modo devem ser descobertos, e que são seis: substância e acidente; universal e particular; ato e potência; uno e múltiplo; simples e composto; e causa e causado.³⁰

A Matemática, que considera as formas naturais segundo razões inteligíveis manifestas na quantidade, é uma ciência de evidência e, por isso, certíssima; por atingir a imaginação, o homem gosta dela. Sua divisão é feita em *Aritmética*, *Geometria*, *Música*, *Perspectiva*, *Astrologia* e *Astronomia*. Portanto, encerra o *Quadrivium*, ao qual se acrescentam a *Perspectiva*, muito desenvolvida pelos árabes, e a *Astrologia* que é, de certa forma, unida à *Astronomia*, mas olhada com restrições, porque facilmente leva a adivinhações.³¹

A Física, enfim, procura investigar as formas em partes ocultas e em parte manifestas da natureza, examinando a geração e a corrupção dos seres. As subdivisões desta ciência compreendem boa parte da obra aristotélica, que vem mencionada pelos títulos, tratando dos corpos celestes, dos meteoros, dos minerais, da geração e corrupção, dos animais e do homem. A novidade da entrada de Aristóteles é tão grande que Boaventura chega mesmo a observar que o *De animalibus* não era conhecido na íntegra. Fiel ao esquema aristotélico, ele mantém o *De anima* como parte da Física, sem o menor laivo de encontrar uma ciência específica para o estudo do

³⁰ *Ibidem*, 4,7-13; V, p.350s.

³¹ *Ibidem*, 4, 14-15; V, p. 351.

homem.³²

d) *A luz superior*³³

Há enfim uma luz superior, que manifesta aquilo que está além da razão humana. Se não houvesse pecado, o homem poderia sem ela chegar a Deus; após o pecado, sem a revelação divina o homem cai indefectivelmente no erro. Por isso, esta luz se torna necessária para que o homem venha a conhecer a verdade.³⁴

Ela é chamada *Luz da Sagrada Escritura* e é dividida segundo o eram então os sentidos da Escritura: literal, alegórico, moral e anagógico, isto é, além do sentido literal, que as palavras expressam exteriormente, há na revelação divina um sentido espiritual. O sentido literal é uma pista para que se chegue ao sentido profundo entendido por Deus, sentido este que pode referir-se à encarnação de Cristo (alegórico), à disciplina da vida (moral) ou ao fim último do homem, que é a união com Deus (anagógico).

³² *Ibidem*, 4, 17; V, p. 352.

³³ *A redução das ciências*, p. 210s.

³⁴ Trata-se de um ponto fundamental no pensamento de Boaventura a afirmação de que o homem, após o pecado, entregue a si mesmo, tornou-se necessariamente cego e curvado (*curvatus*) para a terra, e só a graça divina é capaz de sanar-lhe a ignorância da mente e a concupiscência da carne. “*Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem [...]. Sed avertens se a vero lumine [...], incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam et scientia cum sapientia contra ignorantiam*” (*Itinerarium mentis in Deum* I, n. 7; V, p. 297s; ed. brasileira, p. 169). “*Esto, quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei*” (*Collationes De donis Spiritus Sancti*, 4, n. 12; V, p. 456).

Observa-se, a respeito da “luz superior”, que Boaventura, ao contrário do que se poderia talvez esperar, separa nitidamente os campos da Filosofia e da Revelação, não colocando a Teologia como parte da Metafísica.

3. *A unidade da ciência – A redução à Teologia*

A classificação e divisão das ciências são, porém, apenas uma etapa, a fim de descobrir-lhes a unidade profunda.

A unidade das ciências é uma exigência do sistema bonaventuriano que, sem ela, estaria abalado. Por isso, para compreender o pleno significado do empreendimento de “reduzir” as ciências à Teologia, é necessário ter presentes as linhas mestras do pensamento do autor, tais como a exigência de unidade, tanto a nível ontológico, como gnosiológico, como em nível de ação; o “exemplarismo” que lhe perpassa o pensamento; o significado ontológico e gnosiológico da teoria da iluminação; a posição central ocupada por Cristo “meio pelo qual se deve começar”, pois “se ele for negligenciado, não se chegará a nada”.³⁵

São inúmeras as tentativas de Boaventura de encontrar um núcleo unificador das ciências. Basicamente, aplica a elas o método da Teologia e vê-lhes a unidade dentro de um processo teleológico, em cujo ápice encontra-se a união com Deus, como se pode ver no anexo 7. O modelo de trabalho do Doutor Seráfico é o seguinte:

A criação é a luz divina a se projetar para fora de si mesma. Ao criar, Deus, qual sábio artista, deixa sinais de si por toda a obra. O homem, no estado de graça, era capaz

³⁵ “ *Ipse [Christus] enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus [...]. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam*” (Hexaëmeron 1, 10; V, p. 330). “[Scriptura] docet, ubi debet incipere: quia a medio, quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur” (Hexaëmeron 1; 1; V, p. 329).

de reportar à luz original qualquer luz inferior. Com o pecado, porém, “o olho do homem se enfraqueceu e o espelho da criação tornou-se misterioso e escuro”,³⁶ e a revelação tornou-se necessária para que o homem pudesse novamente descobrir a Deus na criação, quer através dos seres existentes e das noções mais sublimes, quer através dos graus de conhecimento -, temas do *Itinerário da mente para Deus*³⁷ e de *A redução das ciências à Teologia*, respectivamente.

Daí a importância do estudo da *sacra pagina*, estudo imprescindível para que o homem possa perceber novamente a amplidão do horizonte de seus conhecimentos. “A Escritura torna-se uma espécie de dicionário, que permite ao homem compreender o significado do universo e seus conteúdos”.³⁸ Através dos diferentes sentidos bíblicos o homem tem a chave para decifrar o código dos diversos sentidos ocultos das outras ciências, pois a mesma fonte de luz da qual promana a Teologia é a fonte das demais luzes do conhecimento.

Não está em discussão a autonomia de cada uma das ciências, com seu objeto específico. Também não há qualquer intenção de desvalorizar ou desqualificar qualquer ciência; pelo contrário, ele insiste na importância delas como fundamentais para o conhecimento da Escritura.

A existência autônoma não as arranca, porém, para fora de uma perspectiva dinâmica, onde cada uma se conclui no local em que se inicia a outra, numa visão que realça muito mais a unidade do todo que as especificidades das partes.

³⁶ “*Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum, et auris intelligentiae interioris obscuruit ad illud testimonium audiendum*” (*De Mystério Trinitatis*. q. 2, a. 1; V, p. 55).

³⁷ Cf. *Itinerário da mente para Deus*, c. 1, 2-7, p. 168-170.

³⁸ B. HINWOOD, “The principles underlying St. Bonaventure's Division of Human Knowledge”, p. 497.

Se a Teologia serve como modelo, devendo as demais ciências ser analisadas dentro de esquemas semelhantes, cabe então aos estudiosos tentar aplicar o método teológico às demais ciências, procurando encontrar, por trás do sentido literal, também o sentido alegórico, o moral e o anagógico. É o que Boaventura intenta, a fim de “reduzir” à Teologia tanto o conhecimento sensível, como o das artes mecânicas, como o filosófico.

Para tanto, devem considerar-se o meio de conhecer, o exercício e o deleite que acompanha o conhecimento. O meio leva a intuir o Verbo gerado, pois um objeto move a faculdade mediante a semelhança que dele procede, tal como a prole procede do pai. O exercício do conhecimento aponta para a norma da vida, enquanto cada sentido atém-se só a seu próprio objeto e evita o que pode causar dano a si. O prazer que acompanha o conhecer leva a intuir a união entre Deus e a alma.

Nas artes mecânicas, ao se considerar a produção do artefato, vê-se que este provém do artífice, mediante a semelhança que possui na mente, tal como as criaturas provém do Criador mediante o Verbo, imagem perfeita de Deus. Considerando o efeito, percebe-se que o artista quer produzir uma obra bela, útil e duradoura, o que se reporta à norma de vida, onde a ciência torna bela; a vontade, útil; e a perseverança, estável. Considerando-se o que o artista espera, ele quer ser louvado pela obra, tirar proveito pessoal dela ou nela deleitar-se, e é isto que Deus propôs-se ao criar o mundo: ser por este servido, nele deleitar-se e repousar.

Cabe aplicar o mesmo procedimento à Filosofia. Nesta, Boaventura, em vez de considerá-la como unidade proveniente da luz interior, prefere vê-la em sua tríplice divisão, quase como se fossem três ciências diferentes. Por brevidade tomamos aqui apenas o estudo da Filosofia Racional, já que o mesmo esquema repete-se também com relação à Filosofia Natural e à Moral.

A Filosofia Racional tem como objeto principal o

discurso, que deve ser considerado com relação a quem profere, ao que é proferido e ao ouvinte. “Se considerarmos o discurso com relação a quem o profere, percebemos que todo o discurso é signo de um conceito mental, e que aquele conceito, porque interior, é palavra da mente e prole sua, conhecida em primeiro lugar por aquele que a concebe. Porém, a fim de poder tornar-se conhecida do ouvinte, reveste-se da voz, e então o verbo inteligível, através desta roupagem, torna-se palavra sensível, sendo percebido exteriormente e recebido no ouvido do coração de quem escuta e, contudo, não se afasta da mente de quem o profere”.³⁹ Considerado em si mesmo, três qualidades requerem-se para a perfeição do discurso: a conveniência, a verdade e a elegância, a indicar a moderação, a beleza e a retidão de vida. Enfim, olhado quanto a seu termo, vê-se que o discurso se ordena a exprimir, ensinar a mover. Ora, só se exprime mediante a ideia, ensina-se mediante a luz da argumentação, e move-se pela força intrinsecamente unida à alma, o que aponta para a união da alma com Deus.

Após aplicar o princípio da redução a todos os níveis do saber, o mestre franciscano conclui o *A redução das ciências* dizendo que assim fica claro como todo o conhecimento se refere à Teologia que, por isso, se serve da linguagem de todas as ciências, no íntimo das quais está presente o próprio Deus.⁴⁰

Para Boaventura, pois, a unidade das ciências não é apenas uma elucubração intelectual, nem a tentativa de descobrir certa ordem num aglomerado; ela existe por um dinamismo interior das próprias ciências, dinamismo este que talvez só o místico consegue captar. O saber provém de uma luz fontal, que lhe confere a unidade de origem. Boaventura, filósofo e místico, ou melhor, místico e filósofo, após conhecer-lhe a proveniência, não aceita que

³⁹ *A redução das ciências*, p. 214

⁴⁰ “*interius lateat ipse Deus*” (Ibid., p. 218).

ele se esgote em si mesmo; pelo contrário, o saber só adquire sua plenitude quando ordenado à unidade final, à qual se ordenam os seres, e que é a felicidade da união, a passagem dos seres criados para o Ser supremo e criador.⁴¹ Na mística, e talvez somente nela, seja possível encontrar a unidade do que no mundo é múltiplo, encontrar em um núcleo tudo quanto se compila na diversidade - *ciò che per l'universo si squaderna*, como diz Dante do Paraíso.⁴² Talvez a linguagem do místico soe um tanto estranha para nossa época, mas ela exprime aquilo que foi o ideal da grande Filosofia, de Platão a Hegel: a contemplação da verdade e

⁴¹ A. GHISALBERTI, em introdução à nova edição do *Itinerarium mentis in Deum* (Petrópolis: Vozes, 2011, p. 7-12) observa que há uma grande semelhança entre o projeto bonaventuriano de “Redução das Ciências” e a “Redução” proposta por E. Husserl. Diz o professor: “O esforço de redução purificadora da mente que eleva da apreensão do ser contingente ao ser puríssimo, presente no capítulo V do *Itinerarium*, sugere-nos um estimulante paralelo entre a “redução” bonaventuriana, (que, como é sabido, é objeto específico do tratado *De reductione artium ad theologiam*), e a *Reduktion* ou *epoché* [...] que Husserl expõe no texto *Filosofia primeira. Teoria da redução fenomenológica*. O esforço que, para Boaventura, o intelecto deve empreender para aceder, redutivamente, ao ser puríssimo pode bem ser assemelhando à redução transcendental husserliana, onde o processo de *epoché* ou de redução fenomenológica não é entendido por Husserl como a procura de um núcleo asséptico de evidência e de objetos presentes à consciência, mas como um colocar entre parêntesis das concepções naturais e científicas, para chegar àquele resíduo que “se manifesta”, que é a consciência de um sujeito aberto ou escancarado à manifestatividade, isto é, aberto ao real e ao seu manifestar-se. É possível ver a correspondência entre a manifestatividade da consciência transcendental própria da fenomenologia husserliana e a abertura do intelecto provido de um olhar puríssimo, no caminho de ascensão contemplativo-redutiva, descrita no *Itinerarium* boaventuriano [...] Boaventura nos apresenta um itinerário renovado, que da “redução” de todos os saberes converge para o momento sapiencial, o fulcro originário deles, subtraindo-os à dispersão do isolamento analítico para reconduzi-los ao ancoramento no espaço da eternidade criadora.

⁴² DANTE ALIGHIERI. *Paradiso*, 33,87.

do bem. O conhecimento se ordena à contemplação, pois, como diz ele no último escrito, “de que adianta o muito saber, se nada se saboreia?”⁴³

Referências

Obras de são Boaventura

Cristo Único Mestre de Todos. In: *São Boaventura: Obras Escolhidas.* De Boni, L. A. (trad.), Porto Alegre, EST, 1983, p. 218-232.

Itinerário da Mente para Deus. In: *São Boaventura: Obras Escolhidas,* p. 163-203.

A Redução das Ciências à Teologia. In: *São Boaventura: Obras Escolhidas,* p. 205-215.

As demais obras são citadas segundo a edição crítica: *Sancti Bonaventurae Opera Omnia.* Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1882-1902 (o número romano indica o volume).

Demais autores

AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram.* (Toda a obra de Agostinho, em latim e italiano, é encontrável em www.augustinus.it/index2.htm)

ALFARABI, *Catálogo de las Ciencias.* Angel G. Palencia (trad.), Madrid, Estanislao Maestre, 2a. ed. 1953.

⁴³ “multa enim scire et nihil gustare quid valet?” (*Hexaëmeron*, 22. 21; V, p. 440)

-
- L. AMORÓS, “Introducción General”. In: *Obras de San Buenaventura*, Madrid, BAC, 2a. ed. 1957, vol I, p. 3-150.
- AVICENA, *Le Livre de Science*, I. Mohammed Achena e Henri Massé (trad.), Paris, Les Belles Lettres., 1955.
- E. BETTONI, *S. Bonaventura di Bagnoregio*, Milano, Vita e Pensiero, 1973.
- P. J. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure.*, Paris, Vrin, 1929.
- A. BLASUCCI, “Il De reductione artium ad Theologiam. L'uso teologico della Filosofia”. *Incontri Bonaventurini*. Montecalvo Irpino. 8 (1973), p. 129-49.
- J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*. Tournai, Desclée, 1961.
- _____. (ed.) *S. Bonaventura 1274-1974 – Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973, 5 vol.
- Th. CROWLEY, “Illumination and Certitude.” In: *S. Bonaventura, Volumen commemorativum*, III, p. 431-48.
- L. A. DE BONI, “Apresentação”. In: *São Boaventura- Obras Escolhidas*, Porto Alegre, EST, 1983, p. XI-XXIX.
- G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, II, Madrid, BAC, 2ª. ed. 1966.
- E. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventura*, Paris, Vrin, 1943.

-
- D. GUNDISSALINO, *De Divisione Philosophie* (Beiträge IV), Münster, Aschendorff, 1903.
- B. HINWOOD, “The Principles Underlying St. Bonaventure's Division of Human Knowledge”. In: *S. Bonaventura. Volumen commemorativum*, III, p. 463-502.
- HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascalion*, Patrologia Latina. vol. 176.
- B. A. NACHBAHR, “Pure Reason and Practical Reason. Some Themes in Transcendental Philosophy and in St. Bonaventure”. In: *S. Bonaventura, Volumen Commemorativum*, III, p. 449-61.
- R. A. C. NUNES, *Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no século XII*, São Paulo, Edusp, 1974.
- M. OROMÍ, “Filosofía ejemplarista de San Buenaventura”. In: *Obras de San Buenaventura*, Madrid, BAC, III, 1957, p. 3-138.
- M. de Z. PELAYO, “Teoría del conocimiento según San Buenaventura. La iluminación.” In: *S. Bonaventura. Volumen commemorativum*, III, p. 407 -430.
- G. SCHELTENS, “Kritische Würdigung der Illuminationslehre des hl. Bonaventura”, *Wissenschaft und Weisheit* 24 (1961), p. 167-81.
- L. VEUTHEY, *La Filosofia Cristiana di San Bonaventura*, Roma, Miscellanea Francescana, 1971.

ANEXO 1

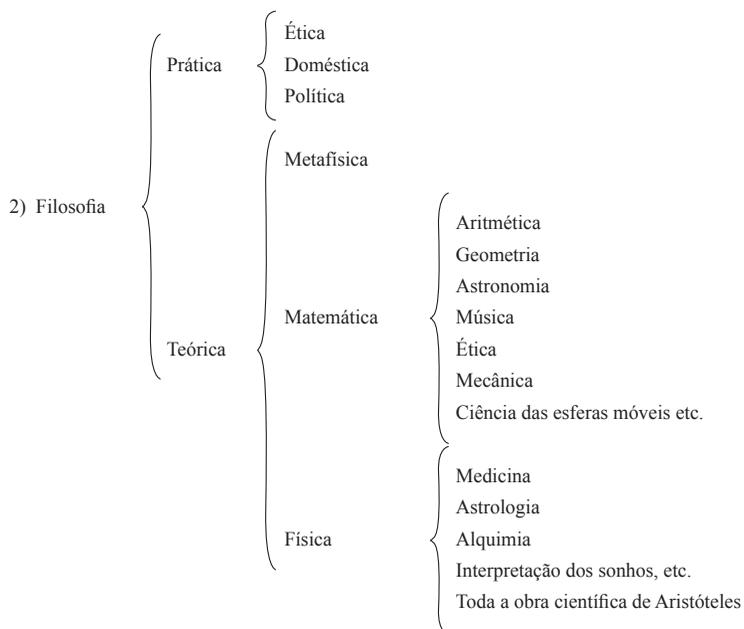
ALFARABI – CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

- | | | |
|--------------------------|---|---|
| 1) Ciências da linguagem | { | Gramática
Escrita
Leitura
Poesia métrica |
| 2) Lógica | { | Órganon aristotélico
Retórica
Poética |
| 3) Matemáticas | { | Aritmética
Geometria
Ótica
Astronomia
Ciência dos Pesos
Mecânica (contendo Álgebra, Arquitetura, etc.) |
| 4) Física (aristotélica) | { | Física
Sobre o céu e o mundo
Geração e Corrupção
Meteoros
Mineralogia
Sobre as plantas
Sobre os animais |
| 5) Metafísica | { | Da essência e acidente
Princípios básicos de demonstração
O ser supremo |
| 6) Política | | |
| 7) Direito | | |
| 8) Kalam | | |

ANEXO 2

AVICENA – CLASSIFICAÇÃO DAS CIÊNCIAS

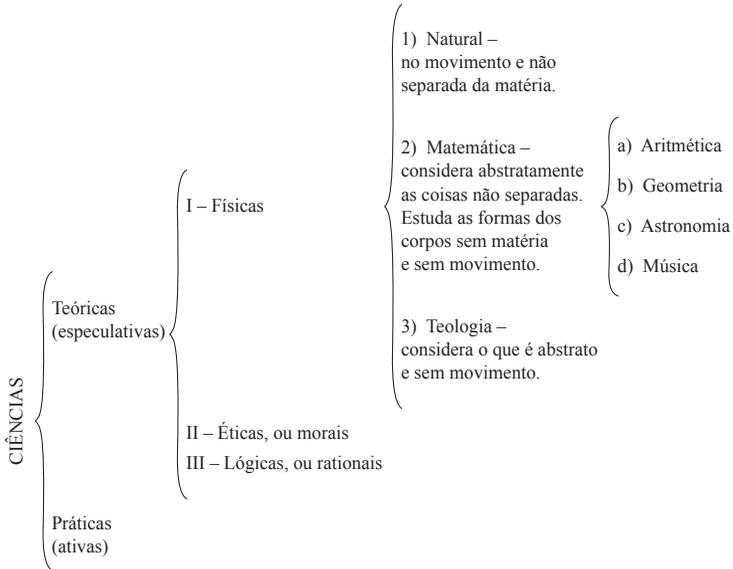
1) Lógica



Fonte: G. Fraile, p. 603.

ANEXO 3

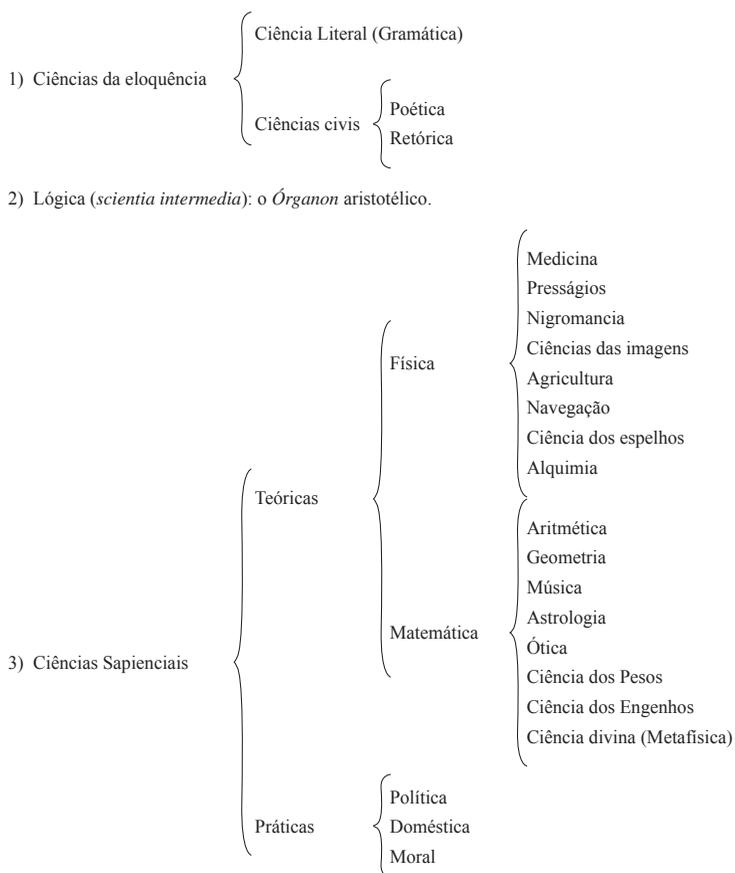
GILBERTO DE POITIERS – DIVISÃO DAS CIÊNCIAS



Fonte: Fraile, 431.

ANEXO 4

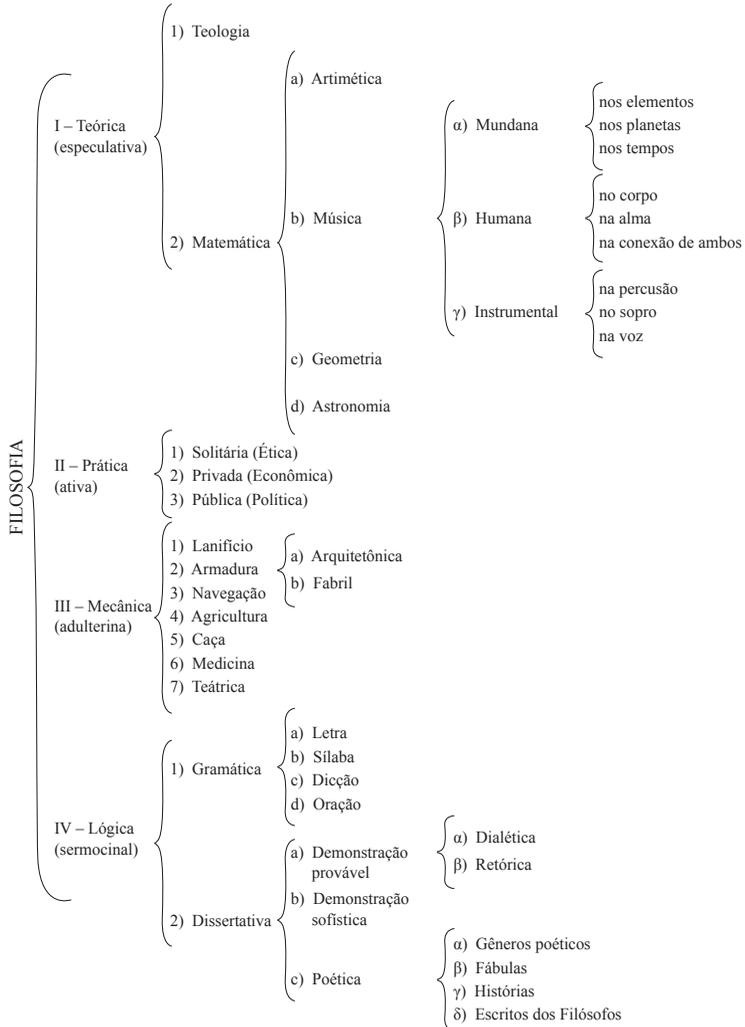
GUNDISSALINO – DIVISÃO DAS CIÊNCIAS



Fonte: G. Fraile, p. 659.

ANEXO 5

HUGO DE SÃO VÍTOR – DIVISÃO DAS CIÊNCIAS



Fonte: G. Fraile, p. 480.

ANEXO 6

SÃO BOAVENTURA – DIVISÃO DAS CIÊNCIAS



Fonte: Boaventura, *A redução das ciências à Teologia e Hexaëmeron*.

ANEXO 7

BOAVENTURA – ESQUEMA DA DIVISÃO E REDUÇÃO DAS CIÊNCIAS

LUZ	FORÇA	OPERAÇÃO	OBJETO	VISÃO
Inferior	Sentido	Sensação	Material natural	Corporal
Exterior	Sentido		Material artificial	Imaginária
Interior	Espírito	Razão inferior	Conceitos abstratos na razão espaço temporal	Intelectual
Interior	Espírito	Razão superior	Conceitos abstratos em relação com a última causa	Intelectual
Interior	Mente	Inteligência	Visão inata	Da inteligência natural
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência pela fê
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência instruída pela Escritura
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência suspensa pela contemplação
Superior	Mente	Inteligência	Visão infusa	Da inteligência ilustrada pela profecia
Superior	Mente	Ápice da mente	União experimental divina	Da inteligência absorvida em Deus pelo rapto
Superior	Mente	Ápice da mente	União experimental divina	Da alma glorificada

Fonte: Hinwood, p. 499.

III

As virtudes cardeais em São Boaventura

1. As virtudes cardeais reencontram seu lugar na Idade Média

O tema das virtudes não mereceu maior atenção por parte dos teólogos no início do século XII. Foi preciso esperar por Hugo de São Victor para encontrar uma reflexão mais aprofundada, que permitisse definir e classificar as virtudes. A definição dele, segundo a qual *virtus nihil aliud est quam affectus mentis secundum rationem ordinatus*,¹ deixava transparecer a fonte de inspiração, Cícero, para quem *virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*.² Mas o interesse de Hugo se voltava mais para o lado sobrenatural da virtude, que para o natural. De

¹ HUGO DE SÃO VÍCTOR, *De sacramentis* l. 1, p. 6, c. 17, PL 176, 273s.

² CÍCERO, *Rhetoricorum libri duo qui sunt de inventione rhetorica*, l. 2, c. 53.

fato, pensava ele, a natureza é uma espécie de graça, ou melhor, um produto da graça criadora e operante e, quando se age apenas por ela, colocam-se atos de virtude natural que não frutificam para a vida eterna, mas quando a vontade é movida pela graça sobrenatural, surgem então virtudes que se tornam meritórias perante Deus.³ Pedro Lombardo, que conhecia a obra do vitorino, foi além, e definiu a virtude como *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*.⁴ Nesta definição, montada a partir de textos agostinianos, cabe fazer duas observações. Em primeiro lugar, ele classifica a virtude como *qualitas* (Hugo a classifica como *affectus*), ignorando, pois, a definição aristotélica, que a coloca como *habitus*. Em segundo lugar, fiel ao antipelagianismo agostiniano, acaba por assimilar a virtude à graça, pois ela também é obra de Deus, não do homem, e move a este para o bem e, assim, o espaço reservado à vontade e ao livre-arbítrio na prática das virtudes morais fica supresso.

Uma definição filosófica de virtude seria alcançada e desenvolvida por Abelardo, principalmente no *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*.⁵ Procurando terreno comum, no qual fosse possível conduzir o debate entre um filósofo [árabe], um judeu e um cristão, compreendeu que, enquanto as crenças religiosas os afastavam, a luz da razão lhes era comum (Seiscentos anos depois, uma peça de teatro de G. E. Lessing – *Nathan, der Weise* – retoma a seu

³ Cf. O. LOTTIN, “Les premières définitions et classifications des vertues au moyen age”. In: Id. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain/Gembloux, Abbaye du Mont César/J. Duculot, t. 3, p. 2, 1949, p. 100s. Apesar de ter sido editado há mais de meio século, este texto continua sendo o melhor estudo sobre o tema.

⁴ PEDRO LOMBARDO, *Libri quatuor Sententiarum*, l. 2, d. 27, c. 5; Quaracchi, 1916, p. 446.

⁵ Edição crítica de R. THOMAS, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1970.

modo este problema). Cabia então apelar para a tradição filosófica, a fim de encontrar pontos de aproximação entre as religiões. Foi nesse contexto que ele abordou o que é a virtude. Dando a palavra ao filósofo, este aristotelicamente a definiu: *virtus, inquit [philosophi] est habitus animi optimus*. E prosseguia, indicando a fonte de que se está valendo, que é o livro das *Categorias*, onde o Filósofo distingue entre o hábito e a disposição, na medida em que esta é uma inclinação natural, enquanto aquele é alcançado com esforço e dificilmente se deixa remover.⁶ A definição abelardiana acabou se impondo e o espaço aberto à razão, que possibilitará a distinção entre virtudes morais e virtudes teológicas (por vezes chamadas, inicialmente, de ‘católicas’), não se fecharia mais daí em diante. Mas a acepção teológica não desapareceu. De fato, os autores do século XIII foram progressivamente unindo a definição aristotélica e a agostiniana.

Entre as virtudes morais, diziam os mencionados autores e seus contemporâneos, existiam algumas que se sobrepunham às demais, em número de quatro, chamadas virtudes cardeais ou também políticas.

⁶ “ [...] *habitum verum hunc dicimus, quem Aristoteles in Categoriis distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione acquisita et difficile mobilis*” (PEDRO ABELARDO, *Dialogus*, p. 115 s.). Abelardo tratou anteriormente deste problema na *Ética*, onde considera o vício como uma disposição ou inclinação natural, não como hábito adquirido; mas, noutros tópicos, na mesma obra, ele também considera o vício como correlato oposto da virtude, tomando a esta no sentido aristotélico (Cf. id., *Conosci te stesso o Etica*, M. DAL PRA. [trad.], Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 5-7, princ. nota 11). A respeito da influência de Aristóteles e Cícero sobre o pensamento de Abelardo nesta questão, cf. G. HAMELIN, “L’influence d’Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la théorie de la vertu dans le *Dialogus*”. In: L. A. DE BONI e R. PICH (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004, p. 219-231.

Ora, já Platão⁷ e Aristóteles haviam tratado longamente destes temas. Contudo, tanto na teoria geral das virtudes quanto a respeito das virtudes cardeais, os medievais, por muito tempo, não se abeberaram diretamente neles, mesmo quando os mencionavam. A *República* de Platão teve que esperar pelo Renascimento para ser conhecida na língua do Ocidente. Aristóteles seria traduzido progressivamente, no decorrer dos séculos XII e XIII. Por isso, por exemplo, quando Abelardo citava Plotino e Sócrates, para definir o que é a virtude, em verdade ele os estava citando de segunda mão, através de Macróbio,⁸ quando citava Aristóteles, fazia-o, geralmente, através de Boécio que comentou Aristóteles.⁹ quando tratava da conexão das virtudes, apelava para Cícero.¹⁰

O texto de maior importância para os estudos de ética no século XIII foi, sem dúvida, a *Ética a Nicômaco*. Entretanto, o que dela se conhecia, até por volta de 1250, eram os três primeiros livros e partes dos restantes; ela só foi traduzida na íntegra por Roberto Grosseteste, entre os anos de 1246 e 1247.¹¹ Com certeza, portanto, Filipe o

⁷ *República* IV, c. 6, 437e. Observe-se, porém, que na enumeração de Platão a primeira virtude é a sabedoria ($\sigma\omega\phi\iota\alpha$); os estoicos é que a substituirão pela prudência ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Os padres da Igreja haverão de citar a versão estoíca.

⁸ A referência a Plotino e a Sócrates (Platão), (*Dialogus...*, p. 112 e 117) são tomadas de MACRÓBIO (*In somnio Scipionis*, lib. I, c. 8).

⁹ *Dialogus...* p. 116. “*Virtus enim nisi difficile mutabilis non est. Aristoteles enim virtutes non putat scientiam, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis declarat. Quodcirca constat esse habitus stabiliter permanentes difficileque mutabiles*” (BOÉCIO, *In Categorías*, PL 64, 242 B-C).

¹⁰ *Dialogus...*, p. 108. Cf. CÍCERO, *De officiis*, lib. I, c. IX e X.

¹¹ No século XII haviam sido traduzidos os livros II e III, que constituíam a *Ethica vetus*, e no início do século XIII foram traduzidos o livro I e fragmentos dos livros II a X, e esta era a *Ethica nova*. A tradução de Grosseteste, devidamente revisada na década de 1250, provavelmente por Guilherme de Moerbeke, é que haverá de se impor

Chanceler (morto em 1236) não teve em mãos a tradução de Grosseteste. Também não a conheceu Alberto Magno ao redigir, por volta de 1247, o *De Bono*, seu texto principal sobre as virtudes cardeais.¹² Provavelmente aconteceu o mesmo com Boaventura, no *Comentário ao livro das Sentenças*: seu curso sobre os livros de Pedro Lombardo se iniciou em 1248, sendo o terceiro livro o último a ser comentado, entre 1251 e 1252; até hoje, porém, pelo que consta, não foi elaborada uma análise comparativa para mostrar qual a tradução da *Ética* por ele utilizada.¹³

No estudo das virtudes morais, portanto, os pagãos Cícero e Macróbio e o cristão Boécio serviram aos medievais como transmissores do pensamento grego. Além deles, porém, e mais do que através deles, foi através dos santos padres que os medievais tiveram conhecimento da tradição antiga. Pelos padres também ficaram sabendo que as virtudes principais são quatro e que estão conectadas entre si. Para comprovar, citemos os mais conhecidos. Assim, Ambrósio dizia que “a fonte dos ofícios é a prudência, que se propaga pelas demais virtudes; e nem mesmo pode existir justiça sem prudência [...] e o mesmo

(cf. B. G. DOD, “Aristoteles Latinus”. In: N. KRETZMANN et alii (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, CUP, 1982, p. 61 e 77. Ao definir o que seja virtude, BOAVENTURA (tal como Alberto e outros, que os precederam) vale-se de *Ética* aristotélica, ao dizer: “*Virtus est habitus qui perficit habentem et opus eius in bonum reddit*” (*II Ethica*, c. 5, 1006a 21-23; a esta definição acrescenta aquela, também muito utilizada, que trata da medianidade da virtude [*ibid.* c. 6, 1006b 35], e a elas se seguem as definições de Cícero e de Agostinho) (*II Sent.* d. 27, dub. 3, II, 671).

¹² “*Albertus Magnus, Ethicae Nicomacheae solos primos tres libros [...] et excerpta quaedam libri VII et VIII novit*” (B. GEYER, “Ad Summam Alberti Magni de Bono Prologomena”. In: Id. [ed.] *Alberti Magni De Bono, Opera omnia* XXVIII, Münster, Aschendorff, 1951, p. XX).

¹³ J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Tournai, Desclée, 1961, p. 150 e 66.

acontece com a fortaleza [...] e a temperança”.¹⁴ Jerônimo citava também a fonte em que se inspira: os estoicos. Comentava ele: “Digamos algo também a respeito dos filósofos. Os estoicos falam de quatro virtudes, unidas entre si e mutuamente dependentes, de tal modo que aquele que não possui uma fica carente de todas: prudência, justiça, fortaleza e temperança”¹⁵. Agostinho retomou várias vezes o tema,¹⁶ e o mesmo o fizeram outros padres.

E como se não bastassem tantas autoridades humanas, pagãs e cristãs, lá estava a palavra divina do texto bíblico de *Sabedoria* 8, 7, a dizer: “[...] ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a força”.¹⁷ Ora, para a

¹⁴ “*Primus igitur Officii fons prudentia est [...] Qui tamen fons et in virtutes derivatur caeteras; neque enim potest justitia sine prudentia esse [...] Justitia autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes [...] siquidem et fortitudo [...] Et temperantia ipsa sine prudentia modum scire non possit*” (AMBRÓSIO, *De officiis* I, c. XXVII; PL 16, 65-66).

¹⁵ “*Dicamus aliquid et de philosophis. Quatuor virtutes describunt Stoici, ita sibi invicem nexas, et mutuo coherentes, ut qui unam non habuerit, omnibus careat: prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam*” (JERÔNIMO, *Epist.* 66; PL 22, 640).

¹⁶ Diz ele, por exemplo: “*Certe hinc persuadent qui unam virtutem habuerit, habere omnes, et omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec injusta, nec intemperans potest esse; nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si et fortis, et justa, et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet caeteras. Sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel injusta: Sic et temperantia necesse est ut prudens, fortis et justa sit. Sic et justitia non est, nisi sit prudens, fortis et temperans [...]*” (*Epist.* 167a, PL 33, 735; cf. *De moribus ecclesiae* I, c. 15, PL 32, 1322; *De civ. Dei* IV, c. 20, PL 41, 127; *De div. quaest.* 83, q. 31, n.1, q. 61, n.1, PL 40, 20-21 e 51; *Enarrat. in Ps.*, ps. 133, n. 11, PL 37, 1065-1066). Cf. também GREGÓRIO MAGNO, *Moralium* XXII, c. 1, PL 76, 211 CD.

¹⁷ Os termos latinos utilizados por Boaventura são: *sobrietatem, prudentiam justitiam et fortitudinem*. Na edição Vulgata diz-se: “*Sobrietatem enim et prudentiam docet, et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominis*”, o que corresponde ao texto grego original: “*Σωφροσύνην και φρόνησιν ἐκδιδάσκει δικαιοσύνην και ανδρίαν ων χρησιμώτερον οὐδέν ἐστιν εν βίω ανθρωποις*”. Como se vê, a palavra grega ανδρία [ανδρεία] é

exegese medieval, nenhum argumento possuía tanta força como uma sentença tomada literalmente do texto bíblico. Por este, pois, sabia-se que, primeiramente e por revelação divina, eram quatro as virtudes morais fundamentais, individualmente nomeadas.

Enfim, quanto à expressão ‘virtudes cardeais’, ela chegou aos medievais através dos padres da Igreja, sendo santo Ambrósio o primeiro que a utilizou.¹⁸ Esta denominação haveria de se impor aos poucos: à designação de *virtutes principales*, utilizada, por exemplo, por Anselmo de Laon, Pedro Lombardo apôs um *vel cardinales*. Pedro o Cantor, de sua parte, recuperaria outra designação antiga e as chamou de *virtutes politicae*.¹⁹

2. O texto de Boaventura

O *locus* onde, no medioevo, se tratava especificamente das virtudes cardeais era a distinção XXXIII do terceiro *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo. Boaventura também vai se haver com o tema neste lugar.

traduzida por *virtus*, o que não é errado, embora um moderno, principalmente se não especialista em estudos bíblicos, preferisse reservar *virtus* para ἀρετή. E não passou despercebida dos medievais a diferença que havia entre a compreensão judaico-cristã e a greco-romana de conceitos como ἀρετή e δικαιοσύνη (Sobre o uso bíblico destas palavras cf. O. BAUERNFEIND, in G. KITTEL (org.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, p 457-461; e G. SCHRENK, *ibid.*, vol. 2, p. 194-229).

¹⁸ Ambrósio parece ser o primeiro a dar o nome de virtudes cardeais (cf. A. MICHEL, “Vertu”, in: *DTbC* 15, 2739-2799, aqui 2744): “*Scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem*” (AMBRÓSIO, *Super Lucam* lib. 5, 62; PL 15, 1737; cf. *De paradiso*, PL 14, 280-282).

¹⁹ O. LOTTIN, *op. cit.*, t. 3, p. 2, p. 154-155.

Na *Opera omnia*²⁰, o texto se estende das páginas 610 a 631 do volume III.

Sabemos que o *Comentário às Sentenças* era obra de início de carreira acadêmica e que, no decorrer dos anos, cada autor, a seu modo, retomava o texto, burilando-o, antes de entregá-lo aos editores. Assim, por exemplo, Tomás de Aquino - ao que consta da comparação entre o que se conhece da redação inicial e o texto definitivo²¹ - pouco mudou em seus comentários, preferindo, ao invés de melhorá-los e reescrevê-los, redigir a *Suma teológica*. Por isso, não deixa de ser interessante o paralelo entre o *Comentário* dele à distinção XXXIII e as questões 54-62 da I-II da *Suma*, podendo-se perceber, além da maturação logicamente ocorrida, a incorporação de novos materiais, como, por exemplo, a *Política* de Aristóteles, e o maior peso concedido à autoridade de Agostinho, que Tomás “descobriu” em seu período italiano. Duns Scotus, de sua parte, trabalhou com afinco, durante os curtos anos de vida, na redação definitiva de seu *Comentário*, a *Ordinatio*, que mesmo assim ficou inconclusa e é sua obra mais importante. Já Boaventura, tendo sido nomeado ministro geral da Ordem Franciscana pouco após o término dos estudos, deixou os *Comentários* como seu principal texto acadêmico, tendo introduzido os arranjos costumeiros, mas sem grandes mudanças ou acréscimos²². Como voltou

²⁰ *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902. Todas as citações de Boaventura serão feitas por esta edição, sendo indicado, no final, o número do volume (em romano) e a(s) página(s).

²¹ Sem dúvida, Tomás retocou seu texto, supondo-se mesmo que o *Comentário ao Terceiro Livro das Sentenças* tenha sido editado duas vezes (cf. P. A. HAYEN, “Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?” In: *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 9 [1937], p. 219-236; P. M. GILS, “Textes inédits de saint Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum”. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45 [1961], p. 201-228)

²² Os manuscritos de algumas partes da primeira redação dos

outras vezes ao tema das virtudes cardeais, principalmente no *Brevilóquio* (V, c. 4) e, já no último ano de vida, nas *Collationes in Hexaëmeron* (5, n. 1-12, 6, 1-32), são esses textos que apresentam os retoques finais ao tratado.

Atenhamo-nos a Boaventura e, em primeiro lugar, às fontes a que recorre. Cabe dizer, inicialmente, e de modo geral, que muitos textos, de todos então conhecidos, são citados sem indicação de fonte, sendo tarefa dos editores apontá-las. Além disso, o leitor é remetido a temas alhures tratados – e os padres de Quaracchi colocam nota indicativa a respeito -, onde também são citados autores. Por tudo isso, num levantamento, fica difícil precisar com exatidão tanto os autores a que recorre, como o número de citações.

Ao catalogar as citações sobre as virtudes morais, salta às vistas o fato de que Boaventura pouco se valeu da Sagrada Escritura. Desta há, ao todo, 15 citações: seis do Antigo Testamento, sendo 5 da *Sabedoria*, e nove do Novo Testamento, das quais 6 são hauridas do Evangelho de *Matheus*.

Com relação aos demais autores, Aristóteles, sozinho, foi mais mencionado que o conjunto de todos os outros. Há dele 52 citações, das quais, como não poderia deixar de ser, mais da metade, 35 ao todo, provêm da *Ética a Nicômaco*, quase todas tomadas dos três primeiros livros; seguem-se o *De anima* com 5 citações; o *De virtutibus et vitiis*,

Comentários às Sentenças de Boaventura foram encontrados e publicados por F. HENQUINET (“Un brouillon autographe de Saint Bonaventure sur le commentaire des Sentences”, In: *Études Franciscaines* 44 [1932], p. 633-655; 45 [1933], p. 59-85). Da mesma forma, F. DELORME publicou o que foi a primeira redação do próêmio ao Primeiro Livro das *Sentenças*, juntamente com uma *responsio* às objeções da *distintio* XXVII do mesmo livro e a *praelocutio* ao segundo livro, que foi transportada para o epílogo do mesmo livro na redação final (cf. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Tournai, 1961, p. 246-249). Estes textos foram redigidos por volta de 1250.

com 3; os *Analíticos Posteriores* e *Tópicos* com 2 cada; e, por fim, *De caelo*, *Categoriae*, *Historia animalium*, *Physica* e *De sensu et sensato* com uma cada. Chama a atenção que a *Metafísica*, citada inúmeras vezes em outros lugares dos *Comentários às Sentenças*, não seja expressamente mencionada uma única vez nesta *distinctio*, embora os editores, ao fundamentarem indicações genéricas, tipo: “como diz Aristóteles”, façam referência a diversas passagens da *Metafísica*, por vezes paralelas às de outras obras.²³ O fato de a *Política* não ser citada comprova, como afirmamos acima, que as correções feitas por Boaventura para publicação não foram profundas e que ele, de fato, ao assumir a direção da Ordem, modificou o rumo de suas atenções intelectuais.

A quantidade de citações de Aristóteles confirma o que os editores de Quaracchi já haviam afirmado, isto é, que Boaventura possuía um bom conhecimento do Filósofo. Não se pode comparar com o conhecimento de Alberto e Tomás de Aquino, mas, para a década 1245-1255, não ficava abaixo da média. Creio que se pode dizer mais, discordando em parte dos editores e também E. Gilson, para os quais o pensador grego foi citado por Boaventura não para formular uma prova, mas para comprovar o que estava sendo dito. Ao menos nesta distinção constata-se algo diferente, pois Aristóteles é fonte fornecedora de material para novos argumentos.²⁴

²³ Das 930 citações expressas de Aristóteles no conjunto da obra bonaventurina, as obras mais mencionadas são: o *De anima* (128 vezes), a *Física* (123), a *Ética* (115) e a *Metafísica* (101) (cf. J.-G. BOUGEROL, *op. cit.* p. 64-67).

²⁴ Nos *Comentários às Sentenças* Boaventura cita a *Metafísica* de Aristóteles pela versão *nova*, árabe-latina, o que indica que, à época da redação final do texto ainda não conhecia a versão de Guilherme de Moerbeke. Tem-se como provável que de algumas obras do Filósofo ele tivesse em mãos o texto completo, e tal seria o caso do *Organon*. Da maioria delas, porém, ter-se-ia valido de um florilégio, como acontecia comumente em seu tempo.

Outros autores pagãos aventados são Cícero, cuja *Retórica (De inventione)* é mencionada cinco vezes; Macróbio, com duas citações do *De somnio Scipionis*, e Ovídio, de quem se faz uma citação de carta enviada do exílio.

Dentre os cristãos, a primazia cabe a Agostinho (22 vezes), sendo quatro citações do *De moribus ecclesiae*, duas do *De trinitate*, e do *De Genesi contra Manichaeos*, e uma citação de cada uma de outras onze obras (entre as quais a *De spiritu et anima*, apócrifa), além de ser citado 3 vezes, via Pedro Lombardo, devido ao texto das *Sentenças*. São Bernardo é citado 8 vezes, seis das quais tomadas do *De consideratione*; Pedro Lombardo, seis vezes; quatro vezes a *Glosa*, e uma vez cada Anselmo, Alano de Lille, Jerônimo e Beda.

Comparando com Tomás de Aquino, constata-se que este, além de todos os mencionados, citou também Dionísio, João Damasceno, Avicena, Gregório Magno e um certo filósofo grego (*quidam philosophus graecus*), que é Andrônico de Rodes.

3. Sobre a possibilidade e a necessidade de existência de virtudes cardeais

No *III Livro das Sentenças*, onze distinções, as de número XXII a XXXII, se ocupam detidamente das virtudes teologais, isto é, da fé, esperança e caridade, que são virtudes infusas, dadas por Deus sem merecimento da parte do homem e aptas a produzirem frutos de salvação eterna. Depois de tão minucioso tratado, poderia mesmo ser colocada a pergunta a respeito da possibilidade de existência de outro tipo de virtudes, ou não se deveria dizer que qualquer outra virtude estaria virtualmente integrada nas virtudes teologais?²⁵

²⁵ O modo de trabalhar de TOMÁS DE AQUINO, partindo aristotelicamente dos dados mais imediatos, acaba por inverter ou mesmo suprimir esta pergunta. Já em *Sent. III*, q. 1, a. 4, ele colocava a questão sobre o porquê de alguma virtude que estivesse acima das

A resposta de Boaventura foi mais ampla do que se poderia esperar. Ao dizer que a virtude é necessária para retificar as potências da alma contra o desvio de caminho e para fortificá-las contra as dificuldades,²⁶ ele se colocou em uma posição que lhe permitia considerar tanto as virtudes teológicas como as cardeais sob um mesmo ponto de vista, qual seja o de ‘retificarem’ e ‘fortaleceram’ o homem em vista de seu fim último, que é a *fruitio Dei*.

Para ele, o que as distingue, quanto à *proveniência*, é que as virtudes teológicas são infusas no homem, enquanto as morais provêm da própria natureza, que dotou o homem de livre-arbítrio e vontade. As virtudes teológicas são infusas porque estão além das forças da natureza humana contagiada pelo pecado. No estado atual de pecador redimido, só a revelação é capaz de dizer ao homem o que ele deve saber a respeito de Deus e de como chegar a ele, pois na ordem natural não há virtude moral relativa ao bem supremo. Mas tanto umas como outras – e isso era doutrina comum na Idade Média - adquirem méritos para a vida eterna não pelo esforço ou o merecimento do homem, mas pela gratuidade da graça. E todas elas, à exceção da caridade, podem tornar-se informes, isto é, podem existir no homem e, no entanto, não produzirem frutos para a

virtudes naturais do homem. Mais tarde, na *Suma Teológica*, ao estudar os atos humanos, coloca inicialmente a divisão entre virtudes intelectuais e morais, deixando para mais tarde o estudo das virtudes teológicas. Com isso mantém-se fiel a Aristóteles, e dá o motivo de sua posição, dizendo: “[...] *cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humana*” [...] “*fides spes et caritas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis prout est factus particeps divinae gratiae*” (*STh* I-II^{ae}, q. 61, a.1 in corp. e q. 58, a. 3, ad 3^{um}). Colocando-se nessa posição, a pergunta de Tomás não é a respeito da existência ou não de virtudes cardeais, e sim da existência das virtudes teológicas. (*ibid.*, q. 62, a. 1 e 2).

²⁶ “[...] *generalis necessitas virtutis est ad rectificandum potentias animae contra obliquitatem et ad vigorandum contra difficultatem*” (*III Sent.* d. 33, a. un. q. 1, III, 712; cf. *Ibid.* d. 23, a. 1, q. 1, III, 470-472; *Brev.* p. 5, c. 4, V, 256; *In Hexaem.* 5, n. 1-12, V, 353-356).

vida eterna. Só a caridade, enquanto *amor Dei*, não pode existir informe, ela que é a forma de todas as demais virtudes.²⁷ Assim, alguém pode crer na Trindade, mas, estando separado de Deus pelo pecado, sua fé não lhe será de utilidade para a salvação. Do mesmo modo, os antigos filósofos praticaram as virtudes morais, mas também elas não lhes foram úteis para a vida eterna. Sem a caridade, as virtudes são informes, “estão nuas”; pela caridade elas adquirem forma, “tornam-se vestidas”.²⁸

A relação das virtudes com a graça se assemelha, de certo modo, à relação existente entre as cores e a luz. As cores estão aí, mas não podem ser vistas se não houver luz; sobrevivendo a luz, elas se tornam fúlgidas, formosas e agradáveis e das cores e da luz surge uma unidade, pois há um só fator que excita a vista.²⁹

Quanto ao *objeto*, as virtudes teologais se voltam para Deus, isto é, para o fim do homem (*ad finem*); as virtudes cardeais se voltam para o homem: ou para si mesmo ou para o próximo (*sub respectu eorum quae sunt ad finem*).³⁰ Boaventura observa que toda a virtude, sem excetuar a virtude moral, refere-se a Deus, mas esta, a

²⁷ Cf. III *Sent.* d. 33, a. un., q. 5, III, 722-723; d. 36, a. 1, q. 1, III, 792; d. 36, a. un., q. 6, III, 805, onde explica o modo como a caridade pode ser chamada de forma das virtudes; *Brev.*, p. 5, c. 4, n.1, V, 256.

²⁸ *In Hexaëm.* VII, n. 15, V, 367.

²⁹ “*Cum autem superinfunditur gratia, tunc formantur et decorantur et Deo acceptabiles fiunt: sicut et colores absque luce sunt invisibiles, superveniente autem lumine, fiunt lucidi, pulchri et aspectu complacentes. Unde quemadmodum ex luce et coloribus fit unum in ratione motivi, et una lux sufficit ad multos colores illuminandos [...]*” (*Brev.* loc. cit. n. 6, V, 257; Cf. III *Sent.* d. 23, q. 2, q. 5; III, 498).

³⁰ “[*habitus gratuiti*] *quidam namque sunt qui ordinant in finem, ut sunt virtutes theologicae; quidam vero in ea quae sunt ad finem, ut sunt virtutes cardinales.*” (III *Sent.* d. 23, III, 469; cf. *ibid.* 472; d. 33, a. un., q. 6, III, 726-727). “*actus [virtutum cardinalium] est in his quae sunt ad finem*” (IV *Sent.*d. 49, p. 1, a. un., q. 5, IV, 1008).

virtude moral, tem como objeto formal algo criado.³¹ Portanto, o objeto das virtudes cardeais é “o bem criado, finito e limitado”;³² são as coisas inferiores às quais é possível chegar pela luz da razão.³³ Aquelas, as teologais, referem-se à primeira tábua da lei, estas, à segunda.³⁴

Fiel a Agostinho e ao platonismo, Boaventura afirmava que as virtudes teologais se encontram na parte superior da mente que é voltada para o alto; enquanto as cardeais se acham na inferior, que contempla a si mesma e ao próximo. Como, pois, o homem se deve ordenar a Deus e pode dele desviar-se, também deve ordenar-se ao próximo e a si mesmo, e pode desviar-se tanto do próximo como até de si mesmo.³⁵ Havendo, pois, dois objetos imediatos diferentes, deve haver também hábitos diferentes de virtudes que a eles se refiram: as virtudes teologais, a Deus; as virtudes cardeais, a si mesmo e ao próximo.³⁶

³¹ BOAVENTURA faz diversas vezes esta distinção. Ele observa, por exemplo, que a latría, em seu sentido amplo, é uma virtude moral e não teologal: “*Latria respicit Deum ut cui honor exhibendus est; respicit etiam cultum exteriorem exhibendum; respicit etiam rationem exhibendi, videlicet rationem debiti: et haec est quasi ratio formalis ipsius et est quid creatum*” (III *Sent.*, d. 9, a. 2, q. 3, III, 218; cf. d. 26, a. 1, q. 3, III, 562).

³² “[*virtus cardinalis*] cuius obiectum est bonum creatum, finitum, limitatum [...]” (III *Sent.* d. 26, a. 1, q. 3, III, 562; cf. d. 27, a. 1, q. 1, III, 592-593).

³³ “*quamvis affectus non possit habere virtutes, quae elevent ipsum ad superna, videtur tamen, quod possit habere virtutes dirigentes ipsum et rectificantes circa ista inferiora. Sed cardinales virtutes sunt huiusmodi*” (III *Sent.*, d. 33, a. un., q. 5, III, 722). Cf. IV *Sent.*, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, IV, 323-325.

³⁴ III *Sent.*, d. 33, a. un., q. 1, III, 712.

³⁵ “*Et quoniam contingit hominem ordinari ad Deum, contingit nihilominus, hominem ordinari ad proximum et se ipsum; et de eisdem potest obliquari et impediri sive retardari: hinc est, quod non solum indiget habitibus virtutum theologiarum, sed etiam indiget habitibus ipsum regulantis et rectificantibus, prout ordinatur ad se ipsum et ad proximum. Et tales sunt habitus virtutum cardinalium*” (III *Sent.* d. 33, a. un., q. 1, III, 712; cf. *Brev.* p. 5, c. 4, n. 4-5, V, 256).

³⁶ Cf. III *Sent.*, d. 33, q. un. q. 1, ad 3, III, 712; *Brev.* p. 5, c. 4, n. 4, V,

Os nomes dados às virtudes que ordenam a si mesmo e ao próximo são diversos. Se consideradas pela razão de origem, como elas são adquiridas pela freqüência de atos de bem agir, são chamadas ‘consuetudinárias’; em razão da operação e do exercício, são chamadas ‘políticas’, pois tornam o homem bem ordenado a viver entre os demais, na *pólis*; em razão do fim último, são chamadas de ‘cardeais’, porque elas são a porta pela qual se entra no reino celeste.³⁷ Mais tarde, Boaventura haveria de nuançar e melhorar sua posição, dizendo que elas são chamadas de cardeais porque são o ingresso para adquirir as demais virtudes; porque são as principais, nas quais as demais se integram; e porque a vida humana deve por elas ser dirigidas em seus quatro aspectos principais. Do mesmo modo explica melhor porque são chamadas virtudes ‘políticas’.³⁸

256; *Sermo 2 in festo om. sanct.*, IX, 602-605; *Sermo 1 in purif. B. M. Virg.*, IX, 638-640. A respeito das virtudes infusas e a retificação cf. E. LONGPRÉ, “Saint Bonaventure”, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1763-1843, princ. col. 1779-1884.

³⁷ “*Dicendum est quod huiusmodi virtutes dicuntur consuetudinales, politicae et cardinales. Consuetudinales dicuntur rationi sui principii originalis, secundum quod acquiruntur ex frequenti bene agere. Politicae vero dicuntur ratione operationis et exercitii sibi debiti, quia, [...] reddunt hominem bene ordinatum ad vivendum inter homines, unde politica virtus dicitur a polis, quod est pluralitas. Cardinales autem dicuntur ratione finis ultimi, quia per istas est ingressus ad caelestia regna*” (III *Sent.* d. 33, a. un., dub. 5, III, 730; cf. *ibid.*, q. 5, III, 723; d. 35, a. un. q., 2, III, 781).

³⁸ “*Cardinales dicuntur tripliciter: vel quia per ipsas est ingressus ad acquirendum omnes virtutes; vel quia sunt principales, in quibus integratur omnis virtus; vel quia omnis ratio vitae humanae habet dirigi et regulari per eas in quatuor cardinibus mundi minoris [...]*” (In *Hexaëm.* VI, n. 11, V, 362). Logo a seguir Macróbio é citado longamente, relatando Plotino, a respeito do adjetivo ‘política’, onde diz, entre outras coisas: “*Et sunt politicae hominis, quia sociale animal est. His boni viri reipublicae consulunt, urbes tuentur; his parentes venerantur, liberos amant; proximos diligunt; his civium salutem gubernant; his socios circumspicte providentia protegunt, iusta liberalitate devincunt, hisque sui memores alios fecere merendo*” (*ibid.*, n. 28, V, 364).

Na formulação da doutrina sobre as virtudes cardeais Boaventura manteve-se muito próximo dos seus contemporâneos, inclusive de Tomás de Aquino. O longo tratado sobre virtudes teológicas não representou para eles um esvaziamento das virtudes cardeais. Os teólogos da metade do século XIII eram unânimes em dizer que o homem, entregue a si mesmo, é capaz de atos virtuosos para consigo mesmo e para com o próximo. O que lhe falta é a capacidade de ser “retificado” e “fortificado” para com Deus. Mesmo no auge do debate com os ‘averroístas’, o teólogo Boaventura manteve sua posição; ele criticou Aristóteles porque este, ao negar a existência das ideias em Deus, caiu em três graves erros, quais sejam: a eternidade do mundo, a unidade do intelecto e a inexistência de uma vida futura.³⁹ Mas mesmo aqueles que, como Plotino e Cícero, admitiram a existência das ideias, mesmo eles permaneceram nas trevas, porque ignoraram, e por suas forças não podiam saber que as virtudes morais necessitam inicialmente de três operações, quais sejam: a) a ordenação para o fim, pela qual se sabe que não se pode perder a felicidade eterna e que a felicidade perfeita requer a união de corpo e alma; b) a retificação dos afetos, pela qual se sabe que a vida eterna só é concedida aos dignos, mas que a dignidade não provém do mérito das ações, e sim da graça; c) a cura dos afetos, sendo necessário, para tanto, conhecer a doença (o pecado), o médico (o Deus-homem) e o remédio (a graça).⁴⁰

Nem por isso, porém, observava ele, se podia dizer que as virtudes cardeais eram de menor dignidade que as teológicas, principalmente que a fé e a esperança. De fato, a caridade vai permanecer, *in patria*, como prêmio de si mesma, na plenitude da perfeição; já a fé e a esperança serão premiadas, mas não permanecerão como tais, porque

³⁹ *In Hexaëm.* VI, n. 2-4, V, 360-361.

⁴⁰ *Ibid.* VII, n. 5-11, V, 366-367.

se opõem ao prêmio que é ver e possuir a Deus – e quem vê e possui a Deus não precisa mais da fé e da esperança. As virtudes cardeais, de sua parte, permanecerão não como prêmio, mas como disposição para ele.⁴¹ E como o prêmio segue ao mérito, e o mérito provém do livre-arbítrio, diz Boaventura contra os ‘filósofos morais’, que todas as virtudes, tanto as teologais como as morais, são virtudes situadas na parte racional da alma (assim como o são também as virtudes intelectuais), se se entende ‘racional’ em oposição a ‘sensitivo’.⁴²

A fé é chamada, então, não para obnubilar a razão, mas para ensinar ao homem aquilo que, no estado atual, situa-se acima da pura razão, aquilo que é suprarracional. Ele, o homem, já sabe das virtudes cardeais e demais virtudes morais: é preciso que se lhe mostre a insuficiência destas. E, assim, acaba se invertendo a pergunta posta acima, a respeito da necessidade de virtudes morais, se já existem as teologais: a seu modo, Boaventura está dizendo que não se trata propriamente de saber por que devem ser colocadas virtudes cardeais, se já existem as teologais, mas sim, por que devem ser colocadas virtudes teologais, se já existem as cardeais?

⁴¹ “ [...] *quaedam namque virtus manet in patria quantum ad praemium, ita quod ipsa sibi ipsi est praemium secundum perfectionem statum; sicut caritas, quae, prout erat imperfecta in via, meriti erat principium; sed prout ipsa eadem est consummata in patria, est praemii complementum. Quaedam autem virtus manet quantum ad praemium; veruntamen nec ipsa sibi ipsi est praemium, nec cum praemio suo seipsam compatitur, sicut fides et spes [...]. Quaedam vero virtus manet medio modo, quia manet quantum ad praemium, et cum praemio; ipsa tamen non est sibi praemium, sed dispositio ad praemium; et sic manet virtus cardinalis” (III Sent., d. 33, a. un., q. 6, III, 726-727).*

⁴² *Ibid.*, q. 3, III, 717.

4. O número quaternário das virtudes

No que tange à divisão em quatro e à conexão das virtudes, os teólogos do século XIII, como demonstrou O. Lottin, abeberam-se todos em um mesma fonte, que foi a *Summa de bono* de Filipe, o Chanceler.⁴³ A partir deste, bifurcou-se o caminho: de um lado, encontrava-se a leitura de Alberto Magno e, de outro, a dos franciscanos, iniciada com Alexandre de Hales e seguida por João de la Rochelle e Odo de Rigaud, tendo como ponto alto a redação de Boaventura.

Quanto à explicação de porque as virtudes cardeais são em número de quatro, cerca de duas dezenas de argumentos diferentes foram elencados. Boaventura os acolheu de maneira crítica, julgando que, individualmente, eles não eram consistentes, embora em seu conjunto fossem satisfatórios⁴⁴ e pensava que era possível reduzi-los a quatro (que acabaram se tornando seis), que seriam:

Em primeiro lugar, as virtudes cardeais dividem-se pela diversidade dos sujeitos. Ora, os sujeitos imediatos das virtudes são as três potências da alma, atribuindo-se a fortaleza à potência irascível, a temperança à concupiscível e a prudência e a justiça à racional, em razão da ação de conciliar e de julgar, respectivamente.

Em segundo lugar, a diversidade das virtudes provém da diversidade dos atos intrínsecos. Estes são três: conhecer (ao qual cabe a prudência), querer (ao qual se atribui a vontade) e agir de forma segura (cabendo-lhe a temperança na prosperidade e a fortaleza na adversidade).

⁴³ Cf. J.-G. BOUGEROL, “Les vertus cardinales...”, *op. cit.*, p. 166ss.

⁴⁴ “*Huius autem numeri ratio et sufficientia assignatur multis modis, qui, etsi per omnia non sint rationabiles, tamen conficiunt unum modum dicendi rationabilem et sufficientem*” (III Sent., d. XXIII, a. un., q. 4, III, 719).

Em terceiro lugar: por comparação aos opostos, isto é, por oposição aos vícios. Assim, contra a ignorância existe a prudência; contra a concupiscência, a temperança; contra a fraqueza, a fortaleza; e contra a malícia, a justiça. Ora, diz Boaventura, a correspondência estava certa, mas a ordem da dedução estava errada porque, segundo Aristóteles, não são as virtudes que são conhecidas pelos vícios, mas os vícios é que se distinguem pelos méritos das virtudes.⁴⁵

De um quarto modo, enfim, as virtudes são divididas segundo seus objetos, o que lhe parece importante, porque, segundo Aristóteles, “os hábitos se diversificam pelos atos e os atos pelos objetos”. Desse modo, a fortaleza corresponde às paixões adquiridas e a temperança às inatas; a prudência às ações intrínsecas no escolher e a justiça às ações no executar. Também poderia aplicar esta divisão tratando das ações com relação ao bem e ao mal (o que seria um quinto modo), ou (num sexto modo) com relação a si mesmo e ao próximo, introduzindo-se sempre uma subdivisão em cada classe.

Quando se pensa que Boaventura iria dar-se por satisfeito com a enumeração dos argumentos, surge, porém, uma inesperada observação: “Contudo, todos estes modos de dizer parecem levar em si um artifício e de alguma forma não atingir seu objetivo”.⁴⁶

Cabe, então, propor outro argumento que ele julga ser mais idôneo que os anteriores. O ponto de partida desse

⁴⁵ “*Et hic modus dicenti videtur satis rationabilis esse; veruntamen a posteriori sumptus est, quia non virtutes per vitia, sed vitia per virtutum merita distinguuntur*” (*Ibid.*, p. 720)

⁴⁶ “*Omnes tamen hi modi dicendi aliquam videntur habere calumniam nec usquequaque attingere ad rationem propriam*” (*Ibid.*). Interessante observar que ALBERTO também, após citar oito argumentos, acrescenta uma observação ainda mais rigorosa: “*Et haec omnia non ostendunt numerum virtutum, sed sunt adaptationes quaedam, quae facile improbari possunt etiam a quolibet aliquid sciente*” (*Summa de bono...*, p. 80).

argumento é a noção de que a virtude cardeal ordena o homem para aquilo que se refere ao fim criatural – não imediatamente ao fim supremo - e tal fim tanto pode ser o próprio homem como o próximo. “Se com respeito a si mesmo, isto pode acontecer de um tríplice modo, segundo o ato principal da tríplice virtude, isto é: segundo a virtude racional, e a esta se refere a prudência; ou segundo a concupiscível, à qual se refere a temperança; ou segundo a irascível, à qual se refere a fortaleza. Se, porém, ordena para outrem, então existe uma só virtude, que se chama justiça, porque uma só é a razão, segundo a qual ordena para outrem, que é a razão do devido”.⁴⁷

Se, quanto à fundamentação do número quaternário, compararmos a argumentação bonaventurina com a de Alberto Magno e Tomás de Aquino, constatamos que nos textos deles há certa semelhança, na medida em que partiam das potências da alma, mas também fica claro que se tratava, para todos eles, antes de tudo, de um argumento de conveniência. Alberto, que dominava com competência o *De anima*, partia da definição das virtudes como perfeições das potências motoras da alma. Ora, uma potência é ordenante (a razão) e outras ordenadas (a irascível e a concupiscível). Mas a ordem da razão - que se determina nos costumes segundo a intenção do bem e é operadora do ótimo – só existe em comparação com a mediania entre operações e paixões, ou em comparação com o outro a quem se refere a operação ou a paixão. “Do

⁴⁷ “*Cum enim virtus cardinalis dicatur, quia ordinat hominem circa ea quae sunt ad finem sive circa quid creatum; cum homo habeat comparari ad seipsum et ad alterum, virtus cardinalis aut est regulativa actuum hominis respectu sui, aut respectu proximi. Si respectu sui, hoc potest esse tripliciter secundum actum principalem triplicis virtutis, videlicet rationalis, circa quam est prudentia, concupiscibilis, circa quam est temperantia, et irascibilis, circa quam fortitudo consistit. Si vero ordinat ad alterum, sic est una virtus, quae quidem dicitur iustitia, quia una est ratio, secundum quam ad alterum ordinat, videlicet, ratio debiti*” (Ibid.).

primeiro modo é a prudência, que mostra a mediania. Do segundo modo a perfeição dela é a justiça dirigindo para o outro segundo o devido. As forças ordenadas, de sua parte, são o concupiscível e o irascível nas paixões mais difíceis. E são inatas as do concupiscível, cuja perfeição é a temperança; e são adquiridas as do irascível, cuja perfeição é a fortaleza”.⁴⁸ Tomás também, nos *Comentários às Sentenças*, partia da afirmação de que a matéria das virtudes morais são aquelas coisas que se referem ao apetite governado pela razão, para concluir na justificativa do número quaternário.⁴⁹ Voltando ao assunto na *Suma teológica*.⁵⁰ julgava ser possível demonstrar porque eram quatro as virtudes. Então formulava o primeiro argumento a partir do princípio formal das virtudes, que é o bem da razão, e repetia, a seu modo, o que fora dito na *quaestiuncula* 3 do *Comentário às Sentenças*. O segundo argumento era montado a partir dos sujeitos, pois “as virtudes de que agora tratamos têm um quádruplo sujeito: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação, que comporta tríplice divisão: a vontade, sujeito da justiça; o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza”.⁵¹

⁴⁸ “Ordo vero rationis, qui secundum intentionem boni in moribus determinatur et est optimorum operativus, non potest esse nisi in comparatione ad medium, quod est in operationibus et passionibus, aut in comparatione ad alterum, ad quem refertur operatio vel passio. Et primo modo perfectio rationis est prudentia ostendens medium. Secundo modo perfectio ipsius est iustitia dirigens ad alterum secundum debitum. Ordinatae autem vires sunt concupiscibilis et irascibilis in passionibus difficillimis. Et illae sunt innatae quae sunt concupiscibilis, et perfectio eius est temperantia, vel illatae, quae sunt irascibilis, et perfectio eius fortitudo” (De bono... loc. cit., p. 80).

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO. *Super Sent.*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 1, qc. 3; cf. tb. q. 4.

⁵⁰ Tomás tratou do assunto também em outras obras, entre as quais nas *Quaestiones disputatae de virtutibus*, que, por brevidade, não examinamos.

⁵¹ “Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur,

5. A conexão entre elas

- Estabelecido o número das virtudes cardeais, cabia, porém, responder a outra pergunta: estão elas conectadas entre si ou é possível ao homem possuir uma delas, sem possuir a outra? A questão não era nova. Vinha desde o mundo greco-romano e fora tratada pelos padres da Igreja.⁵²

Na Idade Média, como mostra O. Lottin,⁵³ desenvolveu-se, desde cerca de 1145, a tese de que existe

scilicet: rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quae est subiectum iustitiae, et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae, et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis (STh I-II^{ae}, q. LXI, a. 2, in corp.).

⁵² Cf. acima, a notas 14-18.

⁵³ O. LOTTIN, *op. cit.*, t. 3, p. 2., (“La connexion des vertus chez saint Thomas d’Aquin e ses prédécesseurs”), p. 197-252. Mostra o autor de que modo se formulou a argumentação a respeito: A caridade, causa eficiente, ou então causa formal e final, é responsável por esta conexão, pois quem possui a caridade não possui os vícios, que são por ela expulsos e, não possuindo os vícios, possui todas as virtudes. Do mesmo modo, quem possui a justiça, possui necessariamente a prudência; e quem possui a prudência possui também a fortaleza e a temperança e, possuindo essas virtudes, possui todas as demais. Por isso, consideradas em sua natureza e em sua entidade como hábito, as virtudes são conexas; mas em seu exercício não o são. Acontece, porém, que esta teoria se aplicava mais às virtudes infusas (incluindo aí as teologais e as cardeais), que às adquiridas. No passar dos anos, a partir de 1215, introduziu-se claramente a distinção. Continuou-se aceitando a conexão entre as virtudes infusas, e assim o fizeram Boaventura, Alberto Magno e, de início, também Tomás de Aquino (Cf. BOAVENTURA. *III Sent.* d. 36, a. un., q. 1, III, 791-793; ALBERTO. *III Sent.* d. 36, a. 2 (ed. Borgnet) 28, 668; TOMÁS DE AQUINO. *Commentarium in III Sent.* d. 36, a. 2); mas negou-se a conexão entre as virtudes adquiridas, pois tal aquisição, observava-se, se dá pela repetição de atos, podendo acontecer que alguém se exercite em uma virtude e não em outra

conexão entre as virtudes. Por volta de 1215, passou-se a distinguir entre as virtudes teológicas (que são infusas) e as morais (que são adquiridas).

Boaventura conhecia o debate do passado e citou os personagens nele envolvidos ao se perguntar a respeito,⁵⁴ mas sabia também que existia uma opinião comum entre os teólogos de seu tempo, negando a conexão. Sua fonte imediata de inspiração, no caso, era seu confrade Odo de Rigaud, cujo texto tinha ante os olhos.⁵⁵

O Doutor Seráfico iniciou sua resposta à *quaestio* fazendo a história do problema. Segundo ele, na antiguidade houve posições divergentes a respeito, sendo que os estoicos (Sêneca é nominalmente mencionado) afirmavam a conexão das virtudes e outros a negavam. A posição dos estoicos, dizia ele, devia-se ao fato de que, para eles, só era sábio aquele cuja vida dependia totalmente da razão, sem nenhuma perturbação; além disso, tomavam a medianidade da virtude como algo punctual, não admitindo desvio para mais ou para menos. Contudo, estas duas afirmações pareciam-lhe falhas. Em primeiro lugar, porque o sábio, para eles, seria o perfeito, aquele que alcançou o topo da perfeição, o que significava não admitir que como tais fossem tidos os que ainda se encontravam a caminho da sabedoria. Ora, a visão de mundo dos cristãos diferia muito da dos estoicos, os quais, apesar disso, eram tidos em grande consideração. Limitado a esta vida, o estoico considerava a perfeição como algo que nela pode ser atingido; abertos para a vida futura, os cristãos afirmavam que não se chega à perfeição durante a existência terrena. O ideal estoico da *ataraxía* era, para os cristãos, apenas um

⁵⁴ Sêneca, Jerônimo, Agostinho, Bernardo, Aristóteles e Cícero são trazidos ao debate (Cf. *III Sent.* d. 36, a. un., q. 3, III, 796-799, cujo título é: “*Utrum connexio sit in virtutibus politicis, ut necesse sit, una habita, omnes haberi?*”).

⁵⁵ Cf. O. LOTTIN, *loc. cit.*, p. 222-230.

degrau num projeto de vida em cujo ápice se encontrava a *agapé*, a *caritas*, enquanto união com o Absoluto, e no caminho da *caritas* era possível crescer durante toda uma existência. Em segundo lugar, prosseguia Boaventura, a mediania, como algo indivisível e sem oscilação para mais ou para menos, acabava por tornar muito estreito o caminho do bem, pois somente os perfeitos se encontrariam nele; e muito larga a estrada do mal, pois, segundo eles, para alguém ser mau, pouco importa quanto se afasta da virtude para mais ou para menos.⁵⁶ A crítica feita a essa posição por outros filósofos baseava-se, na questão da mediania, na afirmação aristotélica de que a saúde também admite um mais e um menos; e, quanto à perfeição, fundamentava-se a crítica no fato de que as virtudes morais são adquiridas pela repetição de atos, acontecendo então que é possível que alguém tenha uma virtude em grau maior ou menor de perfeição, e mesmo que tenha uma e não tenha outra.

De modo absoluto – *simpliciter loquendo* – devia-se dizer, portanto, que não existe conexão entre as virtudes. Contudo, não se podia negar uma certa razão aos estoicos, pois as virtudes podem ser consideradas sob ângulos diversos e, por alguns deles, podem ser tidas como conexas. De fato, embora se afirme que cabe à prudência descobrir a mediania; à temperança, manter a mediania; à fortaleza, afrontar o difícil, e à justiça o ordenar, mesmo assim, por apropriação (*per appropriationem*), não por propriedade, estas qualidades podem ser ditas de cada uma delas, pois cabe a qualquer virtude manter a mediania ou afrontar o difícil. Do mesmo modo, quanto à perfeição também se pode

⁵⁶ “*In huius autem positionis suae fundamento nimis excesserunt quantum ad utrumque praedictorum, tum ex hoc, quod non ponentbant sapientiam in proficientibus, sed solum in perfectis; tum etiam, quia dixerunt, non referre quantum ad amissionem virtutis parum vel multum a medio punctuali recedere* (*In III Sent.*, d. 36, a. un., q. 3, III, 798).

dizer que as virtudes são conexas, pois não se pode possuir uma com perfeição, sem que se possuam as demais.⁵⁷

A solução bonaventurina, que seguiu o que então era a *opinio communis*, é mais uma prova de que ele, bem como santo Alberto, por volta de 1250, ainda não conhecia o texto completo da *Ética a Nicômaco*. Pouco depois, Tomás de Aquino o conheceria e comentaria e, a graças ao livro VI da obra aristotélica, haveria de reformular e redefinir o problema da conexão entre as virtudes.⁵⁸

⁵⁷ “ [...] *simpliciter loquendo, videlicet quantum ad omne tempus et quantum ad ipsos habitus virtutum, non est connexio inter virtutes politicas, licet aliqua inter eas possit connexio reperiri ratione status alicuius determinati et quarundam conditionum communium. Propter quod notandum est, quod contingit loqui de huiusmodi virtutibus politicis quantum ad propria et quantum ad appropriata. Si quantum ad appropriata, sic est in eis connexio, quia illae quatuor conditiones [...] singillatim bis quatuor virtutibus appropiantur, et tamen simul ad quamlibet virtutem requiruntur. [...] Si secundum statum perfectionis, sic est adhuc necessario in eis connexio, quia una virtus nunquam perfecte habetur, nisi caetera habeantur?*” (*ibid.*, III, 798).

⁵⁸ Cf. O. LOTTIN, *op. cit.*, p. 231-233 e 247-249.

IV

Para ler o Itinerarium Mentis in Deum

A leitura que fazemos dos pensadores medievais, por diversos motivos que não cabe aqui expor - entre os quais não se podem esquecer o concílio de Trento e a bula *Aeterni Patris* -, pauta-se pelo cânon tomista. As ‘filosofias’ e as ‘teologias’, que se produziram no Medioevo, acabam recebendo uma espécie de unidade transcendental à luz do Doutor Angélico. Mesmo quando se fala das, e se insiste nas diferenças entre os pensadores, nem sempre se percebe quão grandes são estas diferenças, que se escondem sob a identidade temática, sob semelhanças de linguagem e dentro uma visão cristã de mundo comum a todos. Basta, porém, que se comparem, por exemplo, uns poucos verbetes do *Lexique Saint Bonaventure*,¹ com os do *Thomas Lexikon*² para se constatar que a distância existente entre os

¹ J.-G. BOUGEROL, (org.), Paris, 1969.

² L. SCHUTZ, Paderborn, 2. ed. 1895 (reimpr. Stuttgart, 1958).

dois pensadores é pelo menos tão grande como a existente, *verbi gratia*, entre L. Wittgenstein e M. Heidegger.

O presente texto se atém a alguns temas-chaves do pensamento bonaventurino, com uma dupla finalidade: de um lado, mostrar-lhe a especificidade e, de outro, servir como uma espécie de introdução à leitura de sua mais importante obra, o *Itinerário da mente para Deus*. As repetições serão inevitáveis, devido principalmente ao modo de trabalhar do Doutor Seráfico que, longe da linearidade com temas estanques, logicamente delimitados, elabora seu pensamento em forma espiral, com uma capacidade admirável de entrelaçar os diversos conceitos entre si.

1. Uma teologia trinitária

Em trabalho que se tornou clássico, Erick Peterson,³ que nada possuía de marxista - atendo-se a um estudo de caso, com o interesse primordial de mostrar a distância entre o deísmo iluminista e a fé cristã⁴ -, demonstrou como o monoteísmo de alguns Padres da Igreja, nos primeiros séculos, abrigava em si algo que, em nossa linguagem, poderia ser classificado como uma elevada carga ideológica; o monoteísmo cristão, dizia ele, era, na realidade, um camuflado “problema político”. De fato, contradistinguindo-se do politeísmo pagão e do

³ E. PETERSON, “Der Monotheismus als politisches Problem”, in: *Theologische Traktate*, München, 1951, p.45-147.

⁴ “Die europäische Aufklärung hat von dem christlichen Gottesglauben nur den ‘Monotheismus’ übriggelassen, der in seinem theologischen Gehalt ebenso fragwürdig ist wie in seinen politischen Konsequenzen. Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben. Dieser Glaube steht jenseits von Judentum und Heidentum, von ‘Monotheismus’ und ‘Polytheismus’. An einem historischen Beispiel soll die innere Problematik einer am ‘Monotheismus’ sich orientierenden ‘politische Theologie’ aufgezeigt werden” (Ibid., p. 47).

monoteísmo judaico, o específico do Cristianismo, a respeito de Deus, é a afirmação da trindade de pessoas em uma única essência.

A noção de uma ‘monarquia’ divina, que tem suas raízes em Aristóteles, serviu aos judeus alexandrinos para mostrar a superioridade de sua religião, se comparada com o politeísmo do mundo que os cercava, e foi retomada pelos cristãos, nas polêmicas que travaram com os pensadores pagãos. Dentre esses, Celso haveria explicitar, por primeiro, que o monoteísmo dos cristãos era um problema político que se converteu em uma ameaça para o império, na medida em que, atendo-se apenas ao culto do deus maior, negou o culto aos deuses de outros povos e de outras tradições culturais – povos estes que faziam parte do império.

O peso da crítica do pensador pagão fez-se perceber no *Contra Celsum*, a resposta que Orígenes redigiu contra ele. Nesta, o argumento não foi rebatido diretamente; Orígenes parece reconhecer que, de fato, as diversidades culturais do império, que incluíam também as diversidades de crenças, não poderiam ser suprimidas no decurso da história: elas só seriam superadas dentro de uma perspectiva escatológica, no final dos tempos. Nem por isso, porém, deixou de observar que a providência divina fez com que o nascimento de Cristo acontecesse quando César Augusto era senhor único do mundo. Com isso, a questão das diferenças nacionais e do anúncio do evangelho foi colocada sob uma nova perspectiva, na medida em que se via uma relação providencial entre o nascimento de Cristo e a unificação, por Augusto, dos diversos povos, com suas peculiaridades.

O bispo-teólogo da corte constantiniana, Eusébio de Cesareia, retomou e reelaborou as ideias de Orígenes e de outros cristãos e converteu-se no grande formulador de uma nova ideologia, na qual, a uma única monarquia na terra, correspondia uma só divina monarquia no céu.

Assim, tornou-se possível, graças a Eusébio, montar uma visão de conjunto, na qual estavam unidas entre si quatro entidades: o império, a paz, o monoteísmo e a monarquia⁵. Augusto acabou sendo cristianizado e Cristo transformou-se em cidadão romano.

Esta leitura monoteísta alastrou-se pelo mundo cristão da época. Dentro dela, a Trindade divina passou a ocupar um lugar secundário, de certa forma um tratado fechado sobre si mesmo, sem maiores consequências tanto para a dogmática como para a vida prática dos fiéis. Isto explica, sem dúvida, o sucesso que o arianismo alcançou neste período, ele que levava ao extremo o monarquismo divino, ao classificar o Filho como semelhante, mas inferior ao Pai.

Foi mérito dos Padres gregos e de Agostinho demolir a ideologia monoteísta eusebiana. Daqueles, enquanto mostraram que a monarquia divina se realiza não em uma pessoa dentro da divindade, mas em três pessoas que constituem uma só natureza – algo que não se pode transpor para as criaturas; de Agostinho, enquanto aniquilador da teoria de que a *pax romana*, negação da *pax Christiana*, provinha de um desígnio especial de salvação.

- A reflexão teológica sobre a Trindade surge, na Igreja primitiva, a partir da ordem de Jesus aos apóstolos, para que batizassem “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. Na liturgia, alguns dos momentos mais solenes são marcados por oração à Trindade ou por explícita profissão de fé nela, por tomá-la como o fundamento teológico do ser-cristão. Ao mesmo tempo, percebe-se que a afirmação monoteísta perfila-se dentro da confissão trinitária, atribuindo-se ao Pai o que se predica de Deus: ele, o Pai, é “um, onipotente, criador do céu e da terra”. A elaboração de uma explicação teórica do que vem

⁵ *Ibid.*, p. 93.

a ser a Trindade na unidade levou aos grandes debates que culminaram nos concílios de Nicéia e de Constantinopla.⁶

Ora, a ninguém passa despercebido que os textos teológicos modernos, ao contrário dos textos litúrgicos e dogmáticos antigos, bem como dos textos patrísticos, principalmente gregos, costumam iniciar-se com um

⁶ Uma consulta às fórmulas batismais e às simples profissões de fé da Igreja primitiva (cf. DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 37. ed. Freiburg i. B., 1991), bem como às profissões de fé dos concílios mostra – o que a leitura tantas vezes repetida, e por isso talvez não refletida de todo, geralmente não percebe – que sistematicamente, ao se falar de Deus, de modo genérico, fala-se do Pai, a quem, por ser a fonte primeira, conferem-se os atributos de “um só Deus”, afirmando-se, depois, que as outras duas pessoas são iguais a ele. Assim, por exemplo, no texto do Credo Constantinopolitano (*ibid.*, n. 150, p. 83-85), mais bem elaborado que o Niceno, confessa-se inicialmente: “Creio [em realidade, ‘Cremos, Πιστεύομεν’] em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis”. Depois, ao tratar de Cristo, faz-se um longo caminho que, iniciando-se com a procedência, conclui com a igualdade na divindade: “E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os tempos. Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro. Gerado, não criado, consubstancial ao Pai: por ele foram feitas todas as coisas”. Do mesmo modo, a liturgia maronita – e outras liturgias orientais – conserva esta tradição ao dizer: “Um só Deus santo, um só Filho santo, um só Espírito santo”. Não é diferente o que se constata em uma forma de *Oremus* da liturgia latina, que assim se expressa: “Ó Deus, que [...]. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, que convosco vive e reina, na unidade do Espírito Santo”. Percebe-se, assim, a distância existente hoje entre a Dogmática e a Liturgia (Cf. sobre este tema, em geral, G. BARDY, *Trinité*, in: *DTbC*, 15, col. 1545-1702; L. SCHEFFCZYCK, *Formulação doutrinal e história do dogma da Trindade*, in: *Myst. Sal.* II,1, edição portuguesa Petrópolis, 1978; p. 131-192. Sobre o tema, no Concílio de Constantinopla, cf. A. M. RITTER, *Das Konzil von Constantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965. Para uma visão geral, desde os primórdios até Agostinho, cf. B. STUDER, *Trindade*, in: *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Petrópolis, 2002, p. 1386-1390 (original italiano: *Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato, 1983).

tratado sobre a unidade de Deus, ao qual se segue, depois, o célebre *De trinitate*. O que teria levado o pensamento cristão a esta mudança é algo que não se pode determinar facilmente. Em parte, sem dúvida, embute-se aí a influência de Agostinho; em parte, o peso da argumentação aristotélica, que se difundiu pelo Ocidente a partir do século XII. Mais do que isso, talvez, influiu o decreto *Damnatus igitur*⁷ do IV Concílio de Latrão, onde se condenou a doutrina de Joaquim de Fiore, o qual criticava Pedro Lombardo, afirmando que, segundo a doutrina deste, havia em realidade uma quaternidade divina: as três pessoas, mais a unidade de essência. Para todos os efeitos, é certo que esta nova articulação se afirma no século XIII, principalmente com a *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.⁸

Tal mudança de acento acarretou consequências inesperadas. K. Rahner, com todo o peso de sua autoridade, observa que os cristãos de hoje, apesar de confessarem sua fé na Trindade, são, em realidade, monoteístas.⁹ Pior ainda, a Teologia que se pratica também é monoteísta, podendo-se mesmo dizer que se viesse a acontecer que se descobrisse que é falsa a noção de

⁷ Cf. DENZINGER-HÜNERMANN, *op. cit.*, n. 803-808, p. 359-362. Sobre a noção de Trindade em Joaquim de Fiore e sobre a crítica dele a Pedro Lombardo, cf. N. D. ROSSATTO, *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*, Porto Alegre, 2004.

⁸ Em um estudo das ‘sumas’ compostas entre Hugo de São Víctor e Tomás de Aquino, E. REINHARDT, e J. I. SARANYANA, (“La configuración de la ciencia teológica – De Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino”, in: L. A. DE BONI, (org.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, Porto Alegre, 2000, p. 145-160), apontam como uma das características da evolução dentro desse gênero de trabalho a ampliação do estudo sobre Deus e a anteposição do tratado da Unidade ao da Trindade divina.

⁹ K. RAHNER, “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’”, in: Id. *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, p. 105.

Trindade em Deus, o restante da ciência teológica continuaria mais ou menos intocado. Em verdade, diz ele, o *De Trinitate* é um tratado que, uma vez visto ao longo do curso teológico, recebe a devida aposentadoria, por não ter nada mais a dizer. Numa Cristologia em que se afirma que Deus se fez homem, que uma hipóstase divina se encarnou – não propriamente o *Lógos*, não a segunda hipóstase; numa soterologia onde se acentua que fomos remidos pelo Deus-homem – não pelo Verbo encarnado; num tratado da graça, onde se afirma que ela nos leva ao consórcio com a natureza divina e à contemplação da essência de Deus – não da Trindade; numa doutrina da criação onde - a partir do princípio que a ação *ad extra* atribui-se sempre às três Pessoas - fala-se de Deus criador, e tomam-se apenas como ‘piedosas especulações’ as afirmações da doutrina clássica sobre os vestígios e a imagem da Trindade no mundo – numa tal Teologia, diz K. Rahner, somos levados à conclusão de que “nós, propriamente, não temos nada a ver com o mistério da Trindade, além do fato de que sabermos algo ‘a respeito’ através da revelação”.¹⁰

Ora, como o próprio K. Rahner já observa, entre os “*alten grossen Theologen, z. B. Bonaventura*”,¹¹ é bem outro o papel desempenhado pelo tratado sobre a Trindade dentro da teologia. De fato, o teólogo franciscano serve de modelo para uma leitura alternativa, muito mais bíblica e eclesial, que se aproxima daquela dos Padres antioquenos.¹² Já nos

¹⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹² Cf. sobre a noção de Trindade em Boaventura: A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventuras*, Münster, 1923; Id. “Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre des 13. Jahrhunderts”, in: *TbQ* 106, 1925, p. 113-135; T. ZSABO, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma, 1955; M. SCHMAUS, “Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum”, in: *Vom Sinn des Ganzen – Festschrift für Leo Gabriel, Wissenschaft und Weltbild*, 15, 1962, p. 229-237; Id. “Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken

Comentários às Sentenças, mantendo-se fiel ao texto de Pedro Lombardo, após a pergunta sobre a existência de um só Deus, Boaventura se volta para a Trindade e, a partir dela, pergunta-se pelos atributos divinos.¹³ No *Brevilóquio*, deixando de lado boa parte das exigências técnicas acadêmicas, inicia a primeira parte dizendo que a Teologia, que trata “de Deus trino e uno – trata em sua totalidade de sete temas, a saber: primeiro, da Trindade de Deus; segundo da criação [...]”.¹⁴ Não há, portanto, referência ao tratado *De Deo uno*, que fica subsumido no *De Trinitate* e com isso reorganiza-se - não apenas por deslocamento local da matéria, mas por necessidade lógica – o que se diz a respeito de Deus, pois não é mais o caso de, primeiramente, aprofundar-se na questão da unidade divina para, depois, quase como que em apêndice, acrescentar que Deus é também trino. Enriquece-se agora o conceito de Deus, dizendo que, no estudo da Trindade, os temas da unidade da essência única, da simplicidade, da imensidão, da eternidade etc., iluminam-se biblicamente pela “suma fecundidade, a caridade, a liberalidade, a igualdade, a confraternidade, a conformidade e a inseparabilidade”.¹⁵

des Itinerariums Bonaventuras”, in: AA. VV. *S. Bonaventura 1274-1974*. Grottaferrata, vol. 2, p. 45-69; O. GONZÁLEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1965.

¹³ Este é o tema de todo o primeiro volume dos *Comentários às Sentenças*.

¹⁴ *Brev.*, (*Brevilóquio*) 1, c. 1, n.1, in: *Boaventura de Bagnoregio. Escritos filosófico-teológicos* (trad. L. A. DE BONI,.) Porto Alegre, 1999, p. 83; *Opera omnia*, vol. V, 210 (as citações do *Brevilóquio*, do *Itinerário da mente para Deus* e de *Cristo, único Mestre de todos*, daqui em diante, serão feitas pela tradução acima, seguindo-se, entre parêntesis, a indicação do texto correspondente na *Opera omnia* da edição Quaracchi, 1881-1901. Os tópicos mais importantes serão acompanhados pelo texto latino na nota de rodapé.

¹⁵ *Ibid.*, c. 2, n. 2, p. 85 (V, 210s).

Fiel à tradição bíblico-antioquena, que considera o dinamismo existente na Trindade, Boaventura, quando fala de Deus, entende primordialmente o Pai, embora o nome não suponha somente por ele. Diz então que “Deus tem um Filho, ao qual sumamente ama – o Verbo igual a ele, que ele gerou desde toda a eternidade e no qual dispôs todas as coisas, pelo qual criou e governa todas as coisas; pelo qual, feito carne por sua benignidade suprema, remiu o homem [...]”.¹⁶ O Pai é o primeiro princípio, que, por ser primeiro, é inascível, ingênito, e, por isso, não recebe nada de outrem, e que, por ser perfeitíssimo e plenitude fontal, comunica-se perfeitamente, mas, sendo de todo simples, conserva a indivisão da natureza que comunica. O Filho é a imagem do Pai, o Verbo, no qual ele se expressa totalmente. O Espírito Santo é o nexa de caridade entre ambos e de ambos procede.¹⁷

No contexto desta leitura bíblica, os atributos divinos são analisados não a partir da unidade de Deus, mas a partir do Pai, que comunica sua essência às demais Pessoas, ou a partir das ‘apropriações’ trinitárias e, assim, a onipotência flui do princípio soberano, do exemplar primeiro flui a sabedoria, e do Dom supremo toda vontade e providência.

A comunicação que se dá entre as pessoas é eterna e sempre em ato, isto é, a comunicação perfeita que o Pai faz de sua natureza ao Filho e, com o Filho, ao Espírito Santo, é algo eterno que acontece continuamente. Há nisso uma relação dinâmica, não estática, pois se trata de relação de origem. E “a Boaventura interessa não tanto a situação estável [*Zustand*], como o permanente surgir e

¹⁶ “[...] *Deum fatetur habere prolem, quam summe diligit, Verbum sibi coaequale, quod ‘ab aeterno genuit, in quo cuncta disposuit’; per quod cuncta produxit et gubernat; per quod etiam carnem factum pro summa benignitate hominem redemit [...]*” (*Ibid.*, n. 4, p. 85s; V, 211).

¹⁷ *Ibid.*, c. 2-4, p. 86-89 (V, 212).

simultaneamente a plenitude realizada da vida trinitária divina”.¹⁸ É esta relação eterna e atual das três pessoas que faz com que uma esteja na outra. É o que os padres gregos chamaram de *périchorêsis* (circulação ao redor), e que os latinos traduziram, também nesse caso com empobrecimento de sentido, por *circuminessio*. Boaventura resume seu pensamento a respeito, quando diz, no *Itinerarium*: “A suma difusão [do Bem], porém, deve ser, necessariamente, atual e intrínseca, substancial e pessoal, natural e voluntária, livre e necessária, indefectível e perfeita. Por isso, se no sumo Bem não houvesse, desde toda a eternidade, uma produção atual e consubstancial e uma pessoa tão nobre quanto o produtor por via de geração e espiração (isto é, se essa produção não viesse dum princípio eterno que produz eternamente o seu igual, se não existisse o mútuo amor, ou seja, se não houvesse uma pessoa gerada e uma espirada – o Pai, o Filho e o Espírito Santo), Deus não seria o sumo Bem, porque não difundiria a si mesmo de maneira soberana. [...] A perfeita comunicabilidade do sumo Bem far-nos-á compreender que é necessário exista Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. Podes ver que, nessas Pessoas, a suma bondade exige uma suma comunicabilidade. Que a suma comunicabilidade exige uma suma consubstancialidade. Que a suma consubstancialidade supõe uma suma semelhança e, por conseguinte, uma suma coigualdade, bem como uma coeternidade mútua, em virtude da qual uma Pessoa está necessariamente na outra por suma interpenetração (*circuminessionem*), e uma opera com a outra por razão da absoluta indivisão da substância, do poder e da atividade da beatíssima Trindade”.¹⁹

¹⁸ M. SCHMAUS, “Neuplatonische Elemente...”, p. 50.

¹⁹ “*Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrínseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et*

2. O Cristocentrismo

É lugar comum dizer que só Duns Scotus, entre os medievais, teve uma visão cristocêntrica mais grandiosa que Boaventura. De fato, ninguém antes dele, no Medioevo, e creio que nem mesmo Agostinho na patrística latina, elaborou tão bem e com tanta lucidez a doutrina da função mediadora de Cristo - que enquanto *Lógos* divino situa-se no meio da Trindade - como eixo, ao redor do qual gira a metafísica, o conhecimento e a História, pois Cristo, enquanto Verbo incriado, encontra-se na origem da criação; enquanto Verbo encarnado, é causa de nossa redenção; enquanto Verbo que nos leva ao Pai, é o consumidor da salvação. Ele é o princípio e o fim, ou melhor, o fim que se une ao princípio.²⁰ Por ele é necessário começar, porque

consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis - ita quod sit aeternalis principii aeternaliter coprincipiantis - ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. [...] per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis” (Itin., 6, n. 2, p. 339s.; V, 310s).

²⁰ “Congruum etiam fuit [Verbi incarnatio] propter divinorum operum excellentem consummationem, quae quidem facta est, cum ultimum coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit” (III Sent., d. 1, a. 2, q. 1.; III, 20; cf. Itin., 6, n. 5, p. 343; V, 311). Nas *Collationes in Hexaëmeron*, Boaventura fala do Verbo incriado, pelo qual tudo é produzido; do Verbo encarnado, pelo qual tudo é reparado, e do Verbo inspirado, pelo qual tudo é revelado (*Hexaëm.*, 3, n. 4-30; V, 343-348).

ele, “intermediário entre Deus e os homens, ocupa um lugar intermediário em todas as coisas”.²¹

Ora, enquanto Verbo do Pai, Cristo é aquele sob cujo modelo todas as coisas foram feitas, e esta é a verdadeira Metafísica, pois a origem dos seres é algo que o metafísico vai perquirir com o físico; a finalidade, algo que ele analisa junto com o estudioso da Ética; mas ao considerar o ser enquanto é o exemplar de todos os demais seres, nisso ele exerce uma atividade que lhe é específica. E como o princípio do conhecer e do ser é o mesmo,²² a Metafísica acaba recebendo características diferentes das da tradição aristotélico-tomista: Cristo é o *‘medium metaphysicum’* ao qual tudo se reduz, e a Metafísica se condensa no conhecimento da emanção, da exemplaridade e da consumação.²³ Desde toda a eternidade o Pai gerou o Filho semelhante a si e nele exprimiu a si e a sua semelhança e nele disse seu poder, o que podia fazer e principalmente o que queria fazer e, por isso, o Filho é seu meio e como que sua arte.²⁴

Mas, se o princípio do ser e do conhecer é o mesmo (o que se aplica somente a Deus), então, com a afirmação de que pelo *Lógos* foram feitas todas as coisas, vem necessariamente a afirmação de que por ele as coisas são conhecidas em sua verdade primeira. Não se trata, com isso, de negar a realidade do conhecimento sensível: as

²¹ “ [...] *incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus*” (*Hexaëm.*, 1, n. 10; V, 330).

²² “*Nam idem est principium essendi et cognoscendi*” (*Ibid.* n. 13; V, 331).

²³ “[...] *haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*” (*Ibid.* n. 17; V, 332).

²⁴ “*Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae possit facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in filio suo in isto medio tanquam in sua arte*” (*Ibid.* n. 13; V, 331).

coisas materiais, diz ele com os demais, penetram em nossa mente pela porta dos cinco sentidos.²⁵ Acontece, porém, que o teólogo – e é sempre a partir desta posição que Boaventura escreve – faz do mundo uma leitura muito diferente daquela do filósofo pagão. Para este, o mundo é o que se encontra aí deste sempre, e que se explica por razões imanentes a si mesmo. Para o teólogo, o mundo é criação, e a explicação do mundo deve ser procurada no *Lógos* “por quem todas as coisas foram feitas” (*Jô* 1, 3). A causa da existência dos seres não pode, pois, ser considerada apenas neles mesmos, pois eles existem também no intelecto humano e, acima de tudo, na razão eterna de Deus.²⁶ Por isso, há graus de verdade e de certeza nas coisas. Se, para o filósofo, a certeza suprema provém do conhecimento das essências eternamente atuadas, já, para o teólogo, a certeza absoluta provém do Verbo divino, no qual, como em sua arte primeira, as coisas existem desde toda a eternidade. Entregues a si mesmas, consideradas em si mesmas, elas são frágeis, elas se esvaem, elas enganam, “elas são mentira”²⁷. Elas são mais verdadeiras na mente de quem as criou que na realidade de sua existência mundana. A qualidade da imutabilidade por parte do cognoscível, que Aristóteles, nos *Analíticos*, coloca como característica do verdadeiro conhecimento, não pode ser procurada nem nas coisas mutáveis com que nos deparamos, nem em nossa mente; do mesmo modo, a certeza por parte do cognoscente não é produzida por um processo natural, mas graças a uma caminhada, no final da qual se compreende que desde sempre a luz do Verbo ilumina nossa inteligência²⁸.

²⁵ *Itin.* 2, n. 2, p. 305; V, 300.

²⁶ *Ibid.*, 3, n. 3, p. 320; V, 304; *Hexaëm.*, 1, n. 15; V, 332.

²⁷ “*Omnis creatura mendacium est*” (*Hexaëm.*, 3, n. 8; V, 344).

²⁸ A Boaventura não interessa, propriamente, a explicação filosófica de como acontece o conhecimento humano – e aqui se encontra

E o Verbo – que enquanto prolado pelo Pai criou todas as coisas – esse mesmo Verbo se fez homem. Boaventura é dos primeiros a perceber com clareza que a explicação, sempre repetida, de que a encarnação aconteceu para a redenção da humanidade, parece apequenar o desígnio divino, na medida em que sujeita vinda de Cristo à possibilidade de pecado por parte do homem. Seria muito mais grandioso afirmar que, mesmo se o homem não houvesse pecado, o Verbo haveria de encarnar-se. Mais do que apenas redenção do pecado, no plano divino a obra da encarnação significa complemento tanto no que se refere à natureza, como no que se refere à graça, como no que se refere à glória. De fato, “no que se refere à natureza, na

novamente a dificuldade de compreender-lhe o pensamento, na medida em que parece distanciar-se da explicação aristotélico-tomista. O teólogo Boaventura formula uma teoria que, de fato, não se reduz à tradicional, mas que, nem por isso, deixa de ter profunda consistência interna. A respeito, cabe remeter a dois textos dele, tornados clássicos: o sermão *Christus unus omnium magister* (ed. brasileira, p. 369-386; *Opera omnia* V, 567-574) e às *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (V, 1-43), principalmente à questão 4 (p. 17-27), na qual pergunta se todo o conhecimento certo é conhecimento nas razões eternas. No *respondeo* ele distingue três modos de compreender o que seja conhecimento nas razões eternas: de um primeiro modo, como se a evidência da luz eterna concorresse toda e só ela para o conhecimento. De um segundo modo, enquanto o cognoscente, ao conhecer, atinge não propriamente as razões eternas, mas apenas a influência delas. De um terceiro, que ele defende e que julga concordar nisso com Agostinho, de um modo como que intermediário entre os dois anteriores, afirmando que para a certeza do conhecimento requer-se necessariamente a razão eterna como reguladora e razão motiva, mas não como se fosse ela só e em sua plena claridade, mas juntamente com a razão criada e como que em parte cointuída por nos segundo a condição de viajores; “*Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis cointuita secundum statum viae* (De scientia Christi, q. 4; V, 23). Sobre o tema, cf. *Boaventura – Vom Wissen Christi* (introd., trad. e com. de A. SPEER, Hamburg, 1992).

encarnação encontra-se a realização dos modos de levar o homem ao ser, pois nela, o homem, que é o último [dos seres criados], se une a seu princípio”.²⁹ Da mesma forma, pela encarnação dá-se a plenitude da graça, que pela caridade une todos os membros da Igreja, e também a plenitude da glória, pois tanto no corpo como no espírito foi possível ao homem encontrar em Deus sua páscoa. Assim, “realizou-se o apetite a toda a natureza humana, pois, pela obra da encarnação, aquela capacidade nobilíssima - que se encontrava na natureza humana, pela qual ela poderia unir-se à divina, - reduziu-se a ato perfeito [...]. E como esta múltipla perfeição não se refere somente ao estado de natureza caída, mas também ao de natureza bem instituída, por isso, se o homem não houvesse caído, mesmo assim Deus haveria de encarnar-se”.³⁰

Como, de fato, o homem se afastou de Deus, tornou-se necessária a mediação redentora de Cristo, pois,

²⁹ *“Secundum illum quod respicit naturam, quia in incarnatione est consummatio modorum educendi hominem in esse. Est enim consummatio in comparatione ad perfectionem agentis, in hoc quod in incarnatione homo, qui est ultimus, coniungitur cum suo principio unione, qua sub Deo nulla est maior”* (III Sent., d. 1, a. 2, q. 2; III, 23).

³⁰ *“Completus est etiam totius humanae naturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur [...] Et quia haec multiplex perfectio non tantum respicit statum naturae lapsae, immo etiam respicit statum naturae bene institutae, ideo, si homo lapsus non fuisset, nihilominus Deus incarnatus esset”* (Ibid., 23s.). Boaventura sabe que a outra opinião possui a seu favor o peso da patrística e o modo de falar da Escritura. E por isso fica com ela, embora admitindo que as duas são consoantes com a fé católica. Mas as palavras calorosas do texto traem seu amor secreto. Contudo, será preciso esperar mais algumas décadas, até que Duns Scotus afirme decididamente que Cristo haveria de encarnar-se, mesmo que o homem não houvesse pecado – do mesmo modo como será preciso esperar por Duns Scotus para que a releitura da tradição, dentro de uma coerência dos pressupostos bíblico-teológicos, leve um teólogo a afirmar a imaculada concepção de Maria, algo que Boaventura não aceita.

o homem, “recurvado sobre si, de per si não se ergue para a retidão da justiça perfeita”.³¹ Pela encarnação, pois, o homem encontra um mediador, e pela paixão de Cristo, o mediador reconduz o homem ao estado original de amizade com Deus. Ao tratar desse tema, Boaventura, teólogo e místico, está de todo embebido no hino inicial do evangelho de João, dizendo que “o Verbo se fez carne e estendeu a sua tenda entre nós” (*Jo* 1, 14), e na leitura joanêia da paixão, como o momento em que Cristo, elevado ao trono da cruz, atrai todos a si (*Jo* 12, 32; 3, 14; 8, 28). Mas João está sendo lido com os olhos de Francisco, cuja piedade se voltava toda para a criança que nascera em um presépio e para o crucificado de quem, no final da vida, teria recebido os estigmas. Conta um testemunho que um frade perguntou a frei Francisco, na hora da morte, se queria que lhe lesse algum Salmo, ao que o santo respondeu: “Não precisa, meu filho, eu já tenho Jesus crucificado”. Jesus crucificado é o centro da mística de Francisco e o núcleo do cristocentrismo de Boaventura. A cruz, diz o doutor Seráfico, é a nova árvore da vida, e Cristo é o novo Adão. Esta árvore é regada pela fonte, da qual brotam os quatro rios que banham o paraíso; nela pende aquele fruto que, nascido do seio virginal, na árvore da cruz chegou à maturidade saborosa pelo calor vivificante do sol eterno (a caridade de Cristo) e que agora, no jardim do paraíso celeste (a mesa de Deus), se oferece para ser saboreado por todos quantos o desejem.³²

³¹ “ [...] *quia recurvus per se non assurgit ad rectitudinem perfectae iustitiae*” (*Brev.*, 5, c. 2, n. 3, p. 192; V, 253). Esta noção de ‘curvado sobre si mesmo’ retorna outras vezes em Boaventura (cf. p. ex. *Itin.*, 1, n. 7, p. 299; V, 298): pelo pecado o homem encontra-se voltado para baixo, mesmo em seu livre-arbítrio permanece esta tendência, que só a graça de Cristo pode curar.

³² *Lignum vitae*, VIII, 69.

Com a encarnação e a paixão que a acompanha, Cristo assume sua posição de mediador entre Deus e o homem, pois, “Deus nos vivifica em Cristo, com Cristo, por Cristo e segundo Cristo”.³³ A cruz se torna a verdadeira escada, vista em sonhos por Jacó, pela qual é possível a Deus descer aos homens e, aos homens, subir até Deus. E Cristo é não somente o fundador, mas também o fundamento e o complemento do edifício que é o caminho do homem para Deus.³⁴

Boaventura, nunca é demais insistir, se move sempre em um ambiente bíblico; ele é o teólogo-filósofo que contempla o mundo sempre a partir da revelação. Não que ignore a leitura filosófica sobre Deus, mas a considera secundária. O Deus de quem ele fala é aquele que se reconhece em Cristo, não o fruto de uma dedução conceitual; é um Deus que fala, não um Deus de quem se fala, mas que não fala. “O Deus bíblico possui a estrutura de um crucifixo, enquanto o Deus aristotélico possui a determinação ontológica absoluta”.³⁵

Ao insistir sobre o papel central de Cristo, porém, Boaventura, no ambiente histórico-cultural em que viveu, estava polemizando com o joaquimismo – se não com o

³³ “*Deus vivificat nos in Christo et cum Christo et per Christum et secundum Christum*” (*IV Sent.* prooem.; IV, 2)

³⁴ “*Huius aedificii Christus est fundator, et fundamentum et etiam complementum*” (*In Luc.*, c. 14, n. 56; VII, 377). Boaventura insiste que no sentido de meio (*medium*), Cristo é meio Deus e o homem, enquanto, na pessoa do Verbo, encontram-se a natureza divina e a humana. Mas como mediador (*mediator*), Cristo o é por sua natureza humana, na qual se encontravam, por um lado, a justiça e a inocência, com as quais se comunicava com Deus e, de outro, a mortalidade, com a qual se comunicava com os homens (*III Sent.*, d. 19, a. 2, q, 2; III, 410s).

³⁵ V. ROLANDETTI, “Esperienza metafisica ed esperienza mistica in S. Bonaventura: un sapere che ama e un amore che sa”, in: A. POMPEI, (org.), *San Bonaventura – Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* Roma, 1976, vol. II, p. 392 .

próprio Joaquim de Fiore. Este, no final do século anterior, em livros de cunho profético-apocalíptico, dentro de uma visão evolutiva da história, falava de uma época do Pai, uma época do Filho e uma época que estava por chegar, a do Espírito Santo, época de renovação da Igreja e de santidade de seus membros. No século XIII, a fundação das Ordens franciscana e dominicana, o pontificado de Celestino V e outros fatos pareciam dar razão ao velho abade, e, desde os intelectuais e os clérigos até o povo simples, quase todos foram a seu modo joaquimitas. Entre os espirituais franciscanos, muitos eram os que viam em Francisco o *alter Christus*, inaugurador da era do Espírito.

Boaventura aceita a leitura paralela entre o Antigo e o Novo Testamento (algo que Agostinho já havia feito), aceita também que os tempos estão chegando ao fim e que Francisco é o anjo que desceu do céu, como anunciado no Apocalipse (e por que não aceitaria, se o próprio papa declarara solenemente que Frederico de Hohenstaufen era o Anticristo previsto pelo livro sagrado para o final dos tempos?). O que lhe é de todo inaceitável é que Cristo seja colocado não mais em sua posição de mediador universal, mas apenas como cabeça de um dos períodos de que se compõe a História. A História, para ele, é toda ela a História do Verbo encarnado. Se, nos *Comentários às Sentenças*, ele ainda se mantinha na linha paulino-agostiniana de considerar a encarnação como acontecida no final dos tempos, quando eles teriam atingido a plenitude,³⁶ pouco depois, no *Brevilóquio*, introduz um acréscimo que subtilmente modifica o que dissera anteriormente. Ele continua afirmando que Cristo se encarnou na plenitude dos tempos, estando com ele cumpridos os mistérios temporais, mas “não porque, com sua vinda, o tempo chegue ao término. [...] Assim como Cristo não devia vir no início dos tempos, para que sua vinda não fosse apressada,

³⁶ *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 4; III, 32.

assim também não devia retardar até ao final dos tempos, para que ela não fosse tardia. Convinha ao Salvador introduzir um remédio entre o tempo da doença e o do juízo. Ao mediador convinha que alguns de seus membros o precedessem e que outros o seguissem”.³⁷

Ao criticar Joaquim de Fiore, não o recrimina, pois, por estabelecer paralelos, ou por prever o fim próximo dos tempos. Sua crítica volta-se, acima de tudo, para o fato de que, dentro do esquema joaquimita, Cristo acaba sendo deslocado do centro, tornando-se apenas um dos ângulos de um triângulo, ou apenas marco de referência de uma etapa, anunciando-se, para o novo período, que está por surgir, uma nova personalidade, superior ou ao menos igual a Cristo. A História, na visão do abade calabrês, desenvolve-se de forma progressiva e linear; já, na compreensão bonaventurina, ela é circular (não cíclica), tendo o círculo um ponto inicial, ao qual, após realizado todo o percurso do perímetro, encosta-se o ponto final: a História procede de um ponto primeiro e volta a ele, sendo seccionada entre a partida e a chegada pela presença do Verbo encarnado. Cristo é o ponto de virada da história, que se divide em antes e depois dele. A encarnação adquire assim um valor histórico irrepetível, único e absoluto, não se podendo comparar a ela nenhum outro fato. Sob este ângulo compreende-se como é inadmissível ao teólogo Boaventura uma teoria que admita a possibilidade de

³⁷ [...] *hinc est quod in adventu Filii Dei dicitur esse plenitudo temporum, non propter hoc, quod in eius adventu tempus finiatur, sed quia temporalia mysteria impleantur. Sicut autem Christus non debuit venire in principio temporis, quia adventus eius nimis fuisset festinus, sic nec debuit differre usque in finem ultimum, quia tunc nimium esset tardus. Decebat enim salvatorem inter tempus morbi et tempus iudicii in medio introducere tempus remedii. Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi”* (Brev., 4, c. 5, n. 5, p. 169; V, 245).

existência *ab aeterno* do mundo: nela não haveria espaço para Cristo.³⁸

3. O exemplarismo

A leitura de poucas páginas do Doutor Seráfico é suficiente para se perceber que ele possui uma linguagem rica em símbolos, metáforas e imagens.³⁹ Sem dúvida, pode-se argumentar que cada um tem sua própria maneira de expressar-se e – voltando sempre à mesma contraposição – assim como Tomás de Aquino se expressa na frieza da formalidade, assim Boaventura se vale de uma linguagem rica em imagens. Mas isso não é tudo: devido ao modo como faz Teologia, Boaventura recorre, ao natural, mas necessariamente, à linguagem figurada. Vendo o mundo sempre a partir do Deus que se revela, ele sabe muito bem como são opacos os conceitos humanos quando se referem ao transcendente. Afirmando que na criação encontram-se vestígios, imagens e semelhanças da Trindade, é compelido a procurar tais traços dentro do mundo criado, que se apresenta a ele como um espelho, um reflexo, uma obra de arte, na qual o Criador deixou sua assinatura.

É sua convicção que, pela razão – e nisto se afasta de alguns teólogos do século XII -, o homem não pode, por si só, chegar ao conhecimento da existência da Trindade, porque não lhe é possível elevar-se através das

³⁸ Cf. a respeito L. A. DE BONI, “Apresentação”, in: Id. (org.), *Boaventura de Bagnoregio – Escritos filosófico-teológicos*, Porto Alegre, 1999, p. 34-38.

³⁹ Cf. M. SCHUMACHER, “Mysticism and Metaphor”, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata, 1974, vol. II, p. 361-386. Nesse texto, que se atém aos sermões bonaventurinos, o autor constata que Boaventura é bem mais versado nos clássicos do que supomos. Baseando-se em E. Cassirer e E. Fromm, M. Schumacher toma a linguagem simbólica como a linguagem da experiência interior que se manifesta, como a linguagem na qual o mundo exterior é um símbolo do mundo interior.

coisas naturais à noção de uma pluralidade de pessoas na unidade da essência. O que a razão nos possibilita, e desde Paulo os cristãos o repetem, é, a partir do mundo sensível, atingir o conhecimento de uma divindade única. Mas nas coisas sensíveis nada existe através do qual a razão possa elevar-se à Trindade.⁴⁰ O que sabemos a respeito desta, sabemos-lo pela revelação e, mesmo depois de sabê-lo, ela continua sendo um mistério que de todo transcende o nosso conhecer e que, por isso, impede que, através especulações filosóficas e de deduções silogísticas, possamos alargar nosso campo de conhecimento a respeito. O mistério permanece mistério.

Ora, a fé nos diz que Deus é o primeiro princípio e a plenitude fontal de tudo. Este princípio, sendo infinito e perfeito, é também o sumo bem. Mas é próprio do bem difundir-se; e sendo eterno e infinito difunde-se, comunica-se desde sempre e totalmente. Isto acontece na geração eterna do Verbo, no qual Deus de todo se manifesta, permanecendo, porém, todo em si mesmo. E nessa manifestação Deus se conhece totalmente. Mas se conhece de um modo diferente do ser humano: o conhecimento, que tem de si próprio, é de todo igual a si mesmo e nada lhe acrescenta. Conhecer, para Deus, é um ato em que ele de todo se projeta no objeto conhecido e em que se reflete a si mesmo, de modo completo e perfeito. Conhecer torna-se autoconhecer-se, visto que o objeto do conhecimento é uma réplica perfeita de quem conhece, excetuando a relação de proveniência: enquanto a Deus, como princípio, cabe a origem fontal, cabe à semelhança a expressão da origem.⁴¹

⁴⁰ “[...] *pluritas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cuius simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationabiliter cogitari: ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum*” (I Sent., d.3, a.un., q. 4; I, 76).

⁴¹ Cf., a respeito deste parágrafo e do próximo, L. A. DE BONI, “Apresentação...”, p. 39s.

Essa imagem perfeita é o Verbo (a Palavra), e exprime tudo o que Deus é e, por ser semelhança perfeita do Pai, de quem procede, é também a ‘arte divina’, o plano original da ação de Deus. Expressão perfeita, encontra-se nele não só a realidade do ser de Deus, mas também a do conhecimento e a do poder. Ele é a palavra na qual Deus se exprime a si mesmo em sua atividade intratrinitária, e em que exprime a criação em sua atividade extratrinitária. Enquanto Deus se expressa a si mesmo para si mesmo, o Verbo é a semelhança do Pai; enquanto se expressa a si mesmo para fora de si, o Verbo é o modelo – a ideia, o exemplar, a arte - através do qual Deus se expressa e ao qual o expressado exteriormente, a criação, na medida de sua contingência, se assemelha.

Estas afirmações constituem o cerne do que conhecemos como *exemplarismo*: a doutrina que afirma que Deus é o protótipo de todas as coisas e que as coisas criadas possuem no modelo eterno sua causa formal. Sob esse sentido amplo, pode-se mesmo dizer que todos os medievais foram exemplaristas.⁴² O que distingue Boaventura dos demais, e E. Gilson percebeu muito bem, é que, para ele, o exemplarismo constitui o núcleo da metafísica.⁴³ O verdadeiro metafísico é aquele que sabe que

⁴² Assim, por exemplo, lê-se em TOMÁS DE AQUINO: “*Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate, secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine [...]*” (*Summa* I-II, prol). “*Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius [...]*” (*Summa* III, q. 13, a. 3, ad 2^{um}). A respeito do exemplarismo mantém sua atualidade a obra de J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divine selon saint Bonaventure*, Paris, 1929; cf. também o verbete ‘Exemplar’, in: J.-G. BOUGEROL, *Lexique saint Bonaventure*, Paris, 1969, p. 61-64.

⁴³ E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p.142. Na edição Delorme, o final do n. 17 da collatio 1 do *Haxcaïmeron*, diz: “Neste meio [Cristo] consiste toda a metafísica, isto é, o conhecimento último da emanção, da relação com o exemplar e da realização final: partir do supremo, passar pelo supremo e retornar ao supremo” Apud

tudo procede do exemplar primeiro. Deus é este exemplar, porque nele estão as idéias das coisas: ele as produz, nele as conhecemos, por ele sabemos o fim a que elas se destinam. Mas a isto não chegamos por nossas forças. O único caminho que nós é dado é o Verbo, que enquanto encarnado é o nosso exemplar e, enquanto incriado, é a imagem do Pai.

Para Boaventura, todas as coisas criadas são signos, são palavras ditas pelo Verbo para significar algo mais que elas. Elas supõem por, são referência a outra realidade. A concretude empírica exterior, com a qual nos defrontamos, indica sempre algo mais, algo existencial. As palavras possuem uma densidade semântica mais profunda que aquela percebida pelos linguistas; as coisas levam em si uma carga de intencionalidade que ultrapassa os balizamentos filosóficos. O ser do absoluto e o ser das coisas não são duas grandezas facilmente comparáveis, pois, enquanto o absoluto é abundância e plenitude, o ser das coisas leva em si sempre a conotação da pobreza e da carência: elas se realizam plenamente não enquanto são presença de si mesmas, mas enquanto levam no íntimo delas mesmas a marca da presença de outrem.

“Os números, as alegorias, os símbolos, nos textos bonaventurinos, não são um jogo de sinais, de palavras, ou uma cabala misteriosa no afã de encobrir e desvendar um segredo. São reflexo de uma realidade maior, que na fragilidade deles se oculta e se desvenda; são indicadores do modelo ao qual se referem; são formas imperfeitas, capazes de levar a razão humana à descoberta do arquétipo perfeito. A linguagem figurada é muito mais que um estilo, que uma forma de expressão: é, para ele, a linguagem das coisas em sua última realidade; a linguagem da natureza, tomando-se esta não como o correr natural dos fatos, e sim como

obediência natural à ideia da qual procedem e à qual se referem”.⁴⁴

Com o isso, então, a criação toda se torna “como um livro, no qual resplandece, representa-se e lê-se a Trindade criadora em três graus de expressão, a saber: como vestígio, como imagem e como semelhança. O vestígio encontra-se em todas as criaturas; a imagem, só nas intelectuais, isto é, nos espíritos racionais; a semelhança, só nos deiformes. Por elas o entendimento está destinado a subir gradualmente, como que por degraus, até o princípio soberano, que é Deus”.⁴⁵ Noutras palavras, sabendo, pela fé, que Deus é trino, é possível perceber vestígios, imagens e semelhanças dele na criação.

Quando o homem volta seu olhar para o Criador, percebe que é imagem da Trindade. O mesmo acontece quando, pela introspecção, volta-o para dentro de si mesmo. Dotado de inteligência, o homem está apto a compreender não somente a si mesmo, mas também, a seu modo, a essência criadora, da qual se percebe imagem. Dotado de liberdade, está apto a dirigir-se a ela como a seu fim último. Olhando, porém, para as coisas inferiores, que carecem da razão, não vê nelas imagem do Deus trino, mas apenas vestígio.⁴⁶

⁴⁴ L. A. DE BONI “Apresentação.....”, p. 41. Sobre a noção de obediência natural, cf. *Quaest. disp. de myst. Trinitatis*, q. 1, a. 2, concl. ad 7^{um}; V, 57.

⁴⁵ “[...] *creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigiū, imaginis et similitudinis; ita quod ratio vestigiū reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus*” (*Brev.*, 2, c. 12, n. 1, p. 130s; V, 230) Cf. *I Sent.* d. 3, p. 1, q. 2; I, 71s. *Ibid.*, p. 2, q. 1, ad 5^{um}; I, 81. *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 3; II, 404s. *Itin.*, 1, n. 2, p. 296; V, 297. *Hexaëm.*, 2, n. 20-27; V, 339s. *Ibid.*, 3, n. 3-9; V, 343s.

⁴⁶ “*Quoniam igitur, cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imaginem attenditur secundum conformitatem: ideo imago Dei consistit in his potentiis, secundum quod habet obiectum Deum. Rursum, quoniam anima est*

Portanto, o que torna o homem imagem de Deus e lhe possibilita perceber-se como tal, e nisso insiste com toda a tradição, não se encontra na materialidade corporal, mas na espiritualidade da mente. De fato, a alma humana, sendo uma única essência, possui três faculdades: memória, inteligência e vontade, tal como em Deus, numa única natureza coexistem três pessoas. A filosofia sabe que a alma é forma do corpo, e que é um ser que por si subsiste (*hoc aliquid*). Mas, porque, baseada somente em suas próprias forças, não consegue chegar ao conhecimento perfeito, a filosofia não sabe que, acima disso e primeiramente, a alma é imagem de Deus trino. Ora, aquilo que pertence originariamente a uma natureza é algo que lhe pertence de modo natural e, por isso, por sua natureza a alma é imagem da Trindade.⁴⁷ Memória, inteligência e vontade em uma só alma, esta é a imagem fundamental da Trindade no homem, e Boaventura volta a ela inúmeras vezes.⁴⁸ Trata-se, sem dúvida, de uma imagem imperfeita, porque a finitude humana jamais deixará de ser finitude e a imagem perfeita exigiria a perfeição infinita. Por isso, as potências não são a própria substância da alma enquanto age, pois só em Deus o ser e a operação são idênticos. Mas elas também não são uma propriedade inerente à alma na ordem do acidente,

imago Dei et convertitur imagini, et imaginato, ideo anima, secundum quod convertitur supra se, non recedit a conformitate: et ideo imago consistit in his potentiis, secundum quod habent animam pro obiecto. Sed cum convertitur ad creaturas inferiores, illis conformatur, in quibus non est imago Dei, sed vestigium tantum. Ideo potentiae animae, secundum quod habent inferiora pro obiectis, recedunt a ratione imaginis, quia recedunt a conformitate expressa” (I Sent. d. 3, a. 1, q. 2; I, 83).

⁴⁷ “*Quod inest alicui a sua prima origine inest ei naturaliter; sed esse imaginem Dei convenit homini a sua prima conditione; ergo est ei naturale” (II Sent. d. 16, a. 1, q. 2; II, 396).*

⁴⁸ *I Sent. d. 3, p. 2, a. 1, q. 3, V, 84-87; II Sent. d. 3, p. 2, II, 112-129; Brev., 2, c. 9, n. 1-3 p. 122ss, V, 227; Itin., 3, n. 1-4, p. 315-321, V, 303-305.*

diferindo essencialmente entre si, pois então poderiam existir e não existir. Em realidade, diz ele, as potências são consubstanciais à alma e por redução são do mesmo gênero que ela. Não dispondo da distinção formal scotista, afirma que, provindo elas da alma, não são idênticas a ela pela essência, mas também não são diferentes a ponto de constituírem um outro gênero.⁴⁹ Daí a importância que tem para ele a afirmação da unidade entre a alma e suas faculdades, algo que, talvez, a um não precavido leitor moderno, possa parecer fruto de um debate meramente acadêmico.

Já outras atribuições de imagem são vistas por ele com reservas. Assim, por exemplo, a tríade ‘mente, conhecimento e amor’ (*mens, notitia, amor*), também esta de sabor agostiniano, apesar de muito utilizada por Agostinho e por ele mesmo, não lhe parece, contudo, a mais apropriada, porque, em verdade, ‘mente’ é substância, enquanto ‘conhecimento’ e ‘amor’ são hábitos, e assim teríamos uma trindade constante de uma substância e dois hábitos.⁵⁰

Mas para que memória, inteligência e vontade sejam a mais perfeita imagem possível da Trindade no homem, torna-se necessário ampliar o conteúdo do conceito de memória. Para Boaventura – e é evidente a presença de Agostinho e, via Agostinho, a de Plotino – a memória é algo bem diferente e mais complexo do que entendido por nós, que a consideramos aristotelicamente como a capacidade de recordar coisas passadas. Já nos *Comentários*

⁴⁹ “Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem in quo est anima. Attamen quoniam egrediuntur ab anima – potentia enim se habet per modum egredientis – non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt ut sint alterius generis, sed sunt in eodem genere per reductionem” (*I Sent.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 3; I, 86. Cf. *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1; II, 560).

⁵⁰ *I Sent.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1; I, 89.

às *Sentenças* ele observa que ‘memória’ pode ser tomada em três sentidos: num primeiro sentido, próximo do que dela possuímos, ela é tida como receptora e retentora das coisas sensíveis e das pretéritas; num segundo, enquanto capaz de reter as coisas pretéritas, tanto sensíveis como inteligíveis; num terceiro sentido, enfim, enquanto retentora das espécies, abstraindo de todas as diferenças temporais, tal como no caso das espécies inatas. Esta noção de memória, como retenção das espécies, abstraindo de qualquer dimensão temporal, é que dispõe ao conhecimento, e a inteligência que conhece dispõe ao amor.⁵¹ Do mesmo modo, no *Itinerário*, a capacidade da memória de reter as coisas temporais aponta para a eternidade; a de reter as coisas simples, para um princípio superior ao sensível no conhecimento das ideias; e a de reter axiomas e princípios, para a imutabilidade das verdades que permanecem sempre as mesmas e nunca mudam.⁵² Portanto, só o que se encontra na memória pode ser conhecido, e só o que é conhecido pode ser amado. Assim, confere-se a ela um papel primordial e – usando o termo bonaventurino – fontal: ela se encontra no princípio das atividades da alma e, assim como não se deseja nada que antes não tenha sido conhecido, assim também só se conhece o que for retirado do cabedal da memória.

⁵¹ “ [...] *memoria accipitur tripliciter: uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum; alio modo prout est retentiva praeteritorum, sive sensibilium, sive intelligibilium; et tertio modo prout est retentiva specierum, abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum [...] Nam retentio speciei disponit ad intelligendum et intelligentia ad amandum, si quod intelligitur est bonum.*” (*I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1; I, 81).

⁵² *Itin.*, 3, n. 2, p. 316ss; V, 303s.

4. A noção de *transitus*

Transitus é uma palavra-chave no vocabulário teológico bonaventurino. Ela caracteriza a *conditio humana in via*, em sua existência intra-mundana, onde o homem, peregrino, sabe que este não é seu lar. Ela aponta para a situação de quem se encontra de passagem, como viajante, rumo à pátria. Pressupõe, pois, que se partiu de um modo de ser diferente do atual e se está a caminho de volta para ele. Contemplando a História com olhos de teólogo, que a considera desde o prólogo da criação até o epílogo da consumação de todas as coisas em Deus, Boaventura compreende a existência humana sobre a Terra como uma etapa, na qual são jogadas todas as cartas do destino futuro, tanto as da perdição como as da salvação. Tratar da condição humana, portanto, não significa adentrar-se por uma simples questão teórica, como também não é uma pergunta a respeito do projeto de vida dos santos. *Res tua agitur*: o que está em questão é o que envolve todo o cristão, e todo o homem, enquanto todos, nesta vida, são convocados a responder e a corresponder ao chamado do amor. Trata-se, pois, de uma preocupação, de uma *Sorge* com a vida presente, considerada esta não como uma realidade fechada em si mesma, mas enquanto necessariamente aberta para a transcendência. A existência *in via* só se deixa compreender quando não exclui o passado que a antecedeu e quando voltada para um futuro que nossas categorias racionais não abarcam de todo em sua concretude.

Compulsando a obra do Doutor Seráfico, percebe-se que o campo semântico do conceito *transitus* é muito amplo, sendo marcado tanto por pares de conceitos, como *egredi–regredi*, *descendere–ascendere*, como, e principalmente, por sinônimos, como *exsuperare*, *via pacis*, *ecstatica pax*, *excessus*,

raptus, scalaris illuminatio, soporatio, mors, intrare, elevare, progredi etc⁵³.

A origem bíblica do conceito é evidente: ele foi elaborado a partir da longa peregrinação do povo eleito que, tendo feito a páscoa e saindo do Egito, perambulou durante anos pelo deserto e entrou, enfim, na Terra Prometida. O próprio texto sagrado aponta para o significado alegórico desses fatos vividos por Israel, que são sinal de outra realidade, a da saída do pecado e do ingresso na salvação, através de Cristo. O sentido literal se eclipsa ante o significado alegórico do sentido espiritual. Há duas histórias que correm paralelas, mas com valores diferentes: aquela contada pelos homens e aquela traçada por Deus. A história passada que está sendo recordada é, pois, uma realidade diminuta, que só adquire seu sentido pleno ao ser iluminada por uma realidade maior. O Doutor Seráfico, dentro da mais genuína tradição cristã de interpretação da palavra divina, faz essa dupla leitura, de forma modelar, numa *Collatio ao Evangelho de João* ao texto ‘Antes do dia festivo da Páscoa [...] foi realizada a ceia’.⁵⁴ Diz ele: “[...] a ceia tem múltiplas formas. Existe a ceia da graça, a da eucaristia e a da glória [...]. E observa que, segundo a múltipla diferença de ceia, há também uma múltipla diferença de páscoa, de tal forma que qualquer ceia pode ser chamada de convívio pascal. A páscoa, porém, é um trânsito, e há um tríplice trânsito: trânsito dos incipientes,

⁵³ Estas e outras palavras sinônimas – ao todo 25 - são encontradas no prólogo do *Itinerário* (p. 291-295; V, 295s). Cf. W. HÜLSBUSCH, “Die Theologie des Transitus bei Bonaventura”, in: *S. Bonaventura 1274-1974...*, vol. 4, p. 533-565, aqui, p. 533. Entre os poucos textos sobre o tema, além desse, cabe citar: A. MÉNARD, “Spiritualité du transitus”, in: *S. Bonaventura 1274-1974...*, vol. 4, p. 607-635.

⁵⁴ “*Ante diem festum Paschae [...] coena facta est*” (Jo 13, 1s). Estes sermões (*collationes*) sobre Evangelho de João (ao todo 80) fazem parte dos textos de Boaventura, cuja importância nem sempre é levada em consideração.

trânsito dos que estão a caminho e trânsito dos que chegaram. O primeiro é o trânsito dos vícios para as virtudes; o segundo, da vida ativa para a contemplativa; o terceiro da miséria para a glória.[...] o primeiro se realiza pelo mar da contrição, o segundo pelo deserto da vida religiosa, o terceiro pelo Jordão da morte; e assim chega-se à terra da promessa⁵⁵. Os três momentos de passagem são, portanto, a travessia do Mar Vermelho, a peregrinação pelo deserto e a entrada na Terra Prometida após a travessia do Jordão.⁵⁶

⁵⁵ “[...] *multiplex est coena. Et coena gratiae, eucharistiae et gloriae [...]. Et nota, quod secundum multiplicem differentiam coenae est multiplex differentia paschae, ita quod quaelibet coena potest dici convivium paschale. Pascha enim transitus est, et est triplex transitus, transitus incipientium et transitus proficientium et transitus pervenientium. Primus transitus est a vitiis ad virtutes; secundus a vita activa ad contemplativam; tertius a miseria in gloriam. [...]* quorum primus est per mare contritionis, secundus per desertum religionis, tertius per Iordanem mortis; et sic pervenitur ad terram promissionis” (*Coll. in Joan.*, c. 13, n. 1 e 2; VI, 597). Noutro texto, diz Boaventura: “*Qui autem transit a transitoriis, triplicem facit transitum. Primus est a culpa in poenitentiam [...] et hic designatus fuit in transitu maris rubri; [...] secundus est a poenitentia ad sapientiam [...] et hic designatur in transitu per desertum; [...] tertius est a sapientia ad vitam aeternam [...] et hic designatur in transitu Jordanis [...]. Qui hunc triplicem facit transitum, ille solus est Hebraeus et celebrat veram pascha; quia pascha nihil aliud est quam transitus*” (*Comm. in Luc.*, 21, n. 54; VII, 538s). Cf. *Sermo in Nativ. Dom.*, 1; IX, 103-106.

⁵⁶ Nos diversos textos bonaventurinos, as palavras variam, mas o sentido de progressão, passando do pecado, estágio inicial, através de estágio(s) intermediário(s), para a glória, estágio final, permanece sempre. Assim, por exemplo, em *Comm. in Lc.*, 21, n. 54 (VII, 538) é usado o seguinte vocabulário: falta → penitência / penitência → sabedoria / sabedoria → vida eterna. Em *Comm. in Sap.* (VI, 134): falta → graça / imperfeição → perfeição / perfeição → glória. Em *Coll. in Joan.*, 48, 2 (VI, 597): vício → virtude / ação → contemplação / miséria → glória. Dentro de um outro esquema estes mesmos tópicos podem ser assim analisados: *Lucas*: falta → penitência (*incipientes*) → sabedoria (*proficientes*) → vida eterna (*pervenientes*). *Sabedoria*: falta → graça (*incipientes*) → perfeição (*proficientes*) → glória (*pervenientes*). *João*: vício → virtude (*incipientes*) → contemplação (*proficientes*) → glória (*pervenientes*). (Cf. A. MÉNARD, ‘Spiritualité du transitus’, *op. cit.*..., p.

A entrada na Terra Prometida e a participação no banquete são imagens que tentam traduzir, nos limites da linguagem humana, o ato de contemplação de Deus por parte do homem. O *transitus* é passar deste mundo à contemplação de Deus, através de Cristo.⁵⁷ Por suas próprias forças, ninguém, porém, chega a contemplar a Deus e ninguém que o contemple continuará vivo (*Ex.* 33, 20). Mas Cristo passou ao Pai pelo caminho do túmulo. Daí o significado que a morte adquire como momento de

411s.) – Exemplo de uma quádrupla divisão do *transitus* encontra-se no *Sermo in Nativ. Dom.*, I (IX, 103s) ignorância → sabedoria / culpa → penitência / penitência → abundância / miséria → glória. A esses quatro momentos correspondem quatro visões de Deus: 1) a de Deus nas criaturas; 2) a da natureza humana assumida, 3) a de Deus na consciência humana; 4) uma visão que não acontece nesta vida, porque é a visão da essência de Deus (*Quarta videtur Deus in gloria, in sua essentia et natura a transeuntibus a via in patriam [...] In hac autem vita videri non potest?* (*ibid.* IX, 104). - Cabe notar, porém, que pode haver também um *transitus* do bem para o mal (o que não interessa propriamente ao presente estudo). Tanto é possível não atravessar o Mar Vermelho, como é possível voltar ao Egito. Lúcifer e Adão são modelos. “*Si volumus transire, oportet nos esse filios Israel, qui transierunt Aegyptum; sed Aegyptii non transierunt, sed submersi sunt [...]. Quando ergo amatur commutabilem bonum, transitorium, vanum, tunc homo transit, et hunc transitum reprobat Sapientia. Hic transitus facit omne malum. Sic transivit Lucifer. [...] Sic etiam fecit Adam; postquam dimisit lignum vitae, abscondit se. Vidit enim se nudum ab omnibus habitibus bonis; propter quod abiectus est de paradiso*” (*In Hexaem.*, 19, n. 1; V, 420). “*Non amplius est revertendum in Aegyptum*” (*Ibid.*, n. 11; V, 422). “*Acquae nostrae non debent descendere ad Mare Mortuum, sed in suam primam originem*” (*Ibid.* n. 15; V, 422). Noutro texto, opondo o apego às coisas terrenas ao desprezo delas, diz: “*Ergo, qui his transitoriis adheret triplicem facit transitum. Primus est a culpa in culpam [...] Secundus est a culpa in poenam [...] Tertius est a poena in poenam*” (*Comm. in Luc.* 31, n. 54; VII, 538).

⁵⁷ Num levantamento estatístico, A. MÉNARD (“Spiritualité du transitus”, *op. cit.*., p. 608s) constata que onde a palavra *transitus*, nos seus sinônimos, é usada, 19 vezes o é no sentido de contemplação, 12 no de mistério pascal, 12 no de morte, 6 no de despojamento, 4 no de criatura que passa e 3 na oposição imutável/transitório.

passagem: passagem da ordem das categorias racionais para um modo de conhecimento que transcende a razão humana. Há uma sabedoria, diz Boaventura, que não possui forma (*nulliformis*) e que, por isso mesmo, não se deixa abranger pelas categorias de nossa inteligência. Para chegar a ela, as potências da alma precisam ser deixadas de lado, permanecendo apenas a união amorosa que a todas transcende. As demais faculdades como que dormem, pois que a esta sabedoria chega-se pela graça, não pelo esforço racional, e esta graça possui a forma de um amor que, na terminologia bonaventurina, é *sequestrativus*, *soporativus*, *sursumactivus* (sequestrativo, soporativo, que super-eleva): sequestra de toda outra afeição, aquieta, adormece todas as potências e impõe-lhes silêncio, e possui um empuxe para as alturas, capaz de elevar além das forças da natureza, de super-elevar até Deus. Então não há mais lugar para as operações dos sentidos, para as operações intelectuais acompanhadas pela fantasia, nem há lugar para as inteligências angélicas, e nem mesmo a noção primeira de ente e não-ente permanece. Por isso diz-se que se entra nas trevas, porque o intelecto, ao defrontar-se com algo que de todo o excede não encontra mais seu objeto próprio. Mas são trevas luminosas, porque nelas a alma é instruída não mais através de espelho, mas de maneira superior. “A morte de Cristo, a sepultura de Cristo, a passagem do Mar Vermelho, o trânsito para a terra da promessa significam este sono [das faculdades humanas]”.⁵⁸

No *transitus* há, pois, três aspectos inseparáveis: a páscoa, a morte/despojamento e a contemplação. Os fatos externos das diversas páscoas celebradas pelo povo eleito, desde a saída do Egito até a travessia do Jordão, possuem um significado interior; o que foi narrado de um povo

⁵⁸ “*Istud somnium significat mors Christi, sepultura Christi, transitus maris rubri, transitus in terram promissionis*” (*Hexaëm.*, 2, n. 34; V, 342). O parágrafo todo se baseia nos n. 30-34 desta *collatio*.

torna-se também a história de cada indivíduo; aqueles fatos significavam, apontavam para, a verdadeira páscoa, a celebrada por Cristo, por cuja morte foram todos convidados para o banquete eterno. Dentro desta visão, volta, assim, a refulgir o cristocentrismo bonaventurino. Cristo é o verdadeiro Moisés, que conduz seu povo à salvação; ele é o verdadeiro cordeiro pascal, que nos redime com seu sangue, ele nos introduz na contemplação de Deus. Mas o cristocentrismo se transforma em *theologia crucis*, como bem expressa a conclusão da *Legenda maior*, quando diz, ao falar dos seguidores de Francisco: “[...] com certeza já te seguirão os que saíram do Egito, porque, sendo o mar dividido pelo báculo da cruz de Cristo, passarão pelo deserto e, atravessado o Jordão da mortalidade, ingressarão na terra prometida dos viventes pela admirável potência de sua cruz, na qual nos introduza o verdadeiro guia do povo e salvador, Cristo Jesus crucificado”.⁵⁹

Em nenhum outro texto Boaventura trata com tanta beleza e plasticidade do *transitus*, como no *Itinerarium mentis in Deum*. Nessa obra, o autor, há dois anos eleito Ministro Geral da Ordem, liberta-se dos vínculos da técnica do trabalho acadêmico e procura, na originalidade e elegância de sua linguagem, transportar para categorias universais o caso individual extraordinário, que foi a vida de Francisco de Assis. O resultado compila-se em um livrinho (são 18 páginas, 36 colunas apenas, na edição de Quaracchi) da mais densa reflexão teológico-filosófica e da mais elevada mística. Acima das grandes polêmicas que abalavam a Ordem franciscana, Boaventura discorre soberano pelos

⁵⁹ “*Secure iam te sequantur, qui exierunt ex Aegypto, quia per baculum crucis Christi mari diviso, deserta transibunt, in repromissam viventium terram, Iordane mortalitatis transmissio, per ipsius crucis mirandam potentiam ingressuri, quo nos introducat verus populi ductor et Salvator, Christus Iesus crucifixus*” (*Legenda maior*, 10, 9; VIII, 564).

diversos campos do saber, mostrando o caminho que um homem de ciência pode tomar para, assim como Francisco, elevar-se ao encontro amoroso com Deus.

A obra inicia invocando a Deus Pai, através de seu Filho Jesus Cristo, que ensinou e deu a paz aos homens e de cuja pregação Francisco foi repetidor,⁶⁰ ele que desejava a paz na pregação e suspirava por ela na contemplação: “a paz do êxtase”. Anelando por essa paz, o autor retirou-se ao Monte Alverne, onde 33 anos antes, como se contava na Ordem, um serafim, em forma de crucifixo, com seis asas, apareceu a Francisco. Entregue à oração, Boaventura compreendeu que as seis asas estavam a indicar as elevações do espírito na contemplação, isto é, o caminho que pode ser trilhado para chegar aonde chegou Francisco, ele que foi colocado como modelo a ser imitado por todos. Elas, as asas, significavam, pois, seis iluminações progressivas, ou seis degraus de uma escada, que conduzem até o limiar de onde se encontra Deus. Mas este limiar não pode ser atravessado, o *transitus* não se efetua, não se chega à paz do êxtase, não se penetra no Santo dos Santos a não ser por meio de Jesus crucificado, através do sangue do cordeiro pascal.⁶¹

Após essa curta introdução, seguem-se seis capítulos explicativos, correspondentes às seis asas do

⁶⁰ Embora não sendo uma obra polêmica, vê-se, por essa introdução, a distância que Boaventura toma ante o joaquimismo que atingira parte da ordem: Cristo foi o pregador da paz; Francisco foi apenas o ‘repetidor’ (a tradução brasileira fala de ‘novo apóstolo’, o que, sem dúvida, desvirtua em parte o termo latino *repetitor*) (*Itin.*, prol. n. 1, p. 291; V, 295). O cristocentrismo domina todo o texto e Francisco é importante, enquanto modelo perfeito de imitação de Cristo.

⁶¹ “*Efígies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. [homo] per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam*” (*Ibid.* n. 2, p. 293; V, 295s).

serafim. Precede-os um título geral, denso de sentido: “Inicia-se a meditação do pobre no deserto”.⁶² O vocábulo ‘meditação’ não traduz de todo o latino ‘*speculatio*’, que é meditação, mas também contemplação, procura. *Speculatio* tem parentesco etimológico com *speculum* (espelho), isto é, trata-se de uma *speculatio*, que conhece como em espelho. ‘Pobre’ (*pauperis*) é o homem despojado acima de tudo de si mesmo e que, em sua pobreza sai à procura do único bem que lhe pode aquietar a busca. ‘No deserto’ (*in deserto*) está a indicar, na grandeza da imagem bíblica, mais do que um lugar, o estado de vida, o modo de existir e de ser, do qual todos compartilhamos na transitoriedade de nossa existência terrena. Esta *speculatio pauperis in deserto* é o tema dos seis capítulos, visto que: “na atual condição de nossa natureza, o universo é a escada pela qual ascendemos até ao Criador”,⁶³ o qual, de seis maneiras é possível conhecer como em um espelho: pelas criaturas e nas criaturas; pela interioridade do espírito e na interioridade; e nos conceitos transcendentais de ser e de bem. Não era esta a disposição original da nossa natureza, que por criação estava apta ao repouso da contemplação, mas, marcado pelo pecado, o homem se encontra cegado e inclinado para a terra, e o que lhe é possível, por suas forças, apoiadas pela graça de Cristo, é ver a Deus através do espelho das criaturas.

Estes seis capítulos se estruturam sobre muito bem elaboradas categorias teológicas e filosóficas, correntes no mundo acadêmico de então. O público a quem se dirigem, portanto, não é o povo simples, nem os frades iletrados, mas os intelectuais cristãos, principalmente os religiosos franciscanos. Foram escritos com o intuito de mostrar que também para os estudiosos existe um modo de seguir os ideais de Francisco, quando o estudo se encaixa na moldura de um saber que ordenadamente encaminha o homem para

⁶² “*Incipit speculatio pauperis in deserto*” (*Ibid.*, 1, n. 1, p. 295; V, 296).

⁶³ *Ibid.*, n. 2, p. 296; V, 297.

Deus. O conhecimento do sensível, de inspiração aristotélica, permite ao homem encontrar através das criaturas e nelas os vestígios da Trindade divina; a introspecção agostiniana (de cariz platônico-plotiniano) possibilita que, pela Filosofia, se perceba a imagem da Trindade através das potências da alma e, pela Teologia, se perceba esta mesma imagem na alma renovada pela graça e transformada pelas virtudes teológicas da fé, da esperança e, cima de tudo, da caridade. A inquirição sobre os transcendentais ‘ser’ e ‘bem’, onde os maiores pensadores são chamados a se manifestar, leva ao Deus bíblico. Aprofundando-se na análise do conceito de ser, chega-se à unidade de Deus, o que corresponde ao Antigo Testamento, onde o Senhor se manifestou como “Eu sou aquele que é” (*Ex* 3, 14). Já o conceito de bem, que tende por natureza a difundir-se, corresponde ao Novo Testamento, que afirma que o Sumo Bem se difunde sumamente, constituindo três pessoas em uma só natureza e que na pessoa de Cristo unem-se Deus e o homem. Este é o topo mais alto alcançável pelo vôo da inteligência humana que, aí chegada, compreende o homem como semelhança de Deus. “Com efeito, se a imagem é uma semelhança expressiva, quando nossa alma considera em Jesus Cristo – que é, por natureza, a imagem do Deus invisível – a nossa humanidade tão admiravelmente exaltada e tão infavelmente unida, vendo reunidos numa só Pessoa o primeiro e o último, o sumo e o ínfimo, o centro e a circunferência, o Alfa e o Ômega, o causado e a causa, o Criador e a criatura – isto é, o livro escrito por dentro e por fora -, então ela chegou a uma obra perfeita, isto é, chegou à perfeição de suas iluminações, no sexto grau, como Deus chegou à perfeição de suas obras no sexto dia da criação. Nada mais lhe resta a não ser o dia do repouso, no qual, pelo excesso da mente, descanse a

perspicácia da mente humana de toda a obra que produzira”.⁶⁴

Nesses seis capítulos, é lógico, são Francisco não é mencionado, porque ele não palmilhou as trilhas da academia para chegar ao mais elevado grau de seu itinerário *in Deum*.

Os seis degraus são, pois, como os seis dias da criação, são seis etapas ascendentes de trabalho. É até aqui que chega a indagação da razão humana. O sétimo dia, o do repouso, requer da alma uma superação não só das coisas terrenas, mas também de si mesma, e “neste *transitus* Jesus Cristo é o caminho e a porta, a escada e o veículo. [...] Quem volta totalmente sua face para Jesus Cristo suspenso na cruz, este celebra com ele a Páscoa, isto é, o *transitus*. Assim, usando a vara da cruz, ele passa o Mar Vermelho e sai do Egito para entrar no deserto. Lá degusta um maná escondido e repousa com Cristo na tumba, como se estivesse morto às coisas exteriores”.⁶⁵

⁶⁴ “*Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, alpha et omega, causatum et causam, Creatorem et creaturam, librum scilicet scriptum intus et extra; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi sexta die perveniat; nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum, requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere quod patrarat*” (*Ibid.*, 6, n. 7, p. 344; V, 312) A citação em língua vernácula foi levemente modificada, a fim de se manter mais fiel ao original latino. A última frase foi acrescentada, pois falta na tradução. – Vai além dos limites do presente trabalho adentrarse pelo campo da mística, no qual se situam, de modo especial, a introdução e a conclusão do *Itinerarium*. Sobre a mística bonaventurina não perdeu nada de sua atualidade o verbete ‘Bonaventure’, de E. LONGPRÉ (*Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, vol. I, 1931, col. 1768-1843).

⁶⁵ “ [...] *qui aspicit [...] eum in cruce suspensum, [...] pascha, hoc est transitum cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans in deserto, ubi gustet mana absconditum, et cum Christo requiescat in tumulo, quasi exterius mortuus*” (*Ibid.*, 7, n. 2, p. 345; V, 312).

O *transitus in gloriam* coloca-se como um ponto final no *Itinerário*. Chega ao fim uma longa marcha de procura, um esforço intelectual para encontrar a Deus em seus vestígios e em sua imagem, em sua semelhança. Houvesse ela estacionado lá onde se encontram os limites da razão, e nada mais houvesse além, tratar-se-ia de um *Itinerarium mentis ad Deum*, um caminho ‘para’ Deus. Mas foi-se além. A busca cessa, mas o fim não foi alcançado. Não se trata mais de *quaerere Deum*, de procurar a Deus, mas de *pati Deum*, de padecê-lo (no sentido original de *passio*), de ser arrebatado por ele. “Cala-se a *ratio*, cedendo lugar à *oratio*”.⁶⁶ O Itinerário não é mais caminho para, é *Itinerarium in Deum*: não é mais o homem que se eleva, agora ele sofre a *sursumactio*, o empuxe para cima, sendo elevado todo à contemplação daquele que brilha nas trevas e fala no silêncio. Transcendidas as categorias racionais, sobra somente o indizível. Indizível porque incompreensível, e incompreensível porque não é objeto de conhecimento, mas ato de amor. Há um conhecimento que procede do intelecto, e que consiste no lume da razão, e há um conhecimento proveniente da sabedoria, que consiste no degustar. Nesse sentido, a sabedoria é um conhecimento experimental de Deus,⁶⁷ um conhecimento de outro modo, que melhor se compreende se for chamado de *docta ignorantia* que arrebatada para a escuridão e o êxtase.⁶⁸ Dentro de uma tradição que provém de Agostinho, e de Dionísio,

⁶⁶ V. ROLLANDETTI, “Esperienza metafisica...”, p. 389.

⁶⁷ “[...] *sapientia magis proprie [accepta ...] nominat cognitionem Dei experimentalem*” (III *Sent.*, d. 35, a. un., q. 1; III, 774). No mesmo contexto, diz ele em outro lugar, estabelecendo uma relação de superioridade do conhecimento experimental sobre o intelectual: “*Optimus enim modus cognoscendi Deus est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis*” (Ibid. q. 2, ad 4^{um}; III, 775).

⁶⁸ “*spiritus [...] quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum*” (Brev., 5, c. 6, n. 8, p. 207; V, 260).

passando por Bernardo e pelos Vitorinos, Boaventura sabe que o afeto voa mais alto que a razão e a união amorosa, que o conhecimento.⁶⁹ Nossa época trata com desenvoltura de um nível de conhecimento que fica abaixo do consciente, um ‘subconsciente’, ao qual ela tentou encontrar caminhos de acesso; séculos antes, Boaventura e a tradição a que ele se filia já haviam constatado a existência de um outro tipo de conhecimento que paira acima do consciente, um ‘supra-consciente’, ao qual também nossas categorias racionais não possuem acesso direto, e graças ao qual o amor é conhecido pelo amor, num ato de conhecimento por identificação.

Nesse momento, abre-se novamente o espaço para Francisco. O breve capítulo final, que mais se assemelha a um epílogo, retoma a introdução e o Francisco, marcado pelo anjo com os estigmas de Cristo, reaparece como alguém que, superados os seis degraus das iluminações progressivas, figurados nos seis dias da criação, penetrou no Sábado, no sétimo dia, no dia do repouso. “Isto também foi dado a conhecer ao bem-aventurado Francisco, quando, no arrebatamento do monte Alverne [...], apareceu-lhe um serafim de seis asas pregado em uma cruz [...]. Aqui ele passou a Deus pelo arrebatamento de seu êxtase e tornou-se modelo da perfeita contemplação, como antes fora da ação. [...] querendo Deus assim convidar, através dele, mais com seu exemplo do que com sua palavra, todos os homens verdadeiramente espirituais a tentarem uma passagem semelhante e a se elevarem até ao

⁶⁹ “ [...] *et amplius ascendit affectio quam ratio, et unio quam cognitio*” (III *Sent.*, d.35, a. un., q. 3, ad 5^{um}; III, 779; cf. II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4^{um}; II, 545). P.-L. LANDSBERG, “La philosophie d’une expérience mystique: L’Itinéraire”, in: *La Vie Spirituelle* 12 (maio de 1937) n. 210, tomo 51, p. 81, observa que a expressão ‘*amor plus se extendit quam visio*’, provém de Guilherme de Saint Thierry, discípulo de São Bernardo. Provém igualmente de Landsberg a observação sobre os níveis de consciência que se segue.

arrebatamento”.⁷⁰ Como isso se realizou, é algo que não se explica pela ciência humana. “Se agora procuras saber como isso acontece, pergunta-o à graça, não à ciência, ao desejo e não à inteligência, ao gemido da oração e não ao estudo dos livros, ao esposo, e não ao mestre, a Deus e não ao homem, à escuridão e não à clareza. Pergunta-o não à luz, mas ao fogo que tudo inflama”.⁷¹ Totalmente entregue à oração e à contemplação, ele conheceu por degustação, conheceu pelo experimentar. Bastou-lhe Jesus crucificado para, já nesta vida, na medida em que é possível ao homem, chegar à contemplação sem espelho de Deus. Dispensou a luz que corresponde aos degraus do ser, ficando somente com o ser, que é fogo. “Esse fogo [que tudo inflama] é Deus, e sua fornalha está em Jerusalém (*Is* 31, 9). É Jesus Cristo que o acende com o fervor de sua ardentíssima paixão”.⁷²

As palavras humanas cessam. A brevidade da conclusão indica o silêncio em que elas deságuam, a escuridão em que elas se perdem. E, no entanto, é dessa escuridão que provém toda a luz, porque ela é a escuridão do fogo. Do fogo que se chega a conhecer não através de categorias elaboradas pela inteligência, mas deixando-se abrasar por ele. Fogo é o que de mais apropriado nossos pobres conceitos podem dizer a respeito do futuro que o

⁷⁰ “*Quod etiam ostensum est beato Francisco in excessu contemplationis in monte excelso [...] apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus [...] ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis [...] ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplum quam verbo*” (*Itin.*, 7, n. 3, p. 345s; V, 312).

⁷¹ “*Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem sed ignem totaliter inflammantem*” (*Ibid.*, n. 6, p. 347; V, 313).

⁷² “*Qui quidem ignis [totaliter inflamans] Deus est, et huius caminus est in Ierusalem, et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis*” (*Ibid.*).

homo viator constrói para si mesmo: o fogo do egoísmo que, fechando-se em si mesmo, torna-se incapaz de abrir-se para o absoluto e se transforma em dor e ódio, ou o fogo do amor, pelo qual o homem, mantendo em sua plenitude a própria individualidade, confunde-se com o amado, que não é um objeto, e sim uma pessoa, a pessoa do Pai, à qual somos convidados a passar junto com Jesus Cristo crucificado.

V

A educação em São Boaventura

Cada época teve seu próprio modelo, ou melhor, seus próprios modelos de educação. Embora possamos dizer que a civilização ocidental, de um modo ou de outro, é toda ela devedora a uma visão cristã do mundo, contudo, é preciso levar em consideração o modo como essa visão se concretizou.

Os medievais do século XIII, como sabemos, quase não escreveram tratados específicos sobre o tema “Educação”, mas muito se preocuparam com a educação, como, aliás, toda a religião se preocupa, procurando formar devidamente os seguidores. Sendo teólogos, esses educadores medievais, e vivendo num mundo envolto pela placenta cultural da fé, à luz da fé preocuparam-se eles com o que deveria ser ensinado e como deveria ser ensinado. Nisto não foram pioneiros, pois lhes estava ao alcance da mão o *De catechizandis rudibus* (“De como catequizar os simples”) de santo Agostinho, no qual o bispo de Hipona tratava tanto dos problemas de linguagem e de comunicação, como do conteúdo a ser transmitido. E também não lhes eram desconhecidos os textos de Isidoro

de Sevilha e de Beda, o Venerável, de São Bernardo e, principalmente o *Didascalion* de Hugo de São Víctor.

No século XIII, dentro do mundo universitário, houve dois grandes pedagogos: o dominicano Vicente de Bauvais e o franciscano Gilberto de Tournai.¹ Vicente foi autor de uma vasta obra, na qual se salienta o *Speculum maius*, uma volumosa enciclopédia que procura tratar de todo o conhecimento de seu tempo. Importante também o *De eruditione filiorum nobilium* e o *De morali principis institutione*.² Como texto de ensino, observa Rui A. C. Nunes, sem dúvida, o *De modo addiscendi* de Gilberto de Tournai é mais bem travejada que a de Vicente.³ Gilberto sucedeu a Boaventura na cátedra de Paris e, a pedido deste, redigiu a *Collectio de Scandalis Ecclesie*.

¹ Vallho-me aqui do texto de R. A. C. NUNES, “Guillherme de Tournai e a educação dos meninos”, *Leopoldianum* XIII, 38 (set.-nov. 1986), p. 31-49, 32.

² Desta obra existe uma tradução espanhola: VICENTE DE BEAUVAIS. *Tratado sobre la educación moral del Príncipe*. Traducción del latín medieval y notas a cargo de Irina Nanu. Universitat de Barcelona (<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/Irina/index.htm#arriba>).

³ R. A. C. NUNES, *op. cit.*, p. 32. De Gilberto, ao que consta, existe apenas uma tradução italiana dessa obra: GILBERTO DI TOURNAI (*Guibertus Tornacensis*). *De modo addiscendi*, E. BONIFACIO ofm (trad.), Roma, Pontificio Ateneo Salesiano, 1953. Importante, a respeito, o estudo de R. A. C. NUNES, *A formação intelectual segundo Gilberto de Tournai*. São Paulo, MEC/INEP, 1970. Trata-se de um volume de 227 páginas, mais ou menos desconhecido nos nossos meios acadêmicos. Para o que aqui nos interessa, é elucidativo o c. III [A Pedagogia de Gilberto de Tournai], p. 75-118. // De Gilberto foi traduzido para o português: *Instrução dos reis e príncipes* e *Tratado sobre a Paz*, A. PINTARELLI (trad.), Col. Pensamento Franciscano. Porto Alegre/Bragança Paulista, EDIPUCRS/EDUSF, 2008. Desse autor existe uma obra clássica, denunciando os escândalos da Igreja, *Collectio de Scandalis Ecclesie*, A. STROIK (ed.), *Archivum Franciscanum Historicum* 23 (1930), 3-41; 273-299; 433-466; 24 (1931) 33-62. Entretanto, Gilberto, amigo do rei Luis IX, tornou-se célebre, acima de tudo, pela pregação de uma nova cruzada.

No presente texto, volto-me para ensinamentos de Boaventura referentes à formação para a vida religiosa. Na qualidade de Ministro Geral da Ordem Franciscana, redigiu diversos fascículos a respeito. Dentre eles, atendo-me principalmente a: *Regula novitiorum*⁴ (“Regra de vida dos noviços”) devendo-se ter em conta que o noviciado era - e é até hoje - o período inicial de formação dos religiosos. Para ingressar na vida consagrada ainda é exigido o mínimo de um ano de estágio probatório. Valho-me também da *Epistola continens viginti quinque memorialia*⁵ (“Carta contendo vinte e cinco temas a serem lembrados”) e do *De perfectione vitae ad sorores* (“Sobre a perfeição da vida, para as religiosas”).⁶ Também utilizarei outras obras do autor para complementar o que estou expondo.

Que é o homem

Boaventura foi um teólogo. Para compreendê-lo, deve-se, pois, examinar os pressupostos teológicos de seu pensamento. No caso específico, qual foi sua compreensão do que vem a ser o homem?

Dentro da tradição cristã que perpassou os séculos, afirma ele que o homem foi criado por Deus e elevado à santidade e à justiça. Por isso, Deus lhe conferiu a retidão de julgamento e de sintérese, bem como a ciência infusa, pela qual poderia conhecer e amar o Criador e conhecer também as obras divinas.⁷ Por sua origem, portanto, a alma

⁴ BOAVENTURA, *Regula Novitiorum* [RN], *Opera omnia*, vol. VIII. Quaracchi: Coll. S. Bonaventura, 1898, p. 475-490.

⁵ Id. *Epistola continens viginti quinque memorialia*. [EM] *Opera omnia*, vol. VIII, p. 491-498. No presente trabalho cito essa obra pela edição: *São Boaventura – Obras escolhidas*. L. A. DE BONI (ed.). Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS/Sulina, 1983, p. 455-468.

⁶ Id. *De perfectione vitae ad sorores* [PV]. *Opera omnia*, vol. VIII, p.107-127, citado aqui pela edição: *São Boaventura – Obras escolhidas*. L. A. DE BONI (ed.). Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS/Sulina, 1983, p. 405-438.

⁷ A respeito da compreensão do que vem a ser o homem, valho

é um vestígio do Criador e uma imagem da Trindade, pois por suas faculdades mentais – memória, inteligência e vontade –, consubstanciais à sua essência, é capaz de se elevar ao ente infinito e agir à semelhança de Deus. Noutras palavras: ao ser criado, o homem, com o auxílio da graça, podia ver a Deus na luz da contemplação. Não se tratava de uma visão face a face, mas era algo muito superior ao que hoje lhe cabe, que é contemplar “como que em espelho e enigma”, como diz são Paulo (I *Cor.* 13, 12).

Surgiu, então, o pecado. O livre-arbítrio levou o homem a agir em função de si mesmo, de seus próprios interesses, e não em vista de Deus. Houve, pois, uma ruptura na relação entre Deus e o homem, uma ruptura total. Isso obscureceu no homem o olho da contemplação.⁸ O pecado primordial dos primeiros homens não foi algo que seus descendentes resolveram também cometer, pois eles já nasceram – e nascem – com ele, deixando-os privados da retidão original, lançando-os na ignorância, e submetendo-os ao domínio dos sentidos.

Principalmente a vontade foi atingida pelo pecado. Os pecados posteriores são um ato do livre-arbítrio, são uma decisão da pessoa. A alma tende, pelo pecado, não para o alto, mas para baixo, para o mundo dos sentidos. “E essa inclinação não indica apenas imperfeição, mas também uma espécie de curvatura da natureza e, por isso, uma desordem”.⁹

Entregue a si mesmo, o homem não poderá jamais sair desta posição. Por natureza ele não só é incapaz de oferecer uma reparação adequada pelo pecado cometido,

principalmente de E. LONGPRÉ, “Bonaventure (Saint)”. *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, vol. I, 1937, col. 1765-1844.

⁸ *Breviloquium*, p. 2, c. 12; V. 206.

⁹ “*Pronitas non solum dicit imperfectionem, sed etiam quamdam naturae curvationem ac per hoc deordinationem*” (*Itinerarium*, c.1, n. 7; V, p. 298) A palavra ‘*curvatio*’ é repetida em diversos outros escritos.

como também é incapaz “de levantar-se, porque o curvado não se levanta por si para a retidão da justiça perfeita”.¹⁰ Torna-se necessária uma intervenção sobrenatural por parte de Deus, “pois assim como toda a Trindade cria, dando a natureza, do mesmo modo recria, dando a graça”¹¹. Esta renovação é obra do Verbo Encarnado que, sendo imagem de Deus, leva o homem à conformidade com Deus. Na graça santificante oferecida pelos sacramentos, e que são acompanhados pelas virtudes infusas e os dons do Espírito Santo, ele renova o homem no fundo de sua natureza.

Permanecendo no nível teológico, deve-se, pois dizer que não são as obras do homem que o salvam, mas é a graça divina, através das virtudes teológicas da fé, da esperança e da caridade; e é também a graça divina que torna meritórias as virtudes morais, às quais cabe retificar a atividade moral em tudo o que pode conduzir ao fim derradeiro. Mas, enquanto as virtudes teológicas são infusas junto com a graça, as virtudes morais, tal como as intelectuais, são provenientes da natureza, mas dependem da graça para se tornarem hábitos sobrenaturais.

A graça também se expande através da observância dos mandamentos, dos quais a maioria se refere ao próximo – e com isso nos mantemos ao nível de exigências válidas para a moral natural do homem. Do mesmo modo, o *Sermão da Montanha*, que tão bem conhecemos, é anúncio do reino de Deus, mas é também um projeto de vida a ser seguido por todos. Recordemos o que Jesus disse: “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os que têm fome e sede de

¹⁰ “*Recurvus per se non assurgit ad rectitudinem perfectae justitiae*” (*Breviloquium*, p. 5, c. 2; V, p. 253).

¹¹ “*Sicut tota Trinitas creat dando naturam, sic recreat dando gratiam*” (In *Luc.* c.1, n. 41; VII, p. 20).

Justiça, porque serão fartos. Bem-aventurados os misericordiosos, porque encontrarão a Misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a face e Deus. Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da Justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem, perseguirem e mentirem, dizendo todo mal contra vós por minha causa. Exultai e alegrai-vos, porque é grande vosso galardão nos céus, porque assim perseguiram os profetas que existiram antes de vós.” (Mt. 5, 1-12). E assim encontramos o laço de união entre o sobrenatural e o natural: no amor ao próximo: Os pobres, os que choram, os famintos, os puros de coração, os construtores da paz, os injuriados e perseguidos são os que nos desafiam; e de pouco adiantaria dizer que eles são filhos de Deus, se não nos preocupássemos com a sorte deles nesta vida.

O teólogo e místico Boaventura, dentro da tradição cristã, na trilha da mística grega de Dionísio Areopagita, afirma que o homem, para chegar à perfeição, precisa percorrer três vias ascendentes: a purgativa, a iluminativa e a perfectiva. São caminhos para se chegar à contemplação de Deus, mas neles existe muito de esforço humano. Em cada um desses caminhos o homem é chamado à meditação, à oração à contemplação e à prática das virtudes.

Após esse preâmbulo, apontemos agora quais as principais recomendações de Boaventura a seus confrades e confradeiras, a fim de atingirem a perfeição.

A meditação - O conhecimento de si mesmo - A contemplação

Tanto no Ocidente cristão como no Oriente sempre se reservou à meditação um espaço especial. Ela é um caminho para o autoconhecimento. A respeito, Boaventura afirma que meditar é um chamado a todas as faculdades da alma, a fim de se ordenarem para alcançar a perfeição. Mas “distráido pelas solitudes da vida, o espírito humano não entra em si mesmo pela memória; obnubilado pelos fantasmas da imaginação, ele não retorna por si mesmo à inteligência; prisioneiro da concupiscência, ele não retorna para si mesmo pelo desejo da suavidade interior e da alegria espiritual. Mergulhado totalmente nas coisas visíveis, é incapaz de entrar em si mesmo e penetrar até a imagem de Deus em seu íntimo. Deste modo, miserável que é, ignora e desconhece a si mesmo”.¹² Na mesma direção, escrevendo às religiosas¹³, ele afirma que aquele que deseja chegar ao cume da perfeição deve olhar para si mesmo – penetrar no íntimo de sua consciência -, para ver se encontra defeitos, como os hábitos maus, as afeições, as obras más, e descobrir se houve negligência na oração, no emprego do tempo, na leitura espiritual, na penitência, etc. Para ver também se em seu coração não domina a concupiscência, a voluptuosidade, a curiosidade e a vaidade; para ver se não impera a cólera, a inveja ou a acédia.

¹² “*Quia mens hominis sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; quia phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; quia concupiscentiis illicitis illecta, ad se nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et letitiae spiritualis; ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem intrare, et sic totus miser se ipsum ignorat et nescit?*” (PV, c. 1, p. 410; cf. *Itinerarium*, c. 4, n. 1: V, 506).

¹³ PV, p. 408-410.

Quando se poderia esperar que o capítulo dirigido às freiras estivesse chegando ao final, eis que desponta o Agostinho que soe, aliás, se esconder por trás de Boaventura, dizendo às religiosas que para chegar ao perfeito conhecimento: “regressa a ti mesma, entra no teu coração, apreende a conhecer teu espírito”.¹⁴ A prática desse exercício leva a religiosa a encontrar um tesouro oculto. Quem não se conhece a si mesmo, não pode ter uma ideia exata de si e “ignora por completo que conceito deva fazer sobre o espírito angélico e o divino quem não reflete antes sobre o seu próprio espírito. Se ainda não és capaz de entrar dentro de ti mesma, como serás capaz de te elevares a coisas que estão acima de ti?”¹⁵ E acrescenta que, caso a religiosa deseje elevar-se ao terceiro céu, como o fez são Paulo (II *Cor.* 12,2), deverá antes passar pelo primeiro, isto é, pelo próprio coração. Mas, para tanto, torna-se preciso ir além do mundo das coisas sensíveis, pois quem nelas fica mergulhado “é incapaz de entrar em si mesmo e penetrar até a imagem de Deus em seu íntimo”.¹⁶ (Não precisa ser um grande conhecedor de santo Agostinho para ver no parágrafo acima, com toda sua riqueza, o ensinamento de Agostinho sobre a interioridade).

Numa frase de sabor plotiniano e agostiniano, diz E. Longpré que, para Boaventura, o fim de todos esses esforços é atingir “a contemplação, que é o conhecimento experimental de Deus, no qual, por intermédio do dom da

¹⁴ “*Redeas ad temetipsum, intres in cor tuum, discas aestimare spiritum tuum*” (PV, p. 409. O texto é atribuído pelos editores a S. Bernardo.

¹⁵ “*Nescit omnino, nescit quid de spiritu angelico, quid de divino sentire debeat qui spiritum suum prius non cogitat. Si nondum idonea es redire ad te ipsam, quomodo ad illa rimanda idonea eris, quae sunt super temetipsam*” (Ibid., p. 410).

¹⁶ “[...] *ideo totaliter in his sensibilibus [spiritus] iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem intrare et sic totus miser se ipsum ignorat et nescit*” (Ibid, p. 410).

sabedoria, a alma desfruta do sentimento intuitivo de sua união amorosa com Deus”¹⁷.

O Ofício Divino

Como seria de esperar de um religioso que fala para os candidatos à Ordem, o texto da *Regula novitiorum* inicia tratando da oração. De fato, nada existe de mais fácil para se compreender e de mais fundamental para a vida cristã do que a oração. Ela dispensa maiores explicações e qualquer fiel, por mais simples que seja, mesmo sem a menor educação escolar, sabe o que é rezar.

Contudo, Boaventura, em vez de começar tratando da oração em geral, fala inicialmente da recitação do ofício divino. Esta era – e continua sendo – a oração da comunidade, feita todos os dias, com horários marcados. Iniciava-se com as *Matinas* e as *Laudes*, geralmente na madrugada. Seguiam-se, depois, a *Prima*, ao clarear do dia, a *Tertia*, a *Sexta* e a *Nona*, durante o dia, as *Vésperas*, ao entardecer, e as *Completas*, antes de dormir. Os horários podiam variar e, no decorrer dos tempos, também a estrutura sofreu pequenas alterações, sendo as últimas introduzidas após o Concílio Vaticano II.

Numa reza em comum, facilmente poderia acontecer que alguém se distraísse e, mesmo assim, continuasse pronunciado as palavras. O pensamento para um lado, e as palavras para outro, ou, como dizia São Bernardo, aqui citado por Boaventura: “Grande abuso é ter a boca no coro e o coração no foro”.¹⁸ Humildade, reverência e temor devem estar presentes ao se pronunciarem as palavras e o frade deve se esforçar por compreendê-las; se, contudo, não o conseguir, cabe-lhe acolhê-las com a reverência de que é digna a palavra de

¹⁷ E. LONGPRÉ *op. cit.*, col. 1797. Esse texto é tomado de R. d’Alost.

¹⁸ “*Magna abusio est habere os in choro e cor in foro*” (RN, c. 1, p. 475).

Deus. Além disso, é preciso manter compostura no corpo e, por isso, diz ele: “Quando estiveres rezando o ofício, deves ser tão correto, que nunca olhes para os que estão ao redor, e nem fales com algum deles nesse lugar, mas, com a cabeça um pouco inclinada, os olhos voltados para baixo, tenhas as mãos à tua frente ou a modo de cruz, ou uma mão sobre a outra colocada sobre o peito, nunca, porém, sobre o ventre, e nunca as coloques em lugar desonesto, tendo presente que não te encontras apenas diante dos frades, mas também de Deus e seus anjos”.¹⁹

A fim de compreender esse texto deve-se ter presente que para a recitação do ofício, o grupo era e é dividido a em dois coros, que se alternam na recitação dos salmos e de algumas outras orações. Hoje, cada frade possui seu próprio livro, mas antes da descoberta da imprensa e do papel – e mesmo depois – cada coro tinha os religiosos agrupados, em pé, lendo todos em uma grande página. Para tanto, era preciso que ficassem uns muito próximos dos outros.

Boaventura conclui recomendando a diligência, a fim de que não sejam puladas algumas palavras e, mais ainda, para que não haja confusão na leitura, e sejam ditas palavras que provocam riso.

A oração em geral - A confissão – A comunhão -

Esse capítulo é aberto com palavras de Jesus: “É necessário sempre rezar e nunca cessar” (*Lc.* 18, 1). O comentário de Boaventura é típico dele, para quem a oração não é somente o dirigir preces a Deus, mas é também a leitura, a

¹⁹ “ [...] *et quandiu stas in officio, taliter sis honestus, ut nunquam respicias circumstantes nec cum aliquo loquaris ibidem, sed capite aliquantulum inclinato, oculis demissis nec cum aliquo loquaris ibidem, sed capite aliquantulum inclinato, oculis demissis, manus habeas ante te aut in modum crucis, aut manum in manu ante pectus positam, nunquam autem in sinu vel in inbonesto loco portes, cogitans, te esse non solum coram fratibus, sed etiam coram Deo et angelis suis.*” (RN, p. 476)

meditação e o trabalho, pois, como ele diz, citando a glosa a *Lucas*, 18,1: “Não cessa de orar quem faz o bem”.²⁰ Mas a oração exige da pessoa uma preparação, a fim de não se assemelhar a uma espécie de tentação a Deus, e quem assim procede “não é rezador piedoso, mas ladrador de palavras”.²¹ Diz ele alhures: “É requisito indispensável à oração perfeita, que teu espírito não pense, durante a oração, em outra coisa senão naquilo que oras. Seria indecorosíssimo falar alguém a Deus com a boca, enquanto o coração se ocupa em outra coisa; dirigir, por assim dizer, metade do coração ao céu e reter outra metade na terra”.²²

O que segue pode ser classificado como uma antropologia teológica de Boaventura, na qual sobressai o papel relevante atribuído a Cristo, como intermediário entre Deus e o homem. Diz ele, em primeiro lugar, que o orante é como uma árvore que, por natureza, tende a crescer rumo às alturas. Ora, a alma invisível que se volta para o Deus invisível deve se manter no nível do invisível, permanecendo afastada das coisas exteriores (dos sentidos), tal como recomenda Jesus ao dizer: “Tu, porém, quando rezares, entra em teu quarto e, fechada a porta, reza para teu Pai” (*Mt* 6,6).

Mas ninguém sobe até Deus pela contemplação, sem antes descer através da humildade, que lhe possibilita conhecer a própria pequenez: de um lado, a imensidão divina do Criador onipotente; de outro, a enfermidade e mortalidade da criatura. Ensina a Bíblia que o princípio de todos os pecados é a soberba; o que significa dizer que o oposto da soberba, a humildade, é o fundamento de todas

²⁰ “*Non enim cessat orare qui non cessat bene facere*” (RN, p. 476).

²¹ [...] *devotus orator, sed potius verborum latrator* (*Ibid.*, p. 477)

²² “*Quod ad perfectionem orationis necessario requiritur, est, ut animus tuus nihil aliud in oratione cogitet praeter id solum, quod precaris. Valde enim indecens est, ut quis cum Deo loquatur ore et aliud meditetur corde, ut dimidium cor dirigatur in caelum, et dimidium retineatur in terris*” (PV, p. 424).

as virtudes²³. Ninguém, pois, é virtuoso, se não possui humildade, porque “quem reúne virtudes sem humildade é como quem varre o pó ao vento”.²⁴ Boaventura, nos passos de Agostinho e Bernardo, percebe como esta virtude possui algo de específico, que a distingue das outras: o verdadeiro humilde é aquele que é reputado como vil, não o que é elogiado como humilde. Caso contrário, está-se a apreender a soberba na escola da humildade. E, entre a grandeza de Deus e a pequenez do homem, situa-se a figura de Cristo, mediador entre Deus e o homem, que nos possibilita, pela oração, ascender mentalmente de nossa miséria ao “colégio dos eleitos”. Em Cristo encontramos a resposta para todas nossas perguntas, encontramos todo o bem que procuramos. Longe dele está a infelicidade. “Que mais buscamos ainda? O que esperamos? Que desejamos? Nesse único temos todos os bens. Mas ai! Ó insânia nossa admirável! Ó enfermidade miserável! Ó desvario detestável! Pois somos chamados para o descanso, e procuramos o trabalho; convidados para o consolo, e buscamos a dor; é-nos prometido gozo, e apreciamos a tristeza”²⁵

- Por serem assuntos mais teológicos, deixo de lado o texto sobre a confissão e sobre a comunhão. Observo apenas que Boaventura, mantendo-se dentro da tradição, e longe do que se atribuiu posteriormente à prática da Igreja, jamais aceitou a confissão como algo automático, onde o pecador diz o que cometeu e o sacerdote absolve. A confissão exige arrependimento e propósito. E os pecados

²³ PV, p. 411.

²⁴ *Ibid.* Trata-se de uma citação do papa GREGÓRIO MAGNO *Hom. In Ev.*, 7, n. 4.

²⁵ “*Quid amplius quaerimus, quid exspectamus, quid desideramus? In hoc enim uno habemus omnia bona. Sed heu, o insania mirabilis! O infirmitas miserabilis! O vesania detestabilis! Nam vocamur ad requiem, et sequimur laborem; invitamur ad solatium, et quaerimus dolorem; promittitur nobis gaudium, et appetimus moerorem* (EM, p. 492).

são elencados por Boaventura dentro de uma ordem: primeiramente em relação a Deus; depois, com referência à falta de caridade para o próximo; enfim, aqueles que atingem diretamente o indivíduo, como o ócio, a gula, o orgulho, etc.

As refeições

Quanto à refeição, há algo que não pode ser esquecido: os frades eram mendicantes e o que comiam era doado pelos fiéis. Cabia-lhes, pois, antes da refeição, fazer um exame de consciência, perguntando se eram dignos de comer aquilo que lhes fora oferecido. E que dizer então de alguém que, ao esmolar, ficasse falando com os fiéis a respeito de guerras, de regiões longínquas, ou ficasse ocioso? Também havia o costume, e até hoje permanece em muitos conventos, de, durante a refeição, se fazer uma leitura da Bíblia, de obras dos Padres da Igreja ou de livros de formação. O significado dessa leitura se explica com uma citação de São Bernardo: “Quando comeres, não todo comas, mas ouça a leitura ou pensa no Senhor, a fim de que ambos os homens [o espiritual e o carnal] sejam refeitos por sua própria refeição”.²⁶

À mesa há também normas de educação a serem seguidas, tais como não ficar olhando quanto o vizinho come; comer lentamente e com moderação; não ser nem o primeiro a iniciar a refeição nem o último a concluir; que não haja sobras de comida; que se evitem as conversas desnecessárias.

A refeição serve também como local de abstinência, tanto de bebida como de comida. De fato, como diz o texto bíblico: “Por causa da bebedeira muitos morreram; já

²⁶ “*Cum comedis, non totus comedas, sed attendas lectioni, si fueris in loco, ubi legatur; si vero non legitur, ibidem cogita de Deo, ut uterque homo sit propria refectio refectus*” (RN, p. 481).

aquele que se abstém, aumenta os dias de vida” (*Ecll.* 37, 34). Deve-se comer não devido ao sabor, mas à fome, e onde inexistente moderação, tanto de vinho como de alimento, lá reina também a libido e a fúria. Nem cabe a um frade procurar alimentos finos. Tal como em nossos dias a medicina receita ao enfermo alguns alimentos e desaconselha outros, também naqueles tempos os conhecimentos médicos tinham suas receitas. Assim, por exemplo, indicava-se o pão branco de trigo, alimento dos ricos, para pessoas convalescentes, e o pão de centeio ou de cevada como alimento normal para os pobres. Vejamos o texto: “Cuidado para não procurar coisas especiais e raras para ti, mas, quando estás são, contenta-te com os alimentos comuns, como o vinho, o pão e alguma coisa cozida; e se algo a mais te for oferecido, e se necessitas disso, aceita-o com moderação, como ‘convém ao servo de Deus e seguidor da santíssima pobreza’”.²⁷

Aquilo que é oferecido a mais do que o necessário, deve ser recusado e, no período de abstinência, como na Quaresma, no Advento e em outras datas, somente se pode transgredir os limites em caso de necessidade ou de doença. Mas cabe aqui recordar como são Francisco tratou um jovem noviço faminto. Estava-se no período da Quaresma, que os frades observavam com muito rigor. Mas eis que, certa noite, inesperadamente, um noviço começou a gritar: “Eu morro, eu morro”. Logo vieram os confrades socorrê-lo e perguntaram-lhe do que estava morrendo, e ele respondeu: “De fome”. Frei Francisco não teve dúvida: tomou-o pelo braço, foi para a cozinha e se alimentou juntamente com o noviço. No dia seguinte, os demais

²⁷ “*Et cave, ne de cetero specialitatem vel singularitatem tibi procures; sed omni tempore, quando sanus es, his cibariis esto contentus, ut pane et vino et coquina tantum; et si tibi aliud apponatur, si indiges, accipias moderate, sicut ‘decet servum Dei et paupertatis santissimae sectatorem’*” (RN, p. 482. O final da frase é tomado do c. 5 da Regra de São Francisco).

religiosos perguntaram a ele por que fora jantar, altas horas, juntamente com o jovem, e Francisco lhes respondeu mais ou menos nas seguintes palavras: “Para que ele não ficasse com vergonha de ser o único incapaz de não observar o jejum”. Noutras palavras: na ordem das virtudes a serem praticadas, a caridade está bem acima do jejum.

Os serviços – A honestidade de vida – O falar com os leigos

Os frades devem também estar disponíveis para os mais diversos serviços, alguns deles de cunho totalmente religioso, como o de ser assistente do celebrante durante a missa. Outros se voltam mais à caridade para com o próximo. A respeito, diz Boaventura: “Os demais serviços, que são de necessidade e utilidade, faça-os de tão boa vontade como os outros, como lavar os panos, os pratos, as túnicas, os pés e a cabeça dos enfermos e de outros, se for o caso. E quando fores com os frades para algum trabalho, cuida te para não falar, a não ser que sejas interrogado [...] Quanto aos enfermos, debes frequente e sollicitamente visitá-los aos menos duas ou três vezes por dia, propondo-se a auxiliá-los, se for preciso, tal como se encontra na Regra, onde diz que ‘os frades devem servi-los assim como gostariam de ser servidos’”.²⁸

A oração, a leitura de textos piedosos e o trabalho devem servir para afugentar o ócio, pois, como diz o texto sagrado (*Eclí.* 33, 29): “O ócio ensinou muitos males”²⁹ O

²⁸ “*Alia autem servitia, quae sunt necessitatis et utilitatis, libentius facias quam alia, sicut est lavare pannos, paropsides, tunicas et pedes informorum et aliorum et capita, cum oportebit, et similia. Cum fueris cum fratribus pro aliquo servitio faciendo, cave, ne loquaris ibidem, nisi forte interrogatus [...]. Infirmos vero debes frequenter et sollicite visitare, saltem bis vel ter in die cum exhibitione servitii, si oportet, sicut in Regula continetur quod’ fratres debent eis servire sicut vellent sibi servi’*” (RN, p. 484).

²⁹ *Ibid.*

cuidado com os anciãos, os estranhos e os doentes deve ocupar boa parte do tempo, e o restante deste serve para retirar-se à cela a fim de rezar e ler. Na *Epistola*, voltando ao tema, insiste dizendo que o frade deve fugir da acedia e da tristeza. [“Acedia” é palavra incorporada à Teologia Moral não tendo uma definição precisa. Ela indica indolência, preguiça e mesmo aversão para operar o bem.] Diz Boaventura: “Afastando com sumo esforço toda a frigidez da acedia e da tristeza, vive sempre tranquilo e sereno, tanto no interior como no exterior”.³⁰

Isso tudo deve levar a um modo honesto de viver. Para tanto, diz ele, deve-se, primeiramente, rezar a Deus. Depois, seguem-se diversos conselhos. “Procura evitar sempre as palavras ociosas e não honestas, e não as profiras e nem ouças quem as profere [...] Cuida das brincadeiras com as mãos, principalmente com os jovens; evita as reuniões dos ociosos e dos jogadores, bem como as lisonjas dos bajuladores e recusa os presentes. [...] Nunca fales com alguém a não ser palavras premeditadas, ordenadas, úteis e honestas. Evita sempre as duplicidades e simulações no falar [...] Quando alguém te ofender, não lhe respondas. [...] Quando andas pela casa, ou fora, tenhas sempre um caminhar manso, as mãos contidas, os olhos abaixados, estáveis e não divagantes. [...] E quando vires os frades falando de algo, que não de Deus ou da Divina Escritura, afasta-te de imediato, principalmente se cochicham sobre algo, ou falam de guerras”.³¹

³⁰ “[...] a te ipso summo studio depellens, interius exteriusque serenus semper et tranquillus existas” (EM, p. 495).

³¹ “Deinde stude semper omnia verba otiosa et inbonesta vitare, ut ea non proferas nec audias proferentes [...] Cave ludum manibus, maxime cum iuvenibus, devita otiosorum et ludentium conventicula, et adulatorum blandimenta deride et dona contemne. [...] Colloquia susurronum et murmuratorum, bilinguium et detractorum semper abhorre. [...] Nunquam loquaris com aliquo nisi verbum praemeditatum, ordinatum, utile et honestum [...] Et quodcumque aliquis te offenderit, non respondeas ei [...]. Item, quando vadis per domum vel extra, semper habeas gressum

Precioso é também o silêncio. As ordens religiosas previam horários durante os quais ele deveria ser observado, como, por exemplo, desde a oração da noite (o *Completório*) até após a recitação da *Tertia* (pela manhã, após a missa). Espera-se de um frade que evite as palavras ociosas, das quais se passa facilmente para as nocivas e perigosas. Falando às religiosas, diz ele que, pelo silêncio conserva-se a paz do coração e do corpo. Graças a ele, a pessoa não precisa de outro consolador, pois está meditando sobre as coisas celestes. “Se um homem vive na Alemanha, mas não fala a língua alemã, parece não ser alemão. Da mesma forma, quem vive no mundo, mas não tem a linguagem mundana, evidentemente mostra que não é do mundo”.³² Com isso ele não está pregando um silêncio sepulcral, mas uma disciplina do silêncio, pela qual a conversa se reduz ao mínimo necessário e evita, por todas as formas, exceder-se, a fim de não cair na murmuração, na mentira, na detração, na jactância na adulação, na revelação de segredos e tantos outros males.³³ Um falar onde, mais que a eloquência, brilhe o pudor, porque, no dizer de Sêneca, “Para atingires a mais alta perfeição, convém que fales brevemente, raramente, e com voz abafada”.³⁴

O noviço deve tomar precauções ao falar com os leigos, evitando o mais possível. Quando for necessário, falar então de coisas úteis e honestas, não de frivolidades inúteis.

mitem, manus continentis, oculos demissos, stabiles, non vagantes [...]. Et quando vides fratres loquentes de aliquo, non de Deo, et de divina Scriptura, statim recede, maxime si murmurant de aliquo, vel loquantur de guerriis” (RN, p. 485).

³² “*Si sit homo in Theutonia et non loquitur Theutonice, videtur quod non sit Theutonicum; sic qui est in mundo et mundana non loquitur evidenter demonstrat, se non esse de mundo*” (PV c. 4, p. 421).

³³ *Ibid.*, p. 420.

³⁴ *Ibid.* p. 421. A citação de Sêneca provém de *Epistola* 40, in fine.

Maior atenção, porém, deve ser dada ao trato com as mulheres. Ouçamos o autor: “Evita quanto puderes as mulheres, como se evitam as serpentes, e nunca fales com alguma não ser que a necessidade urgente te obrigue; e nunca olhes no rosto de alguma mulher, e se alguma falar contigo, corta-lhe imediatamente a palavra. [...] Pois, como diz Agostinho: ‘Deve-se ter uma conversa áspera, breve e rígida com as mulheres. E se são santas, nem por isso devem ser menos evitadas, pois quanto mais santas forem, tanto mais aliciam e sob o pretexto de um meigo linguajar introduz-se o veneno de uma luxúria impiíssima’. Foge, pois, das armadilhas das mulheres, porque não és mais santo que Davi, nem mais forte que Sansão, nem mais sábio que Salomão”.³⁵ Noutro texto diz ele: “Onde encontrares mulheres e jovens imberbes, debes evitar o convívio com eles, a não ser por causa de necessidade ou em caso de manifesta utilidade”.³⁶

Essa linguagem com relação às mulheres não é invenção de Boaventura. Quase toda a tradição cristã falou dessa maneira, e assim se manteve até poucos anos. É compreensível: deixar jovens frades se aproximar das mulheres, era meio caminho andado para a perda da vocação. Mas não deixa de ser lamentável que, para manter a castidade dos jovens, a mulher fosse descrita com estas cores. Seguramente, não foi assim que Jesus as tratou; como também não foi assim que são Francisco as tratou,

³⁵ “*Mulieres vero fugias, quantum potes, sicut serpentes, et nunquam loquaris cum aliqua, nisi urgens necessitas te compellat, nec unquam respicias in faciem alicuius mulieris, et si mulier tecum loquatur, verba sua citissime circumcide. [...] Ideo dicit Augustinus: ‘Asper sermo, brevis et rigidus cum mulieribus habendus est. Nec tamen quia sanctae sunt, ideo minus cavendae; quo enim sanctiores fuerint eo magis alliciunt, et sub praetextu blandi sermonis immiscet se viscus impiissimae libidinis. [...] Fuge ergo laqueos mulierum, quia non est David sanctor, nec Sansone fortior, nec sapientior Salomone’*” (RN, p. 487).

³⁶ “*Et ubicumque mulieres omnes iuvenesque imberbes praeter necessitatis vel manifestae utilitatis causam devites’*” (EM, p. 494).

ele que permitiu a Jaquelina de Settesoli entrar na clausura, e que amou santa Clara com tão intenso amor.

O candidato à vida religiosa deve seguir ao pé da letra o ensinamento do Evangelho, que diz: “Não julgueis e não sereis julgados” (*Mt.* 7, 1). Quando se observa que alguém errou, é melhor, antes, olhar para si mesmo, pois é muito fácil ver os defeitos dos outros e ignorar os próprios. Em muitos casos é possível que exista uma desculpa, pois o erro pode vir da ignorância, do acaso, e até mesmo da boa intenção.

Os votos religiosos

Enfim, *last but not least*, a vida religiosa implica na observância dos três votos: obediência, pobreza e castidade. Boaventura não trata aqui do voto de castidade, talvez porque, por diversas vezes, acima, se referiu a ele.

Como nos outros temas tratados, Jesus é modelo também no caso da obediência. Ele, que era Deus, “aniquilou-se a si mesmo, fazendo-se obediente até a morte” (*Fl.* 2, 5-7). Do mesmo modo, quem abandonou o mundo, não entrou para a vida religiosa a fim de fazer a própria vontade, mas a vontade de Deus, expressa pela voz do superior.

A pobreza, não por nada, é a última a ser tratada. Ela é “o fundamento primeiro de todo o edifício espiritual”.³⁷ Essa é uma inovação franciscana, que toma o seguimento de Cristo, em primeiro lugar, como um seguimento na pobreza. Imitando a São Francisco, deve-se, pois, estar despojado de todos os bens, e quanto mais despojado se é, mas livre se é para amar a Deus e ao próximo. Faz sentido que a primeira bem-aventurança, anunciada por Cristo no Sermão da Montanha, diga: “Bem-

³⁷ “*Cum paupertas voluntaria sit totius spiritualis aedificii primum fundamentum*” (RN, p. 489).

aventurados os pobres porque deles é o reino dos céus” (Mt. 5, 3). Na pobreza se inclui o abandono de si mesmo, a aspereza da vida, a disponibilidade para com o próximo e outras virtudes.³⁸ Ser pobre não é apenas não possuir bens materiais, pois alguém pode ser despojado deles e, no entanto, viver voltado para a aquisição dos mesmos. A pobreza se radica no espírito, não na simples falta de bens. “Se a caridade é a essência da perfeição evangélica, a pobreza é o fundamento obrigatório e sublime. E a razão fundamental é de que somente ela exclui radicalmente a cupidez, que é o veneno da caridade. E assim como a raiz de todos os males é a cupidez, assim também a raiz e princípio da perfeição é a altíssima pobreza”.³⁹

Esse modo de encarar a vida cristã como vida de pobreza, será causa assumida pelos diversos pensadores franciscanos e por grupos dentro da Ordem, que desejavam manter o espírito primigênio dela, tal como proposto por São Francisco. Argumentavam os teólogos franciscanos que, quando um jovem perguntou a Jesus o que deveria fazer para alcançar a vida eterna, o mestre lhe respondeu: “*Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, dá o dinheiro aos pobres e terás um tesouro no céu*” (Mt, 19,21). Não disse ao jovem que praticasse a caridade, que orasse, que jejuasse, mas sim que desse os bens aos pobres e depois o seguisse. Cristo foi o modelo primeiro dessa pobreza: não teve casa para nascer, não tinha “onde reclinar a cabeça” (Mt 8, 20) e, ao morrer, foi despojado de suas vestes. Como diz Dante Alighieri, Maria ficou aos pés da cruz, enquanto a pobreza chorou

³⁸ Cf. EM, p. 493.

³⁹ “*Si igitur fundamentum perfectionis civitatis Dei principaliter consistit in caritate et illa potissima est perfecta quando omnis excluditur cupiditas, hanc autem cupiditatem omnino foras mittit qui omnino omnia relinquit re et voluntate, sicut radix omnium malorum est cupiditas, sic radix et principium perfectionis est altissima paupertas*” (In Lc., c. 7, n.14; VII, p. 175); cf. E. LONGPRÉ, *op. cit.*, col. 1808-1809, onde há referência a outros textos de Boaventura a respeito da pobreza.

pregada com Jesus.⁴⁰ Ela, viúva por do primeiro marido, permaneceu esquecida por 1.100 anos, até encontrar Francisco.⁴¹

A modo de conclusão

Como dissemos, nestes textos Boaventura está interessado em formar o frade e/ou a religiosa, ou, noutras palavras, ele está interessado em levar à perfeição de vida cristã aqueles que a ela se candidatam. Nisso ele possui algo em comum com modelos do passado, como o ideal de vida da Stoa, do neoplatonismo de Plotino, ou do ascetismo dos monges budistas. Mas há entre eles uma grande diferença: para o cristão, a perfeição somente é alcançada através da graça. Por isso, sua pedagogia está sempre no umbral entre o material e o espiritual. As virtudes naturais que ele recomenda não se esgotam em si mesmas, nem na comunidade humana; elas se voltam sempre para o que as transcende, isto é, para o fim último do homem, que é a contemplação da divindade face a face.

Nisso, porém, nada existe que se possa classificar como elitismo, ou algo semelhante. Embora Boaventura se volte especificamente àqueles que desejam seguir pelo caminho da vida religiosa, tomando a essa como uma via de perfeição, ele se dirige a todos os que querem seguir a Jesus mais de perto, sejam nobres ou plebeus, ricos ou pobres, doutos ou ignorantes. A fonte que o alimenta é o Evangelho, anúncio da boa nova, o ensinamento de Jesus; e o modelo que o inspira é a pessoa de Francisco de Assis.

⁴⁰ “[...] *dove Maria rimase giuso / Ella con Cristo pianse in su la Croce*” (DANTE. *Paradiso*, XI 70-71).

⁴¹ “*Questa [a pobreza], privata del primo marito, / millect’anni e più dispetta e scura / fino a costui stete senza invito*” (*Ibid.*, 64-66).

VI

Boaventura e Duns Scotus: variações no pensamento franciscano sobre a natureza

Aristóteles escreveu que ‘o ser pode ser dito de muitos modos’. Pode-se dizer o mesmo de ‘natureza’, visto que ela também pode ser dita de muitos modos. Se examinarmos os textos dos pensadores medievais, constatamos que isso se aplica a cada um deles, pois na confluência de tradições em que se encontravam, a palavra ‘natureza’ é polissêmica, equivalendo geralmente ao grego *physis* (nisso ela diverge de *lógos*, também tão rica em significados, mas que não se deixa traduzir por apenas uma palavra latina).

É um empreendimento arriscado, portanto, analisar em quantos sentidos um autor empregou a palavra

‘natureza’. Imagine-se, então, o que significa cotejar dois pensadores a esse respeito. E, no caso presente, são pensadores de uma mesma escola, os quais, entretanto, nem sempre concordam entre si. Delimitando o presente trabalho, examino, em uma primeira parte, o que foi a chamada Escola Franciscana; a seguir, apresento alguns significados da palavra ‘natureza’ em Boaventura, atendome especificamente ao uso dela na Teologia e na Filosofia Prática; enfim, e procurando cotejar com Boaventura, trato do uso dela nos textos de Duns Scotus referentes à Teologia e à Filosofia Prática.

1. A ESCOLA FRANCISCANA

No estudo da filosofia medieval, deparamo-nos com a expressão: *Escola franciscana*¹. À primeira vista, sabemos do que se trata, mas, se refletirmos, veremos que há certa dificuldade em dizer o que ela é. Se, por exemplo, olharmos para a chamada *Escola dominicana* sabemos o que ela é, pois Tomás de Aquino foi declarado doutor oficial de sua Ordem em vários capítulos gerais da mesma. Assim, a ordem dos pregadores possuía um cânon e um autor oficial, mesmo com o perigo de obnubilar até mesmo

¹ A expressão é corrente, usada inclusive em títulos, como, entre outros: E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola franciscana*. Padova, 1950. G. BONAFEDE, *La conoscenza del singolare nella scuola franciscana del secolo XIII*, Roma, 1922. A.-M. HAMELIN, *L'école franciscaine, de ses débuts jusqu'à l'occamisme*, *Analecta medievalia Namurcensia*, 12 (1961). J. ROHMER, “La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine”, *AHDLM*, 3 (1928) 105-184. Z. VAN DE WOESTYNE, *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus*, Malines, 2 v. 1921-25. L.VEUTHEY, “L'école franciscaine et la critique philosophique moderne”, *Études franciscaines*, 18 (1936), p. 129-143, 257-266. Ainda há pouco J. A. MERINO publicou a *Historia de la Filosofía Franciscana* (Madrid, 1993), onde apresenta “el aspecto genético-histórico de maestros que piensan y crean dentro de la corriente de una misma familia, en lo que tienen de común y, como no, de contradicción” (p. XIII).

nomes como os de Alberto Magno e Mestre Eckhart, cuja originalidade passou a ser ressaltada só no decorrer do século XX.

Entre os franciscanos, ninguém desempenhou papel semelhante ao de Tomás. O capítulo geral de 1282 traçou normas gerais a serem seguidas pelos frades que lecionavam Filosofia e Teologia, mas não aclamou ninguém como doutor oficial da ordem. Poderia alguém dizer que Boaventura é o Doutor Oficial da Ordem? Embora conhecedores do pensamento medieval, como E. Gilson² e F. van Steenberghen³ reconheçam o significado e a importância desse autor, o primeiro dos medievais a elaborar um sistema filosófico pessoal acabado, constata-se que, entre os frades menores, no decorrer do tempo, houve uma sensível evolução teórica em temas fundamentais, tanto filosóficos como teológicos, e outros nomes acabaram por obnubilar o do antigo geral da ordem. Olivi, Duns Scotus e Ockham foram mais “filósofos” – e também mais “teólogos” – que Boaventura.

Por outro lado, contudo, percebe-se que sob as aparências de diversidade perpassa um filão de ideias, de temas, de soluções, de modos de trabalhar e, acima de tudo, um modo típico de ser e de pensar, que constituem um patrimônio comum de todos eles. De fato, a *Escola Franciscana* só se deixa compreender se a situarmos na “comunidade franciscana”. Os frades que a ela pertenceram viveram em casas da ordem, onde a tradição filosófico-teológica e, mais ainda, a tradição religiosa – o modo franciscano de viver e pensar a vida – lhes eram transmitidas. Eles se sabiam filhos espirituais de Francisco de Assis, sabiam que seus projetos acadêmicos se

² E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924.

³ F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Vrin, 1966. O texto vem citado pela edição alemã: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München/Paderborn/Wien, 1977, p. 186-253.

iluminavam pelo projeto de vida a que se propunham. Esse espírito franciscano, essa liberdade concedida pela pobreza, antes de tudo, explica a naturalidade com que eles debatem entre si, a naturalidade com que os mais jovens lêem e reinterpretem os escritos de seus antecessores. Há uma democracia acadêmica entre eles: estudam-se os textos, retomam-se tradições, mas são revistas posições antigas, surgem ideias novas, palpita vida. Por vezes, as pequenas mudanças acabam por levar a modificações qualitativas, a rupturas teóricas; outras vezes, o filão se mantém quase inalterado.

É, pois, uma Escola onde, em questões acadêmicas, se constata tanto continuação quanto rupturas. Entre estas encontramos: o modo de ler Aristóteles; a teoria da iluminação divina; as provas a respeito da existência e do conhecimento que temos de Deus; a questão da eternidade do mundo; teoria do conhecimento do individual. Por outro lado, constata-se que no decorrer de um século,⁴ algumas leituras se mantiveram quase inalteradas, como a da Teologia como ciência prática, a da pluralidade das formas. Tomemos dois exemplos:

1.1. Iluminação divina e conhecimento humano

Apesar das divergências entre os propugnadores da teoria da iluminação, pode-se resumi-la como sendo a defesa de um concurso especial de Deus, sob a forma de certa luz, que manifesta a verdade e estabelece o espírito na certeza.⁵ A

⁴ Tomo Boaventura como *terminus a quo*, não por ser ele o primeiro, mas por ser o mais importante nome da ‘primeira’ Escola franciscana. Sob o aspecto meramente cronológico, o primado caberia a Alexandre de Hales, Roberto Grosseteste e Tomás de York, os quais, aliás, não se encontram ausentes nas páginas que se seguem.

⁵ Cf. C. BÉRUBÉ, “Olivi: Critique de Bonaventure et d’Henri de Gand”. In: Id. *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand e Olivi*, Roma, 1983, p. 18-80. Sobre a teoria do conhecimento na Escola Franciscana,

teoria encontra suas primeiras elaborações na obra de Roberto Grosseteste, sendo desenvolvida por Gilberto de Tournai e retomada posteriormente, com as devidas nuances, por Boaventura e diversos outros, quase todos pertencentes à escola franciscana. A inspiração original, é evidente, possui caráter agostiniano: por si mesmo, o espírito humano não pode chegar à certeza, pois tanto o que conhece, como o que faz conhecer, como o que é conhecido são mutáveis. Portanto, somente a luz divina pode oferecer a garantia de certeza do conhecimento. Em seu pequeno texto *De veritate*, Grosseteste elabora o que C. Berubé chama de “catecismo filosófico da teoria da iluminação”, ao dizer, no núcleo central: “Como, porém, a conformidade de algo com algo pode ser percebida, a não ser que seja percebido aquele com o qual ela é conforme? Ou a retidão da coisa, como pode ser conhecida como retidão, se não existe em si a retidão, a não ser em sua regra que é reta em si mesma, e segundo a qual a própria coisa é retificada? Tal regra nada mais é que a razão eterna da coisa na mente divina. Ou como se pode conhecer que a coisa é assim como deve ser, a não ser que se veja a razão segundo a qual assim deve ser?”⁶

Boaventura recebeu de seus antecessores esta teoria e a reelaborou. Conhecedor de teoria do conhecimento de Aristóteles delimitou o alcance desta, pois sem a influência da razão eterna, enquanto *ratio regulans et motiva*, não pode

cf. P. SPETTMANN, *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschule von Boaventura bis Scotus*, Paderborn, 1925.

⁶ “*Quomodo enim conspici posset conformitas alicuius ad aliquid, nisi conspecto etiam illo cui est conforme? Aut rectitudo rei, quomodo cognoscitur quia rectitudo est, cum non sit secundum se rectitudo nisi in regula sua, quae secundum se recta est, et secundum quam ipsa res est rectificata? Quae regula non aliud est quam ratio rei aeterna in mente divina. Aut qualiter cognoscetur quod res est ut esse debet, nisi videatur ratio secundum quam sic esse debet? [...]*” (*De veritate*. In: L. BAUR [ed.], *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln* [BGPTMA] Münster, 1912, p. 137. Esta obra, sem as notas, é encontrável na rede: <http://www.grosseteste.com/images/Baur.jpg>).

haver a certeza plena do conhecimento.⁷ Tal influência não se encontra a nível consciente, mas é percebida pela inteligência ao termo de uma análise reflexiva, quando então compreende que, sem a iluminação divina, não é possível explicar o conhecimento certo que o homem forma de si, do mundo e de Deus. Há, pois, uma ação direta de Deus sobre o intelecto humano, mas tal ação não é percebida, a não ser por um processo reflexivo. Não se trata, pois, do auxílio geral de Deus a todo o ser criado, nem da graça da visão beatífica, mas de algo intermediário, não percebido de imediato, mas sem o qual nenhuma certeza é possível.

O principal herdeiro de Boaventura, na questão da iluminação divina e do objeto primeiro do conhecimento humano, foi o padre secular Henrique de Gand. Ele observa que o homem pode chegar ao conhecimento da verdade (ou melhor, do verdadeiro) por sua própria inteligência, mas não pode chegar ao conhecimento da verdade em si (*a veritas sincera*), o que só acontece por uma iluminação divina, que não é objeto, mas causa do conhecimento. Distinguindo, então, entre o conhecimento em sentido amplo, baseado na conformidade entre o intelecto e a espécie (imagem) criada, e o conhecimento em sentido estrito, aceita para aquele as formulações correntes da filosofia aristotélica, mas exige para este que exista o conhecimento da relação entre a coisa e seu exemplar eterno, pois só assim, pensa ele, pode haver estabilidade, infalibilidade e clareza. Com isso, porém, acaba colocando como modelo de certeza aquele proposto pelos acadêmicos, que inclui como condição não apenas o conhecimento livre de dúvida e de erro, mas também, e

⁷ “[...] *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed com ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae*” (BOAVENTURA. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, 4, V, p. 23. Boaventura é citado pela *Opera Omnia*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1881-1901, 10 vol.).

acima de tudo, a exigência de que aquele que conhece tenha provas, graças às quais seja capaz de distinguir, sem sombra de dúvida, entre a verdade e a aparência de verdade. Além disso, colocando como correlatos e quase que sinônimos os conceitos de *ens simpliciter* de Avicena (pelo qual se afirma que nas noções universais de ente, de uno, de bom, etc. o homem pode perceber o ente simplesmente) e o conceito agostiniano de *ens simpliciter et subsistens* (segundo o qual a referência aos conceitos universalíssimos implica uma referência a Deus, o ente de todos os entes, o bem simplesmente de todo o bem), acaba por afirmar que Deus, embora seja o último conhecido na ordem racional, é contudo o primeiro conhecido por um conhecimento natural que foge à nossa consciência, mas que se encontra claramente ensinado por Agostinho.⁸

Coube ao franciscano provençal, Pedro João Olivi, empreender a crítica às posições de Henrique de Gand.⁹ Observa ele que é inútil tentar elaborar uma prova sobre a existência de Deus, se Deus é visto imediatamente ou se é a causa de todo o conhecimento. Assim, não é possível aceitar os argumentos agostinianos da existência de Deus pela iluminação e pela identificação da verdade com Deus. Os limites de nosso conhecimento, para Olivi, são bem

⁸ Cf. C. BERUBÉ, *op. cit.*, p. 41-54.

⁹ É longa e radical a argumentação de Olivi, da qual, tomamos as seguintes partes: “*Circa autem modum informandi est attendendum quod veritas et ratio increta non ponatur taliter se habere ad intellectum nostrum, ex quo sequatur quod vere informet ipsum et ponat eum in aliquot actu essendi formalit?*” (PEDRO DE JOÃO OLIVI. *De Deo cognoscendo, Quaestiones in II librum Sententiarum* (ed. B. JANSEN), Quaracchi, 3. vol., 1926, p. 505-506). “*Quantum autem ad modum repraesentandi est praecavendum quod non ponantur repraesentare nobis intelligibilia per modum obiecti prius inspecti et cogniti, sicut facit species quae est in memoria...*” (*ibid.*, p. 507). “*Cavendum est etiam a nobis quod non ponantur repraesentare distincte et in speciali, quia tunc sine speciebus creatis a rebus abstractis posset homo ab initio et absque doctrina intelligere omnia quae per doctrinam vel per inquisitionem possumus scire*” (*ibid.*, p. 507-508).

mais modestos: nós não possuímos certeza semelhante à de alguém que pudesse ver as coisas à luz divina, mas somos capazes de, pelas evidências desenvolvidas a partir dos primeiros princípios, obter aquela certeza que os objetos oferecem enquanto estão em nossa mente, e não na mutabilidade extramental. Com isto está praticamente concluída a crítica à teoria da iluminação. Olivi mostra como esta teoria, para salvar a importância divina na certeza do conhecimento humano, acaba por sacrificar a transcendência de Deus.

Na mesma linha de seu confrade provençal, e retomando-lhe as conclusões, Scotus afirma que o apelo à iluminação divina, a fim de fundamentar a certeza do conhecimento humano, acaba caindo no vazio, pois a conformidade com o exemplar incriado só pode ser conhecida se o próprio exemplar for conhecido¹⁰, mas então o exemplar eterno, para poder ser causa do conhecimento, deveria também ser conhecido¹¹. Se, porém, segundo Henrique, não se conhece o exemplar divino, então, conclui Scotus, também não se tem conhecimento da *veritas sincera* e, assim, os argumentos de Henrique não concluem com Agostinho, nem com a verdadeira razão, mas com o ceticismo dos acadêmicos.¹²

¹⁰ “[...] *Aut, alio modo, intelligit per veritatem conformitatem ad exemplar: et si creatum, patet propositum; si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illum non potest intelligi nisi in illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo. Ergo falsum est quod ponitur exemplar aeternum esse rationem cognoscendi et non cognitum*” (DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 258; III, p. 157).

¹¹ Sobre a crítica de Scotus a Henrique de Gand, cf. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens*, Münster, 2. ed. 1979, p. 193-217.

¹² “[...] *istae rationes [Henrici] non sunt rationes fundamentales alicuius opinionis verae, nec secundum intentionem Augustini, sed sunt pro opinionem academicorum.*” (DUNS SCOTUS, *loc. cit.*, n. 218, III, p. 132). Observe-se que Scotus, na trilha de Olivi, evita a crítica aberta à “autoridade” de Agostinho, de quem procura explicar a *intentionem*, visto que as palavras concordam com as de Henrique.

Quando Ockham redigiu sua obra, a teoria da iluminação divina já saíra totalmente de cena. A crítica de Olivi e Scotus fora arrasadora, dispensando-o de arrolar novamente argumentos, ou de perguntar-se a respeito dela.

1.2. A Teologia como ciência prática

È comum a toda a Escola Franciscana a afirmação de que a Teologia é uma ciência prática. Entende-se aqui “Teologia” não como a ciência filosófica que trata da divindade, tal como já faziam os gregos, mas como a perquirição racional a respeito da doutrina revelada, que assim se torna objeto de estudo por parte do homem.

Considerar a Teologia como ciência prática, mais que como ciência teórica, faz parte do legado agostiniano, que perpassa o pensamento franciscano. Não se trata de uma mera opção acadêmica, mas de uma tomada de posição coerente com toda uma visão franciscana de mundo, para a qual a Teologia é vista como uma ciência destinada a levar o homem à doçura da união da alma com Deus através do amor. Para os franciscanos, a Teologia é concebida como uma disciplina sapiencial, ordenada ao aperfeiçoamento do homem em sua relação para com Deus e, por isso, ela é, acima de tudo, uma ciência prática.¹³

Já em Alexandre de Hales se encontra a compreensão da Teologia como sabedoria, por se tratar do mais sublime de todos os saberes, aquele que move a afeição à bondade, ao qual cabe o nome de sabedoria, relacionando esta palavra com sabor.¹⁴

¹³ Cf. L. AMORÓS, “La teología como ciencia practica en la Escuela Franciscana en los tiempos que preceden a Escoto”, *AHDLMA* 9 (1934), p. 261-303. Este trabalho, que conserva sua atualidade, vem acompanhado pela tradução de parte de diversos textos franciscanos referentes ao tema, alguns dos quais permanecem inéditos ainda hoje.

¹⁴ “[...] *haec scientia [theologica] primo generat fidem, et postea, mundato corde per fidem operantem per dilectionem, generat intellectum. Unde haec est differentia istius*

Percebendo a dificuldade de classificar a Teologia com ciência simplesmente prática, pois como tais se qualificavam também as ciências operativas humanas, Boaventura procura um meio-termo entre ciência contemplativa e ativa, chamando a Teologia de ‘ciência afetiva’ e, enquanto tal, de sabedoria¹⁵. João Peckham concorda com seu mestre, e o mesmo o faz Mateus de Acquasparta, que insiste no fato de que o objeto da Teologia não é só o verdadeiro, enquanto cognoscível, mas também e principalmente enquanto amável e deleitável.¹⁶

Esse caráter prático da Teologia é ressaltado por todos os franciscanos, embora o nome de ‘sabedoria’ nem sempre seja usado, como é o caso em Ricardo de Mediavilla,¹⁷ em Pedro de Trabibus, reportando-se a Pedro de João Olivi (cujo *Comentário ao Primeiro Livro das Sentenças* foi perdido),¹⁸ e em Gonçalo de Espanha, mestre de Duns Scotus, que aceita que se chame a Teologia de ‘afetiva’. Além disso, este confere a ela o caráter exclusivamente

doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere; in aliis vero, ipsum intelligere introducit ipsum credere» (ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica* I. Tractatus introductorius, c. 1; Coll. S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924-1954; vol.I, q.3, p. 13).

¹⁵ Depois de observar que o intelecto é, em si, especulativo, mas, quando se volta para a ação, é prático, o Doutor Seráfico propõe um meio-termo: “*Si autem medio modo consideretur, ut natus est extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque: et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum*” (BOAVENTURA, *In I Sent.*, Proemium, q. 3; *Opera Omnia* I, p. 13).

¹⁶ MATEUS DE ACQUASPARTA, apud L. AMORÓS, *op. cit.*, p. 285. Para Peckham, cf. *ibid.* p. 283. Também Gualtério de Bruges, Ricardo de Mediavilla, Pedro de Trabibus e Guilherme de Ware são citados pela publicação de L. Amorós.

¹⁷ RICARDO DE MEDIAVILLA, apud L. AMORÓS, *op. cit.*, p. 287 e 286.

¹⁸ PEDRO DE TRABIBUS, apud L. AMORÓS, *op. cit.*, p. 289-290.

prático, considerando-a como a primeira entre as ciências morais.¹⁹

Na virada do século XIII para o século XIV, Duns Scotus retoma a questão. Também para ele, a Teologia é uma ciência *simpliciter practica*²⁰ e a mais importante de todas, podendo, por isso, ser chamada de sabedoria.²¹ Ele define, inicialmente, o que seja práxis, dizendo que “a práxis, à qual o conhecimento prático se estende, é um ato de outra potência, diferente do intelecto, naturalmente posterior à intelecção, apto a ser produzido em conformidade com a intelecção reta, para que seja reto”.²² E conclui dizendo que se determina se uma ciência é prática a partir do ato elicidado da vontade. A mais sublime das ciências, aquela que é ‘sabedoria’ – também no sentido aristotélico – é uma ciência prática, não uma especulativa. Isto posto, pode ele então concluir que a Teologia, enquanto ciência das verdades necessárias, é uma ciência prática, pois o objeto da Teologia é o fim último e, no intelecto criado, os princípios assumidos pelo fim último são princípios práticos.²³

¹⁹ GONÇALO DE ESPANHA, apud L. AMORÓS, *op. cit.*, p. 80, 82,83 e 85.

²⁰ DUNS SCOTUS “*Dicendum est quod theologia est habitus simpliciter practicus*” (*Lectura I*, Prol., p. 4, q. 1-2, n. 164; XVI, p. 54. Cf. *Ord. I*, Prol., p. 5, q. 1-2, n.223 e 265-266; I, p.153 e 179-180).

²¹ DUNS SCOTUS, *Ord. I*, Prol., p. 4, n. 212; I, p. 145-146. Scotus fala de ciência prática, mas, embora Aristóteles não esteja ausente de seu campo de vista, ele se encontra envolvido pelo pensamento agostiniano e debate com Henrique de Gand. Poucas décadas depois, Ockham também cita expressamente Aristóteles, mas a diferença é grande: o mundo agostiniano de seu confrade havia cedido lugar ao mundo peripatético (Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in lib. Primum Sententiarum*, Prooem. q. VIII; *OTb I*, p. 222-223; Guilherme de Ockham é citado pela edição *Gullelmi de Ockham. Opera Theologica et Philosophica*. Franciscan Institut, Saint Bonaventure 1967-1988).

²² “*Dico igitur quod praxis ad quam cognitio practica extendetur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut si rectus*” (*ibid.* .p. 5, n. 228; I, 155).

²³ “[...] *cum actus voluntatis elicitus sit verissime praxis, etiam si non concomitetur*

Na mesma linha se mantém Pedro Auréolo, que viveu pouco depois de Scotus. Guilherme de Ockham é o que mais se separa de seus confrades. Em primeiro lugar, discorda da definição de práxis de Scotus. Após mostrar que ‘práxis’ pode ser tomada em quatro sentidos, diz que, no caso, a toma como sendo uma operação existente em nosso poder e, por isso, podendo ser obra de virtude ou de vício²⁴. A seguir, coloca a distinção entre a ciência especulativa e a prática a partir dos fins ou do fim; não a partir da forma, e sim a partir dos objetos.²⁵ Enfim, tem presente o que dissera na *Exposição à Física*, isto é, que a ciência possui unidade de coleção, o que significa dizer que ela se constitui por um conjunto de hábitos diferentes de ciência.²⁶ Do mesmo modo, a Teologia não é uma ciência única ou conhecimento único (*noticia*),²⁷ mas possui vários

aliquis actus imperatus [...], et extentio cognitionis practicae consistat in conformitate ad praxim et prioritate aptitudinali, [...] sequitur quod illa est practica cognitio quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa; sed tota theologia necessaria intellectui creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior eo [...]. Cum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones sunt practica” (DUNS SCOTUS. *loc. cit.*, n. 314; I, p. 207-208).

²⁴ “*Tertio modo accipitur praxis strictius. Et praxis isto modo dicta idem est quod operatio existens in nostra potestate. Hoc patet quia omnis operatio existens in nostra potestate est opus virtutis vel vitii, quia omnis talis operatio potest esse virtuosa vel vitiosa”* (GUILHERME DE OCKHAM, *Scriptum in lib. Primum Sententiarum*, Prooem. q. X; OTh I, p. 288-289).

²⁵ *Ibid.*, q. XI, p. 321).

²⁶ *Ibid.*, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, OPh IV, p. 6-7.

²⁷ [...] *theologia non est una noticia vel scientia, sed habet vel continet plures notitias realiter distinctas quarum aliquae sunt practicae simpliciter et aliquae speculativae. Hoc declaratur: quia omnis noticia quae non habet pro obiecto ipsam praxim, nec aliquid operatum per praxim, est speculativa. [...] Sed aliquae notitiae theologiae sunt tales, sicut iste sunt speculativae ‘Deus creat mundum’, ‘Deus est trinum’, ‘Pater generat’ et huiusmodi, de quibus non potest esse nisi noticia speculativa; et aliquae veritates sunt practicae sicut ‘Deus est diligendus ex toto corde’ etc., ‘sabbatum est sanctificandum’, ‘orandum est pro loco et tempore’ et huiusmodi”*

hábitos de conhecimento, dos quais alguns são puramente práticos e alguns especulativos.

2. A NOÇÃO DE NATUREZA EM BOAVENTURA

Imitando Aristóteles, para quem “o ser é dito de vários modos”, Boaventura poderia dizer que a natureza é dita de vários modos.²⁸ De fato, se tomarmos seus textos, constatamos que ele – e os demais escolásticos fazem o mesmo – toma essa palavra em diversos sentidos, sendo necessário levar sempre em consideração o contexto em que ela é usada.

Boaventura se encontra no início de uma nova era, na qual a tradição cristã, fortemente marcada pelo platonismo e neoplatonismo, principalmente através de Agostinho, vai se defrontar com a leitura aristotélica e árabe-judaica de ‘natureza’. Além disso, convém recordar, antes de prosseguirmos nesta análise, que uma definição de natureza vinha no bojo de uma manifestação dogmática do Concílio de Calcedônia: aquela que afirmava que em Deus há uma única natureza, participada por três pessoas, e em

(Id., *Scriptum in lib. Primum Sententiarum*, Prooem. q. XII, p. 337-338).

²⁸ A respeito da noção de natureza, em Boaventura, cf. J. RATZINGER, “Der Wortgebrauch von ‘natura’ und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura”. In: P. WILPERT, (ed.). *Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. (Miscellanea Mediaevalia 2). Berlin, De Gruyter, 1963, p. 483-498. F. RIVERA VENTOSA, “Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en San Buenaventura”. In: AA. VV. *La Filosofía della natura nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 1966, p. 447-454. J.-G. BOUGEROL, “Nature”. In: ID. (org.), *Lexique Saint Bonaventure*, Paris Editions Franciscaines, 1969, p. 101. J. F. QUINN, “St. Bonaventure’s Fundamental Conception of Natural Law”. In: J.-G. BOUGEROL (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*. vol. III, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1973, p. 571-598. A. DI MAIO, “Natura”. In: E. CAROLI, (org.) *Dizionario Bonaventuriano*, Padova, Editrici Franciscane, 2008, p. 559-569 (Nesse verbete encontram-se descritas as diversas concepções que a palavra ‘natureza’ possui em Boaventura).

Cristo há uma só pessoa, que possui duas naturezas, a divina e a humana.²⁹

2.1. Dupla fonte do conceito bonaventureano de natureza

Quando se examinam os textos teológicos de Boaventura, constata-se que em alguns ele relaciona ‘natureza’ com essência, como é o caso dos tratados sobre a Trindade e a Encarnação, enquanto em outros, como os tratados sobre a Eucaristia e a Criação, ‘natureza’ é entendida como posta sob a vontade divina.³⁰

Assim, ao tratar do mistério da Encarnação, diz ele: “Nisso consiste a diferença entre essência e natureza, pois a essência indica a forma da coisa com certa abstração, a natureza, porém, a indica como ente em movimento e matéria, como princípio das operações naturais. E por isso

²⁹ Embora Boaventura fale, geralmente, de duas naturezas em Cristo, tal como o concílio de Calcedônia, contudo, por vezes se refere a ‘uma natureza e três pessoas’ em Deus e ‘uma pessoa e três naturezas’ em Cristo. Este possui a natureza divina a corporal e a espiritual: “Assim como no Deus eterno existe a trindade de pessoas com a unidade de essência, do mesmo modo, no Deus humanado, há três naturezas com a unidade de pessoa” (*Sicut in Deo aeterno est trinitas personarum cum unitate essentiae, ita in Deo humanato sunt tres naturae cum unitate personae*) (*Coll. in Hexaëm* 8, n. 9, V, p. 370). Como observa A. DI MAIO (*op. cit.*, p. 566), Calcedônia trata da natureza humana de Cristo, falando em uma só natureza humana. Mas os padres do concílio sabiam muito bem que esta natureza é, na realidade, composta por duas: pelas naturezas corporal e espiritual. Boaventura, com seu pendor para trabalhar com tríades, prefere, por vezes, ressaltar, em Cristo, as naturezas divina, corporal e espiritual. E não deixa de ser interessante sua tripartição, pois o Cristo morto, quando teve a alma separada do corpo, não era propriamente um homem, porque naquele corpo se encontravam a natureza divina e a corporal, mas não a espiritual (a alma).

³⁰ Valho-me neste tópico, principalmente do texto de F. RIVERA VENTOSA, “Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en San Buenaventura”, acima citado.

os doutores católicos preferiram valer-se mais da fórmula ‘Deus assumiu a natureza humana’, do que da outra “Deus assumiu a essência humana”, embora ambas sejam verdadeiras”.³¹ Por esses textos e por muitos outros desses dois tratados, vê-se que para ele a natureza se encontra na ordem das essências.

Quando, porém, se tomam os textos sobre a Eucaristia e a Criação, muda-se o enfoque, e a natureza é vista como algo que depende da vontade divina. Assim, por exemplo, ao se perguntar se Deus, no ato de criar, já criou anjos maus, responde que “tudo aquilo que o Criador conferiu a qualquer criatura na sua criação, é-lhe natural”.³² Essa afirmação se repete, quase com as mesmas palavras,

³¹ “*In hoc enim differt essentia a natura, quia essentia nominat rei formam in quadam abstractione, natura autem eam nominat entem in motu et materia ut naturalium operationum principium. Et ideo doctores catholici magis isto verbo uti voluerunt: Deus assumpsit naturam humanam, quam hoc: Deus assumpsit humanam essentiam, quamvis utraque vera sint*” (In III Sent. d. V, a. 2, q. 1; ad. 5; III, p. 131). Vale a pena ler todo esse artigo, que se intitula *Utrum est concedendum sit naturam humanam assumtam esse a Deo*. Com bem observa F. RIVERA VENTOSA, (*op. cit.* p. 448), neste texto Boaventura está antecipando o que os se tornará clássico nos manuais de Teologia: “*Natura est ipsa essentia, prout est principium operationis*” (A natureza é a própria essência, enquanto é princípio de operação). Nas questões sobre a Trindade repete o mesmo: “Deve-se saber que, como diz Boécio, ‘natureza é a diferença específica que informa qualquer coisa, já a pessoa e a substância indivídua de natureza racional’, ou, como diz Ricardo, ‘é a existência incomunicável’. A diferença se encontra, pois, no fato de que a natureza indica a própria forma pela qual cada um é aquilo que é, enquanto pessoa se refere ao supósito indivíduo ou incomunicável” (*Sciendum est quod, ut dicit Boethius ‘naturam est unamquamque rem informans specifica differentia, persona vero est rationalis naturae individua substantia’, sive, ut dicit Richardus, ‘incommunicabilis existentia’. Haec est ergo differentia, quod natura dicit ipsam formam qua unumquodque est id quod est; persona vero dicit suppositum individuum sive incommunicabile*) (*De myst. Trinitatis*, q. 2, a. 2, V, p. 65).

³² “[...] *omne quod Deus indidit unicuique rei a sua conditione, est ei naturale*” (II Sent. d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3; II, p. 113).

ao tratar da criação do firmamento, quando pergunta se é possível que haja água acima do firmamento, conforme diz o texto do *Gênesis*. A resposta de Boaventura é que pode haver água acima do firmamento, se Deus assim o quis, e que esta água não é atingida pela lei que determina o local dos elementos no mundo.³³ No mesmo tema da criação, ele apresenta uma dúvida quando trata da criação do sol, pois relato bíblico falava que, no dia anterior, fora criada a luz. Diz o autor que daquela primeira luz foi criado o sol, e que nisto não houve violência, não houve dois corpos ocupando o mesmo lugar, pois, “cada criatura recebia aquele lugar que o Senhor lhe conferia por natureza”.³⁴

Vê-se, pois que Boaventura está fazendo uma distinção entre essência e natureza. É da essência da água procurar, entre os demais elementos, aquele lugar que seu peso requer, mas Deus pode fazer que, por natureza, ela fique em outro lugar. Do mesmo modo, da luz foi criado o sol e não há violência entre eles, que não passam a ocupar o mesmo lugar. Essa distinção fica ainda mais clara quando, no tratado sobre a Eucaristia, apresenta uma objeção de todo fiel à tradição aristotélica: como é possível que, na transubstanciação, os acidentes do pão e do vinho fiquem por assim dizer levitando, sem terem um sujeito, a substância, que os sustente? Sua resposta reza assim: “Compete à natureza de qualquer coisa obedecer ao Criador e aquilo que o Criador mandar é conveniente à sua natureza, pois, se antes não é conveniente, depois se torna conveniente”.³⁵ A natureza deixa, pois, de ser identificada

³³ *II Sent.* d. 14, p. 1, a 1. q. 1; II, p. 335-338.

³⁴ “[...] *unaquaeque creatur eum locum accipiebat quem sibi Dominus per naturam deputabat*” (*ibid.* d. 13, dub. II; II, p. 331).

³⁵ “*competit naturae uniuscuiusque rei obedire Creatori, et illud est conveniens suae naturae, quod Creatorem jusserit, quod, si prius non sit veniens, postea fit conveniens*” (IV *Sent.* d. 12, p. 1, q. 3, ad 3; IV, p. 273).

com a essência, para ser tomada como um dos modos em que a essência pode se realizar”.³⁶

Se compararmos essas duas diferentes concepções de natureza, constatamos que nelas se fundem duas tradições, a aristotélica (e pagã) e a agostiniana (e cristã) e Boaventura o faz com maestria.

Aristóteles, como se sabe, possui um texto importante sobre a natureza no livro V da *Metafísica*,³⁷ no qual uma passagem é fundamental, pois resume seu pensamento: “Pelo que foi exposto, portanto, a natureza primeira e propriamente dita é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas, enquanto tais”.³⁸ Aristóteles, a nível metafísico, chama, pois, a natureza de substância (*οὐσία*), que no caso equivale a ‘essência’. Esta concepção ele a transfere para a ordem da natureza, e com isso acaba criando uma ordem de necessidade, a qual só pode ser violada pelo acaso. Para ele, existe, pois, um *ordo absolutus*, que é o das essências, e um *ordo naturae*, que também é imutável. Aqui, pois, não se abre espaço algum para uma leitura cristã da providência.

O contraponto ao filósofo grego se encontra em Agostinho. A inspiração bíblica mostra que as leis da natureza são leis impostas do exterior, por Deus, para que as coisas sejam assim como são, e que nada tem a ver com uma determinação interna dos seres, que os leve a serem o que são. E nisso o bispo de Hipona se aproxima de Platão, para quem o ordenamento do mundo aconteceu segundo a vontade do Demiurgo. Diz ele, por exemplo, no *De civitate Dei*: “Dizemos, é certo, serem contra a natureza todos os portentos, mas na realidade não são. Como iriam ser contrários à natureza os efeitos produzidos pela vontade de

³⁶ F. RIVERA VENTOSA, *op. cit.*, p. 449.

³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, c. 4, 414b 16 – 415a 19.

³⁸ “*Ex dictis igitur prima natura et proprie dicta est substantia, quae principium motus habentium in se inquantum ea*” (*Metafísica* V, c. 4, 415a 13-15).

Deus, se é vontade de tal criador a natureza de cada coisa criada? O portentoso não é, pois, contrário à natureza, mas contrário a nosso conhecimento da natureza”.³⁹

Ante essas duas visões de natureza, Boaventura toma um caminho que não recusa de todo a primeira e que complementa a segunda. Ele concorda com Aristóteles em dizer que existe um *ordo naturae necessarius*, que se refere às essências. Em segundo lugar, porém, a inspiração agostiniana o leva a colocar um *ordo hypothetice necessarius*, uma ordem hipoteticamente necessária, que é a ordem da natureza, tal como a conhecemos e que sempre acontece do mesmo modo a não ser que Deus, em sua liberdade, queira que surja algo diferente. Essa ordem, que se refere às criaturas, não possui o caráter de uma ordem essencial, mas pode ser mudada por Deus.⁴⁰ Em terceiro lugar, enfim, e

³⁹ “*Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura*” (AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXI, 8.2) Noutra passagem diz ele algo semelhante ao debater contra os maniqueus: “*Quid sit autem secundum naturam, quid contra naturam, homines qui sicut vos [manichaei] errant, nosse non possunt. Dicit autem humano more contra naturam esse, quod est contra naturae usum mortalibus notum, nec nos negamus [...] id esse contra naturam dixit, quod est contra consuetudinem naturae, quam notitia humana comprehendit [...]. Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturali, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae*” (*Contra Faustum*, XXVI, 3). Cf. também *De Gen. ad litt*, 13,24.

⁴⁰ “*Ordo ad creaturam non est essentialis, et potest per divinum imperium mutari (...) [Ordo] creaturae ad creaturam quia non habet essentialem deordinationem, potest per divinum imperium ordinari, utpote cum Deus praecipit occidere hominem [...], rem alienam accipere [...] coitum Oseae cum muliere quae non erat sua uxor*” (*IV Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1; IV, p. 723). Observe-se que Boaventura está se valendo exatamente dos exemplos assumidos com relação ao Decálogo e, a seu modo, admitindo que aquilo que ele toma por lei natural, na relação entre os homens – e que os homens não podem modificar -, pode ser modificado por Deus. Este é um ponto que exigiria aprofundamento, pois pode levar a uma maior aproximação entre Boaventura e Scotus a respeito da lei natural.

nisto tanto Aristóteles como Agostinho concordam, há um *ordo contingens*, que é a ordem determinada pela liberdade humana.

2.2. Três naturezas e uma pessoa em Cristo.

Ao perguntar se a natureza humana pode ser assumida por Deus, Boaventura coloca um argumento em contrário, valendo-se da definição de Boécio. Segundo este, ‘natureza’ pode ser dita só dos corpos ou só das substâncias (sejam corpóreas ou incorpóreas), ou de todas as coisas que de alguma maneira se diz que existem. Daí poderem ser dadas quatro definições, que Boaventura citada *ipsis litteris*:⁴¹ “a) Natureza é dita daquelas coisas que, porque existem, de algum modo podem ser compreendidas pelo intelecto; b) Natureza é aquilo que pode fazer ou sofrer; c) Natureza é o princípio do movimento por si e não por acidente; d) Natureza é a diferença específica que informa toda a coisa.” Boécio explica a que se podem atribuir essas definições e porque usa tais termos. Assim, por exemplo, a) está dita de tudo o que existe tanto substâncias como acidentes, mas não é dita do que não é; e pode “ser percebido de algum modo”, pois Deus e a matéria não são apreendidos imediatamente pelo intelecto humano. b) Esta definição cabe somente às substâncias, sendo que as que possuem corpo e alma podem fazer e sofrer, mas Deus, espírito

⁴¹ a) *Natura est earum rerum quae, cum sint, intellectu capi possunt; b) Natura est quod agere vel pati potest; c) Natura est principium motus per se et non per accidens; d) Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*” (BOAVENTURA. *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1; III, p. 130). O texto de BOÉCIO encontra-se em *Contra Eutychem et Nestorium* (Tractatus theologicus V), Hamburg, Meiner, 1988, n. 1, p. 69-73. Cf., em língua portuguesa, J. SAVIAN FILHO (intr. trad. e notas), *Boécio. Escritos (Opuscula sacra)* São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 161-163. No texto boeciano ecoa a análise aristotélica do termo ‘natureza’ (Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* V, c. 4, 414b 16 – 415a 19).

puro, não pode sofrer, mas apenas fazer. Nesse sentido, natureza é sinônimo de substância. Já c) limita-se tão-somente aos corpos. E fala em “princípio do movimento por si”, referindo-se à teoria do lugar próprio de cada elemento (o fogo para as alturas, a terra para baixo), observando que a terra, quando formando madeira e possibilitando que se faça uma cama, não é por ser cama que tende a vir para baixo, mas por ser terra. Enfim d) refere-se à especificidade de cada coisa e, nesse sentido, a natureza do ouro é diferente da natureza da prata.

Na resposta a estas objeções, Boaventura afirma que Cristo assumiu verdadeiramente a natureza humana, não se podendo dizer que Deus a tenha assumido de modo abstrato, pois de nenhuma hipóstase à qual pertence a natureza criada, se pode dizer que ela seja sua essência ou natureza em abstrato (assim, Pedro não é a humanidade, mas é homem). Do mesmo modo, Deus não é a natureza humana, mas é homem. E, ao dizer que Deus assumiu a natureza humana, pode-se aceitar que todas as quatro definições boecianas convêm, a seu modo, a esta natureza, devendo-se acentuar, principalmente, a última, é lógico, porque por ela melhor se distinguem as naturezas específicas de Deus e do homem, tal como se encontram em Cristo.⁴²

⁴² Boaventura retoma este tema nas *Questões Disputadas sobre a Trindade*, onde, citando a mesma quarta definição boeciana, bem como a definição de pessoa de Boécio e de Ricardo de São Victor, conclui dizendo: “A diferença se encontra no fato de que ‘natureza’ indica a própria forma pela qual cada um é aquilo que é; já ‘pessoa’ indica o supósito indiviso ou incommunicável” (*Haec est ergo differentia, quod natura dicit ipsam formam, qua unumquodque est id quod est; persona vero dicit suppositum individuum, sive incommunicabile*) (*De myst. Trin.* q. 2, a. 2; V, p. 65).

2.3. A lei natural

A respeito da lei natural, em Boaventura, início com duas afirmações do autor: “As coisas que provêm de uma prescrição da natureza foram impressas desde o início no homem”.⁴³ “Algumas coisas são determinação da natureza simplesmente; algumas são determinações da natureza segundo o estado de natureza criada; algumas são determinações segundo o estado de natureza decaída”.⁴⁴

Boaventura não escreveu um tratado *De lege*, mas por mais de uma vez se deteve a examinar o que vem a ser a lei natural, como, por exemplo, quando trata da consciência, da sindérese e de livre-arbítrio.⁴⁵ Se tomarmos

⁴³ “*Quae sunt de dictamine naturae ab initio homini sunt impressa*” (IV Sent. d. 1, a. 1, q. 1; IV, p. 662)

⁴⁴ “[...] *quaedam sunt de dictamine naturae simpliciter; quaedam sunt de dictamine naturae secundum statum naturae institutae; quaedam secundum statum naturae lapsae*” (II Sent. d. 44, a. 2. q. 2, II, p. 1009).

⁴⁵ Observe-se que a relação entre consciência, sindérese e livre-arbítrio, em Boaventura, tem aspectos particulares. Ele deve ser lido à luz de si mesmo e de seus antecessores, como Filipe, o Chanceler e Alexandre de Hales. Para ele, a vontade (o livre-arbítrio) opta entre o bem e o mal, a consciência é a capacidade habitual que o homem possui de avaliar suas ações, e chama-se sindérese «a potência afetiva, enquanto natural é capaz do bem e tende a ele» («[...] *synderesis dicit potentiam affectivam in quantum naturalis habilis est ad bonum et ad bonum tendit*» (II Sent. d. 39, a. 2, q. 1; II, 911; cf. d. 24, p. 2, a. 1, q. 1: II, 574), ela é uma “*scintilla conscientiae*” (Ibid. d. 39, a. 2, q. 1; II, p. 908 e 910). A sindérese se encontra, pois, para ele, na vontade e não no intelecto. Cf. J.-G. BOUGEROL “Synderesis”, in *Lexique Saint Bonaventure*, p. 129. E. S. BETTONI, *Bonaventura da Bagnoregio*, Milano, Bibl. Franciscana Provinciale, 1973, p. 216-219. M. LÁZARO PULIDO, “Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: Sínderesis, superación de la dialéctica sujeto-objeto”, *Anuario Filosófico* 41/1 (2008) p. 83-99. G. PASQUALE, “Synderesis», in E. CAROLI (org.): *Dizionario Bonaventuriano* 2008, p. 789-797 (apesar da diferenças que existem entre Boaventura e os franciscanos que o seguem, G. PASQUALE (p. 795) observa que a compreensão bonaventuriana de sindérese encontra-se dentro tradição da Ordem, que vai de Alexandre de Hales a Duns Scotus e Ockham –

os dois textos acima, percebemos muito da compreensão que o autor possui do que vem a ser lei natural. No primeiro deles, encontramos a afirmação de que o que provém da natureza se encontra desde sempre impresso no homem. Esta compreensão possui uma longa história, que surge no mundo grego, se desenvolve principalmente com os estoicos, e que ecoa no texto do apóstolo Paulo, ao dizer que pelas obras divinas os pagãos podem chegar ao conhecimento de Deus e, por não o cultuarem dignamente, são dignos de condenação (*Rm* 1,18-2, 12). Eles, que não conhecem a lei escrita, como a têm os judeus, podem por uma lei interior observar as prescrições da lei: “Os pagãos, que não têm a lei [mosaica], fazendo naturalmente as coisas que são da lei, embora não tenham a lei, a si mesmos servem de lei” (*Rm*. 2, 14).

O filósofo Aristóteles e os filósofos estoicos, limitados pelos horizontes do mundo em que viviam, conheciam somente um modelo de lei natural, que desde sempre existiu e haveria de existir para sempre. O teólogo Boaventura, no segundo texto visto acima, faz distinção dentro dessa lei. Para ele, o grupo humano viveu situações distintas e, por isso, o que foi natural para um momento da história do homem pode não ser mais para o outro. Há leis da natureza, diz ele, que são válidas em todas as formas de vida, e tal é o caso da afirmação “Deus deve ser honorificado”. Outras leis foram válidas no estado de inocência (*status naturae institutae*), como a de que o homem deve se adequar ao homem. Outras, enfim, valem para o estado atual, depois que o homem pecou (*status naturae lapsae*), e serve como exemplo a relação de força entre governante e súdito, que foi introduzida como castigo do pecado e só graças a ela os homens conseguem viver em comunidade.

tradição essa que considera o *bonum* como um transcendental do ser *per inerentiam* (por inerência).

Para Boaventura, a lei natural é um conjunto de determinações voltadas para a prática e, enquanto se refere aos princípios gerais, é algo inato; mas, quando se volta para o particular é conhecida pela experiência e adquirida pela abstração, no sentido aristotélico do termo. Pelo juízo também inato da consciência, ela move a vontade humana para que aja retamente, segundo o mostra o instinto natural da sindérese.⁴⁶

Aceitando a consciência como um hábito do intelecto prático, e tendo por trás, também aqui, duas tradições divergentes, a aristotélica e a agostiniana, torna-se necessário, de início, perguntar se a consciência é um hábito inato ou adquirido.⁴⁷ Paulo e Agostinho encaminham a resposta em favor do hábito inato. De fato, observa ele, se a lei natural fosse conhecida pelo homem por aquisição, deveria então ser chamada de ‘lei adquirida’, não de ‘lei natural’. Do mesmo modo, o direito natural, que naturalmente indica o caminho à vontade, deve preceder necessariamente ao conhecimento, e isso leva à conclusão de que o direito natural é conhecido pela vontade antes de o ser pelo intelecto, e tal conhecimento é a consciência.⁴⁸ Mas, contra isso, poder-se-ia alegar a insistente afirmação aristotélica de que tudo o que está em nossa alma entra nela pelos sentidos. Ao contrário, então, do que se poderia esperar, Boaventura, em vez de tomar partido por um ou por outro, prefere dizer que é possível concordar com ambos. Tomando como exemplo a visão, observa ele que o

⁴⁶ Cf. J. F. QUINN, *op. cit.* p. 571.

⁴⁷ Esta pergunta é colocada como caput de uma questão: *Utrum conscientia sit habitus innatus aut acquisitus* (II Sent., d. 39, a. 1, q. 2; II, 901).

⁴⁸ “*Lex naturalis cognoscitur ab homine [...] aut per acquisitionem aut per natura. Si per acquisitionem, ergo non debet dici naturalis [...]. Si vero per naturam, et cognitio legis naturalis non est aliud quam conscientia, ergo, etc.*” “*Tus naturale ligat voluntatem, sed ligamen voluntatis necessario praecedit actus cognitionis [...]. Si ergo illius iuris cognitio est conscientia, patet, etc.*” (ibid.).

conhecimento de um objeto se dá sob duas condições: a presença do objeto e a luminosidade. Do mesmo modo, no conhecimento dos princípios existe no homem algo de inato, devido à luz que se encontra impressa na alma e que se chama ‘judicatório natural’; e também algo adquirido, que se dá através das espécies, que são semelhanças das coisas e que se adquirem através dos sentidos. E com isso o autor salva a constatação provinda da experiência; mas, ao mesmo tempo, que aquilo que não se conhece pela experiência imediata existe de forma inata no homem (por trás dessa afirmação se encontra, provavelmente, a doutrina agostiniana, aceita por Boaventura, dizendo que há no homem um conhecimento inato de Deus). Existe, pois, um conhecimento inato dos primeiros princípios, pelos quais o homem sabe que os pais devem ser honrados, que o próximo não deve ser lesado, mas é necessário o conhecimento pelas espécies para que saibamos o que vem a ser ‘pai’, ‘próximo’, ‘todo’, ‘parte’, etc. A consciência é, pois, o hábito diretivo de nosso julgamento a respeito do que deve ser feito. Ela se apresenta como um hábito inato com relação ao que se refere aos primeiros ditames da natureza; e como um hábito adquirido com respeito àquelas coisas que são instituídas posteriormente.⁴⁹

O homem não possui, pois, um hábito inato das espécies, ou uma forma originária do universal. Na alma há um fundamento natural dos primeiros princípios contidos na lei natural. “Contudo, no homem, a luz natural da razão, ou seu poder de julgamento é suficiente para tornar esses princípios conhecidos para ele através deles mesmos, mas, mesmo assim, ele não os pode conhecer antes que tenha obtido algum conhecimento das coisas exteriores, pois é no conhecimento dessas coisas que ele se torna consciente das ‘sementes’ de verdade moral implantadas em sua mente”.⁵⁰

⁴⁹ Cf. o longo ‘respondeo’ dessa questão (*ibid.*, p. 902-903).

⁵⁰ J. F. QUINN, *op. cit.* p. 579.

Omitindo o mais que se poderia dizer a respeito da lei natural através das análises que Boaventura faz da sindérese, do livre-arbítrio e do desejo de felicidade, e acrescentando algumas características dessa lei que não foram mencionadas, podemos descrevê-la como: a) Uma lei inata que existe em nossa mente; b) que pode variar com conforme o status do homem (enquanto criado, enquanto decaído); c) que obriga em consciência; d) da qual vamos melhor compreendendo o alcance na medida em que pela experiência vamos conhecendo a realidade; e) essa lei toma sua força da lei eterna; f) ela, de modo algum, delimita a liberdade divina (contra o necessitarismo), pois “Deus pode fazer contra o direito da natureza o que ordena em relação ao próximo, não porque faça contra [o direito], mas o faz acima dele, porque a reta razão tanto ordena algo, como também ordena em oposição a ele, que Deus deve ser obedecido”.⁵¹

Fiel a esses pressupostos, Boaventura monta uma teoria do poder, e isso aqui nos interessa pelo contraste que constataremos ao tratar desse tema em Duns Scotus. Para o doutor seráfico, a palavra ‘domínio’ serve-se muito bem para exemplificar como a lei natural deve ser considerada conforme o *status* do homem. Assim, de forma mais ampla, o homem possui domínio sobre todos os demais seres criados; na condição de natureza criada, a lei natural determinava que o mais competente, por ser mais bem dotado de razão, presidisse sobre os menos dotados; já em sentido restrito, depois do pecado, a lei manda, como pena do pecado, que haja uma autoridade coercitiva sobre os demais. Portanto, “o poder de domínio, enquanto significa poder de coagir os súditos, existe no homem somente no

⁵¹ “*Deus potest facere contra ius naturae quod ordinat ad proximum, non tamen facit contra, sed supra, quia ratio recta sic dicitur aliquid, ut tamen dicitur, in eius opposito, Deo esse obediendum*” (IV Sent. , d. 33, a. 2, q. 3; IV, p. 752).

estado de natureza decaída”.⁵² E por recair o acento em ‘castigo do pecado’, pouco importa a forma como o governante chegou ao poder, pois ele é sempre legítimo, sendo os súditos cristãos obrigados a obedecer a ele em tudo o que não seja contra a fé e contra os retos costumes instituídos.⁵³

3. A NOÇÃO DE NATUREZA EM DUNS SCOTUS

Meio século medeia entre Boaventura e Scotus. E neste período o mundo acadêmico conheceu muitas mudanças: concluiu-se a recepção do *corpus aristotelicum*, muitos textos filosóficos árabes passaram a fazer parte do patrimônio ocidental e depois de debates e acusações, houve a grande condenação das 219 teses pelo bispo de Paris, em 1277. Quando, pois, Scotus inicia sua carreira acadêmica, defronta-se com uma realidade bem diferente daquela conhecida outrora por Boaventura. Além de encontrar, dentro da própria Ordem, uma série de colegas com importante produção acadêmica, como Pedro Olivi, Ricardo de Midletown e Guilherme de Ware, terá também que se haver com Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand, bem como diversos mestres da Faculdade de Artes, que haviam polemizado com os teólogos.

Não há, pois, uma linha direta entre Boaventura e Scotus, e o gênio deste haverá de levantar problemas e aventar soluções que ficam longe das do outrora ministro geral da Ordem. Assim, por exemplo, prosseguindo no caminho pelo qual haviam enveredado alguns de seus confrades, na questão da relação espécie-indivíduo – que aqui nos interessa indiretamente - ele simplesmente afirma

⁵² “*Potestas dominandi, inquantum dicit potestatem coercendi subditos, inest homini solum secundum statum naturae lapsae*” (II Sent. d. 44, a. 2, q. 2 ; II, p. 1008).

⁵³ II Sent. d. 44, a. 3, q. 1; II, p. 1009-1012.

o oposto da tradição aristotélica, dizendo: “A respeito da intenção natural digo que a intenção da natureza se realiza na espécie [...] como em algo que é mais perfeito que o gênero, e se realiza no indivíduo, como em entidade mais perfeita e mais real que a espécie”.⁵⁴

Falar em Scotus e em natureza traz logo à mente a questão na ‘natureza comum’, que ele herdou de Avicena e que tantos debates e tantas interpretações conheceu no passado. Esse tema, porém, para ser aprofundado, seria assunto para uma longa digressão, que ultrapassaria os limites propostos para o presente trabalho. Assim sendo, atendo-me aqui a duas noções de natureza encontradas na obra scotista, e nas quais, por vezes, discorda radicalmente de Boaventura. Inicialmente atendo-me à leitura que Scotus faz nos tratados sobre a Encarnação e sobre a Mariologia e como ele, nesses casos, lê Boaventura. A seguir, analiso a definição que ele apresenta de lei natural.

3.1. Tratados sobre a Encarnação e a Mariologia. Discordância/concordância

No *Comentário ao Terceiro livro das Sentenças* os medievais se haviam com as questões de Cristologia, Soterologia e Mariologia. Ora, alguns temas, nessas questões, vinham precedidos por definições conciliares. Assim, Calcedônia declarou que em Cristo há duas pessoas e uma natureza, como vimos acima; pouco antes, em Éfeso, fora afirmado somente, contra Nestório, que Maria não era apenas *Christotókos* (mãe de Cristo), mas também *Theotókos* (mãe de Deus). Mas as decisões conciliares exigiam explicações para serem bem

⁵⁴ “*De intentione naturale dico quod intentio naturae in specie sistit [...] tanquam in perfectiori quam sit genus, et sistit in individuo tanquam in entitate perfectiori et realiorem quam sit species?*” (Rep. Par. I, d. 36, q 4, n. 25; Vivès, vol. 22, p. 457.).

compreendidas e nas explicações havia pontos de divergência entre os autores.

Além disso, alguns problemas nunca haviam sido tratados pelos concílios – como o do motivo principal pelo qual Cristo se fez homem e o da Conceição sem pecado de Maria. Nesses temas é de pouca relevância a pergunta sobre a “natureza”, pelo que os deixamos de lado, não sem antes recordar que Duns Scotus, tanto em um como em outro, vai discordar radicalmente da tradição ocidental, afirmando que Maria foi livre do pecado original desde a concepção, e que o motivo principal da encarnação de Cristo não foi a libertação do pecado cometido pelo homem, mas a glória de Deus.

Tomando um exemplo em que se encontra em jogo a noção de natureza, Duns Scotus pergunta a respeito da encarnação do Verbo: “Se as três pessoas [divinas] podem assumir a mesma natureza, numericamente idêntica?” Scotus dá bastante atenção às opiniões a favor e, depois, apresenta sua solução, afirmando que não se pode admitir que uma mesma natureza possa ser assumida, ao mesmo tempo, por três pessoas, porque “em toda dependência essencial o dependente não depende de um só outro, que termina totalmente a sua dependência”.⁵⁵ E, no caso, esta dependência é essencial de uma natureza e uma pessoa a realiza [*terminat*] totalmente. De fato, em um causado na ordem das causas essências, não pode haver mais do que um causante, do qual ele totalmente depende.

Poder-se-ia, porém, perguntar se no caso em que o término da união fosse a mesma natureza, e não a pessoa,

⁵⁵“*Non potest esse quod primus terminus istius unionis sint tres personae, quia non videtur quod una natura possit assumi simul a tribus personis, quia in omni dependentia essentiali unum dependens non dependet praecise nisi ad unum quod totaliter eius dependentiam terminat; in ista unione dependentia est essentialis unius naturae, et una persona terminat totaliter eam; ergo non potest idem dependere hoc modo ad plures tales personas*” (DUNS SCOTUS. *Ord.* III, d. 1, p. 1, q. 2, n. 103; IX, p. 47).

seria então possível dizer que uma mesma natureza poderia ser assumida por três, “pois a essência não recebe nenhum ser da pessoa, senão que é anterior com anterioridade de natureza à pessoa e dá o ser a ela”.⁵⁶ Mas aqui entra Boaventura, dizendo que a afirmação de que as três pessoas assumem um só homem é impossível, pois se for dito que a assunção se dá na unidade de natureza, não há distinção entre o assumente e o assumido e da natureza divina e da humana se faz uma só; se for dito que se dá na unidade de pessoas, então muitas pessoas comunicam em uma pessoa.⁵⁷ A isso Duns Scotus responde, dizendo que não se trata da unidade de identidade ou de composição, mas da identidade desta natureza para aquela, indicando que há uma dependência especial de uma natureza para com outra. O que ele quer dizer não é que haja unidade de naturezas, mas que se trata de unidade no sentido em que algo é assumido ‘na unidade da pessoa’. Gramaticalmente falando, quando se diz “unidade de natureza” indica-se unidade de identidade e de composição; quando se diz ‘unidade de pessoa’ nada mais é dito a não ser que se trata da união à pessoa como a seu termo.⁵⁸

⁵⁶ “*Quod enim ipsa essentia per se existens posset esse terminus proximus illius unionis, videtur, quia ipsa nullum esse habet a persona, sed est prius naturaliter quam sit in persona et dat esse personae*” (Ibid., n. 109; IX, p. 49).

⁵⁷ “[...] *si dicatur tres personas assumere unum et eundem hominem, omnibus modis implicatur contradictio. [...] Nam si talis fit assumptio in unitatem naturae, ergo ex divina natura et humana constituitur una natura: ergo non est distinctio assumenti ad assumptum: ergo nec assumptio vera. Si autem fit assumptio in unitatem personae, ergo plures personae communicant in unam personam: ergo plures personae non sunt plures personae. Si autem fit assumptio in unitatem individui, cum illa unitas non se teneat ex parte assumentis, sed assumpti, assumens non assumit naturam aliam ad propriam unitatem; ergo non assumet ad se, sed ad aliud, et si non assumit ad se, non assumit*” (BOAVENTURA, III Sent., d. 1, a. 1, q. 3; III, p. 15ab).

⁵⁸ “*Licet non sequatur aequaliter consequentia ‘ergo unitur in unitate naturae’ et ‘ergo unitur in unitate personae’ (licet enim secunda consequentia teneat quia idem significat consequens quod antecedens, ex vi constructionis ‘unitatis’ cum ‘ly’*

Outra questão levantada, ainda a respeito da encarnação, é se o corpo de Cristo se uniu imediatamente ao Verbo ou o fez mediante a alma. Scotus aqui se defronta com vários autores que, cada um a seu modo, defendem a tese da união do corpo através da alma; entre eles Boaventura,⁵⁹ que não aceita considerar a alma como uma espécie de cola a unir dois extremos, mas diz que essa precedência da alma se dá por congruência, isto é por ser côngruo ao corpo ser vivificado pela alma e levado à perpetuidade pelo espírito. Mas o debate entre de Scotus parece ser mais com Henrique de Gand, que mais radicalizou a respeito. Diz Henrique, segundo Scotus, que quanto Cristo esteve no sepulcro ele não foi homem, porque o primeiro a ser assumido pelo Verbo não foi a natureza humana, mas uma parte dela e se, durante aquele

personae'), tamen secunda consequentia non tenet, quia antecedens significat 'naturam' esse terminum unionis, sed consequens significat unitatem 'identitatis' vel naturae ad naturam vel personae ad personam, vel 'compositionem' ex natura et natura. Unde propositio tacita in uno enthymemate vera est, haec videlicet 'quod unitur personae unitur ad unitatem vel in unitatem personae'; propositio autem tacita in secunda consequentia falsa est, scilicet, haec 'quod unitur naturae, unitur ad unitatem et in unitatem naturae'. Nec est difficultas realis, sed tantum grammaticalis: in re enim unitas personae non communicatur formaliter naturae assumptae, sed tantum ut terminus dependentiae — sicut nec unitas naturae communicatur formaliter naturae assumptae, si natura esset terminus unionis; neque etiam ex persona assumente et natura assumpta fit tertium compositum, sicut nec ex natura et natura; sed tantum modus loquendi est alius dicendo 'unitatem naturae' et 'unitatem personae', quia in primo — ex modo loquendi — notatur unitas identitatis vel compositionis, in secundo non notat, nisi unionem ad personam ut ad terminum" (DUNS SCOTUS, *loc. cit.* n. 122; IX, p. 54-55).

⁵⁹ “Após distinguir entre união por ligação (*colligantia*) ou por congruência (*congruentia*), e após recusar a primeira, ele diz: “*Si autem intelligatur de modo congruentiae, sic absque dubio concedendum est, quod caro unitur ipsi Verbo mediante spiritu creato. Non enim erat congruum, quod Dei Verbum, quod est vita, acciperet corpus nisi vivificatum; nec conveniebat, cum qui est Spiritus immortalis, uniri corpori, nisi vivificato spiritu immortalis, unde illud corpus esset idoneum ad incorruptionem*” (BOAVENTURA, *III Sent.*, d. 2, a. 3, q. 1; III, p. 50).

tríduo, a parte que foi assumida pelo Verbo estava separada do corpo, então, Cristo não foi homem. Duns Scotus não aceita a colocação. Diz ele: “[...] na passiva assunção da natureza humana pelo Verbo, não houve um ‘meio’ entre o Verbo e a natureza toda, mas toda a natureza humana foi assumida pelo Verbo [...], pois aquilo que é imediatamente personável, se é deixado a si mesmo, é imediatamente tornado pessoa por outro ao ser assumido, porque a personalidade divina supre a personalidade humana”.⁶⁰ E seria possível ter então a alma como unida ao Verbo e o corpo como unido ao Pai.

3.2. A lei natural

Duns Scotus, tal como Boaventura, não redigiu um tratado *De lege*. No entanto, nos textos em que se refere a esse tema, repensa o problema sob novo enfoque, afastando-se, em muito, não só da concepção bonaventureana de lei e lei natural, bem como da aristotélico-tomista⁶¹.

Scotus tende a uma leitura metafísica da Ética, passando do nível da natureza para o nível do ser⁶²,

⁶⁰ “[...] *in passiva assumptione naturae humanae ad Verbum nullum fuit medium ‘quod’ inter Verbum et totam naturam, sed tota natura fuit immediate assumpta. Quod probatur: quia quod in se est primo personabile, si sibi dimitteretur, hoc in alio primo personatur quando assumitur, quia personalitas divina supplet personalitatem propriam; tota natura est primo et immediate hoc modo personabilis in se, si sibi dimittatur, et non pars vel partes*” (DUNS SCOTUS. *loc. cit.*, d. 2, q. 2. n. 66s; IX, p.46).

⁶¹ Sobre este tema cf. L. A. DE BONI, “Lei e lei natural em Duns Scotus: Hobbes leitor de Scotus?” In: ID. *De Abelardo a Lutero*, Porto Alegre, Edipucrs, 2003, p 254-282.

⁶² Sobre a leitura ‘metafísica’ que Scotus faz da Ética, indo do nível da natureza para o nível do ser, cf. J. C. GONÇALVES, “João Duns Escoto e a ciência ética”. In: *Temas de Filosofia Medieval, Leopoldianum XVII*, n. 48 - set.1990, p. 121-137.

atribuindo a ela um valor científico em nada inferior ao da ciência teórica. Discordando da tradição aritotélico-tomista, vê a determinação de bondade ou maldade do agir humano fundamentada não no fim, mas no objeto. Enquanto objeto da ciência prática, a ação moral cai sob o domínio da necessidade, pois o intelecto não possui a faculdade de conhecer algo diferente daquilo que de fato é; mas, por outro lado, ela é sujeita à vontade e a esta compete fundamentalmente optar, podendo querer isto ou seu oposto, querer o que antes não quis, tanto como podendo deixar de querer o que quis⁶³. Ora, se pelo objeto a ciência prática é ciência do necessário, então ela possui a seu modo a mesma certeza de que goza a ciência teórica.⁶⁴

Além disso, a doutrina escotista da vontade se encontra sempre relacionada à distinção entre natureza e liberdade, e insiste que a vontade se autodetermina e não possui causa anterior, devido à qual quis isto ou aquilo; ela é *causa sui*, “não havendo nada além da vontade que seja a causa total da volição na vontade”.⁶⁵ Além disso, para uma

⁶³ “[...] *necessitas est in intellectu propter evidentiam obiecti necessario causantis assensum in intellectu: non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori?*” (Ord. I, d 1, n. 147; II, 98); cf. H. MÖHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*, Münster, 1995.

⁶⁴ Esta colocação é desenvolvida por Scotus a partir da qualificação da Teologia como ciência prática. A relevância da questão depreende-se do fato de o autor sentir-se obrigado a tratar dela já no Prólogo da *Ordinatio*, reservando-lhe duas longas e intrincadas questões (cf. *Ord. I*, Prologus, q 5, n 217-366; I, 152-237).

⁶⁵ “*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*” (Ord. II, d 25, q. un., n. 22; Vivès, vol 13, p. 221). Esse texto não se encontra na edição crítica, pois os Padres Editores anotam que as questões 14-25 foram tomadas da Reportatio II para preencher a lacuna deixada por Scotus, devido à morte prematura (cf. Prolegomena; VIII, p. 89-91). De fato, na Reportatio se encontra o texto: “[...] *nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate*” (Report. Par. II, d. 25, q. un.; Vivès, vol. 23, p. 127).

reta compreensão de ‘lei’ no pensamento de Scotus, deve-se ter presente a definição que ele dá de justiça. Deixando de lado a definição jurídica (dar a cada um o que é seu), ele se atém à definição de santo Anselmo, afirmando que “a justiça é a retidão da vontade mantida por causa de si mesma”, e a ela acrescenta a observação aristotélica de que trata-se de uma virtude que se refere ao outro.⁶⁶ Ora, observa ele, Deus possui sempre vontade reta; aliás, “sua vontade jamais pode tornar-se oblíqua, porque é a regra primeira e observada em função dela mesma”.⁶⁷ Esta vontade, de modo “quase natural”, inclina-se necessariamente “a quase um outro”, isto é, ao próprio Deus, enquanto objeto de amor, mas, com relação aos demais objetos, comporta-se de maneira puramente contingente, podendo voltar-se para um deles tanto como o seu oposto, e em ambos os casos os quer com justiça.⁶⁸

Dentro deste quadro teórico Scotus examina o que é a lei e o faz em um lugar inesperado, na distinção 44 do

⁶⁶ “*Hic primo de definitione iustitiae rationem generalissimam ponit Anselmus De veritate c. 12, quod ‘iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata’. Haec ratio specificatur per iustitiam secundum quod de ea tractat Philosophus V Ethicorum, qui addidit ultra istam rationem hoc quod est ‘esse ad alterum’*” (Ord. IV, d. 46. O texto aqui seguido, é o preparado por A. B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington, 1986, p. 240).

⁶⁷ “[...] *habet rectitudinem voluntatis, immo voluntatem inobliquabilem, quia prima regula est et servata propter se*” (Ibid.).

⁶⁸ “[...] *cum iustitia proprie sit rectitudo voluntatis habituatae, et per consequens, quasi naturaliter inclinans ad alterum vel ad se quasi ad alterum; et voluntas divina non habet rectitudinem inclinantem determinate ad aliquid, nisi ad suam bonitatem quasi ad alterum (quasi ad quodcumque aliud obiectum mere contingenter se habet, ita quod aequè potest in hoc et in eius oppositum) sequitur quod nullam iustitiam habet nisi ad reddendum bonitati suae illud quod condecet eam [...]. Sed ad nullum obiectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, ut quod repugnet sibi iuste inclinare ad oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest iuste velle; alioquin posset velle absolute [id est, ex potentia eius absoluta] et non iuste, quod est inconveniens*” (ibid., p. 246).

primeiro livro da *Ordinatio*.⁶⁹ O texto de Pedro Lombardo, a ser comentando, pergunta ‘se Deus podia ter feito as coisas melhor do que as fez’, mas Scotus prefere modificar a questão, querendo saber “se Deus poderia fazer as coisas de modo diferente daquele que por ele foi ordenado que elas fossem feitas”,⁷⁰ isto é, se Deus poderia ter instituído para o mundo uma ordem diferente da atual.

Ora, observa, quando se trata de um agente dotado de intelecto e vontade, em sua ação ante a lei, é preciso distinguir entre a potência ordenada e a potência absoluta. Entende-se por potência ordenada o princípio para praticar algo de conformidade com a lei reta; por potência absoluta, o de agir além da lei reta ou contra ela.⁷¹ Ora, pode acontecer que não esteja no poder do agente determinar a lei e, então, também não se encontra em seu poder agir além dela ou em contradição com ela, a não ser que o faça de forma desordenada, transgredindo-a. É o que acontece com os homens em relação à lei divina. O legislador que sobre a lei divina possui potência ordenada e potência absoluta é somente Deus, não estando ao alcance do homem agir ordenadamente contra as determinações da lei divina.

⁶⁹ *Ord.* I, d. 44; VI, p. 363-369; cf. *Lect.* I, q. 44; XVII, p. 535s.

⁷⁰ “*Circa distincti nem quadragesimam quartam – ubi Magister tractat ‘utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit’ – quaero istam quaestionem: utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas facere*” (*Ord.* I, d. 44, n. 1; VI, p. 363).

⁷¹ “*In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam*” (*ibid.*, n. 3; VI, p. 363s).

Isto pode ser exemplificado na relação entre príncipe e súditos na lei positiva. O príncipe, a quem cabe estatuir a lei, pode também modificá-la e substituí-la por outra, pois possui a potência absoluta para tanto, e a lei só se torna tal porque ele assim o determina; quando, porém, age de acordo com as prescrições da lei que instituiu, age por sua potência ordenada com relação à reta lei estabelecida. E há uma razão filosófica para isso: a lei, tanto a divina como a humana, é uma determinação da vontade, e esta, como vimos, não se determina por nada, a não ser por si mesma. A retidão formal, intrínseca, provém do intelecto, que como tal reconhece como bom ou mau um objeto e a apresenta à vontade, mas a lei reta só surge, porque a vontade aceita o objeto e institui a lei; tal como poderia optar por outro objeto e então haveria uma outra lei, que também seria reta.⁷²

Portanto, optar por uma ou outra lei é algo que se encontra no âmbito do poder absoluto da vontade do legislador. No caso, referindo-se a Deus, a ordem por ele estabelecida no mundo poderia ser outra, limitando-se tão-somente pelo princípio de não-contradição, isto é, Deus não poderia ordenar que se aceitasse como reta ordem, como bem, aquilo que em si mesmo não pode ser reta ordem, por ser intrinsecamente mau.⁷³ Para Scotus, como observa H. Möhle⁷⁴, ao contrário de Aristóteles e Tomás de Aquino, o agir segundo uma inclinação natural não

⁷² “[...] *leges aliquae generales, rectae dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu ut praecedat actum voluntatis divinae[...]; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, [...] si placet voluntati suae – quae libera est – est recta lex, et ita est de aliis legibus*” (*ibid.*, n. 6; VI, 365).

⁷³ “[...] *ut autem potest [Deus] multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta; quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi) ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam*” (*ibid.* n. 7; VI., p. 366).

⁷⁴ H. MÖHLE *op.cit.*, p. 337.

desempenha nenhum papel em sua teoria geral da lei. No mundo das coisas contingentes, a vontade divina poderia determinar como pertencentes à retidão da lei, tanto uma ordem, como uma outra diferente, ou uma terceira, e a que ele determinasse deveria ser seguida pelo homem, não porque alguma tendência natural o inclinasse a ela, mas porque Deus assim o quis.

Os enunciados gerais sobre a lei, ao serem aplicados à noção de lei natural, levam necessariamente a conclusões que colocam Scotus numa clara oposição às teorias aristotélico-tomistas, bem como ao pensamento dos juriconsultos do século XIII. O texto clássico a respeito é o da *Ordinatio* III, distinção 37,⁷⁵ onde pergunta se todos os preceitos do decálogo pertencem à lei natural. Também aqui Scotus transforma a questão, interessando-se, não tanto pela abrangência da lei natural, mas pela dispensa. Em vez de definir o que é a lei natural, e depois examinar que preceitos do decálogo pertencem a ela, como o fazem, no comentário a esta distinção, Boaventura e Tomás, entre outros, ele prefere perguntar pela possibilidade de dispensa; com isso, vai além da questão teológica, atingindo o núcleo do que vem a ser o conceito de lei natural, e exigindo que exatamente este conceito seja levado a debate e redefinido.⁷⁶

Ele começa dizendo que aquilo que é de lei natural não pode estar sujeito à dispensa, pois se refere a princípios práticos conhecidos por seus termos, ou a conclusões necessárias, que se seguem de tais princípios. Tanto num caso como noutro trata-se, portanto, de verdades necessárias, cujo oposto, logicamente, é falso. Ora, Deus

⁷⁵ O texto é o preparado por A. B. WOLTER. *Duns Scotus on the Will and Morality*, p. 269-277. Sobre o tema conserva validade a obra de G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.

⁷⁶ H. MÖHLE. *op. cit.*, p. 338s.

não pode fazer que uma verdade necessária se torne falsidade, que aquilo que é evidentemente bom se torne mau, ou que aquilo que é ilícito se torne lícito.⁷⁷ Acontece, porém, que eram mencionados por todos alguns fatos bíblicos, narrando que Deus ordenara a Abraão que sacrificasse o próprio filho; aos israelitas, que furtassem objetos preciosos dos egípcios, e ao profeta Oséias, que tivesse filhos de um adultério. Pode-se então dizer que os preceitos do decálogo pertencem à lei natural?

Recusando a solução tomista, na qual se incluem graus de evidência,⁷⁸ e que, afirmando a indispensabilidade dos preceitos do decálogo, observa, contudo, que, em casos particulares, é preciso saber se determinado fato se enquadra dentro das proibições do decálogo ou não,⁷⁹ Scotus julga que é preciso esclarecer o que significa dispensar de um preceito. Dispensar, diz ele, não consiste em deixar que o preceito permaneça válido, permitindo a alguém que possa agir contra ele. “Dispensar é remover o preceito ou declarar como ele deve ser compreendido. Pois há duas espécies de dispensa: a revogação do direito e a declaração de direito”.⁸⁰ Cabe saber, então, por exemplo, se

⁷⁷ “[...] *in his quae sunt de lege naturae non videtur Deus posse dispensare. Sed dispensavit in aliquibus quae videntur contra praecepta decalogi. Ergo etc. Probatio minoris: quae sunt de lege naturae vel sunt principia practica nota ex terminis vel sunt conclusiones necessariae sequentes ex talibus principiis. Sive sic sive sic habent veritatem necessariam. Ergo non potest Deus facere eas esse falsas. Ergo non potest facere quin illud sit bonum quod signatur per eas esse bonum, et malum quod notatur per eas esse fugiendum; et ita non potest facere de illicito licitum*” (Ord. III, d 37; *apud* A. B. WOLTER, *op. cit.*, p. 270).

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a 1, in corp.

⁷⁹ “*Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia*”. “*Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium aut non, hoc quidem est mutabile*” (ID. *ibid.*, a. 8, in corp. et ad 3^{um}).

⁸⁰ “*Dispensare enim non est facere quod stante praecepto, liceat facere contra praeceptum; sed dispensare est removere praeceptum vel declarare qualiter debet intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et iuris declaratio*”

o ato de matar, permanecendo idênticas todas as demais circunstâncias, pode ser lícito a um e ilícito a outro. Em caso afirmativo, há então uma dispensa por mudança, como aquela concedida por Deus quanto aos atos cerimoniais do Antigo Testamento: a lei não permaneceu a mesma e, por isso, o mesmo ato, que antes era obrigatório, agora não o é mais. Este, observa o autor, é o modo de agir do legislador quanto à lei positiva, mas não quanto à lei natural: a proibição é removida, e o ato ilícito torna-se então lícito, ou o ato obrigatório perde sua obrigatoriedade. Ora, se a proibição de matar pertence à lei natural, Deus não pode fazer que passe de proibida a permitida e, contudo, no caso do sacrifício de Isaac, Deus assim o fez.

Scotus observa, a respeito, que as proposições, que são evidentes por seus termos ou por dedução deles, são verdadeiras pela apreensão do intelecto prático, independentemente de qualquer ato posterior da vontade⁸¹. Neste nível, cabe à vontade optar entre o que é bom e o que é mau, ou entre dois bens; não lhe compete determinar o que é bom ou mau pela evidência dos termos, pois é função do intelecto, não da vontade, julgar da veracidade dos termos de uma proposição, e isso é algo que se aplica tanto ao homem como, *mutatis mutandis*, também a Deus.

Isto posto, Scotus diz que de dois modos algo pode ser dito pertencer à lei natural. No rigor da palavra, é de lei natural o que constitui os primeiros princípios práticos, conhecidos pela evidência dos termos, ou as conclusões necessárias provenientes de tais princípios. E aqui se enquadram os mandamentos da primeira tábua do Decálogo. Isto é, se Deus existe, ele deve ser amado de

(DUNS SCOTUS, apud A. B. WOLTER, “Translation and Notes”, *op. cit.*, p. 272).

⁸¹ “[...] *quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis sive sequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni velle*” (*ibid.*, p. 274).

maneira única e a ele deve ser prestada reverência e desses preceitos nem Deus pode dispensar, pois seria uma *contradictio in terminis* afirmar que aquilo que a inteligência capta como bem supremo não deve ser amado necessariamente.⁸²

De um segundo modo, diz-se que um preceito pertence à lei natural, não porque pertença aos primeiros princípios práticos ou a conclusões necessárias, mas por uma consonância com tais princípios. Assim, tomando um exemplo do direito positivo, pelo fato de este prescrever que as pessoas devem conviver pacificamente na comunidade, não se conclui necessariamente que cada um deve possuir individualmente bens como propriedade, embora pareça conveniente que, devido à fraqueza humana, seja melhor confiar a cada um alguns bens em particular⁸³. Ora, os preceitos da segunda tábua enquadram-se na lei natural, não como pertencentes aos primeiros princípios, mas por serem consonantes com eles e, por isso, não lhes

⁸² “[...] dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima principia practica nota ex terminis vel conclusiones necessario sequentes ex eis et haec strictissime dicitur de lege naturae. Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio [...]. De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto. Duo quidem prima, si intelligantur tantum negative, primum scilicet “Non habebis deos alienos,” et secundum “Non accipies nomen Dei tui in vanum [...]. Et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius et illius prohibuit?” (Ibid., p. 276).

⁸³ “Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia multum consona illi legi, licet non necessario consequantur ex primis principis practicis [...]. Ista distinctio potest declarari in exemplo. Nam supposito isto principio iuris positivi, pacifice vivendum esse in comunitate vel politia, non necessario sequitur ex hoc: ‘Ergo, quilibet debet habere distinctionem possessionis vel possessionem distinctam a possessione alterius’. Posset enim stare pax in comunitate sive in convivendo etiamsi essent eis omnia communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui vivunt vel convivunt est illa consequentia necessaria. Et tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacifice conversationi?” (Ibid., 278 e 280).

cabe a necessidade e a imutabilidade da lei natural, tomada no sentido estrito.⁸⁴

Para Deus, legislador supremo, só é de necessidade absoluta o que se refere às operações intratrinitárias: Deus se ama livremente, mas necessariamente, uma coisa não excluindo a outra. Já as relações *ad extra* caem sob o domínio da contingência, isto é: os mandamentos da segunda tábua devem ser observados pelos homens, porque Deus assim o ordenou, mas ele, legislador supremo, não se encontra preso a eles, e poderia ter ordenado de outra maneira. Afirmar o contrário, parece-lhe, seria cair no necessitarismo greco-árabe, contra a Teologia cristã, para a qual a vontade divina não se determina necessariamente a nada que seja distinto da divindade. Então, mantendo-se fiel à afirmação de que a moralidade das ações determina-se antes pelo objeto do que pelo fim, Scotus insiste em que os mandamentos da primeira tábua são de lei natural, em sentido estrito, porque possuem diretamente a Deus por objeto,⁸⁵ enquanto os da segunda tábua referem-se às relações entre os homens, relações estas marcadas ontologicamente pela contingência e, por isso, não se relacionando diretamente ao fim último. “Também com relações éticas diversas os entes racionais podem atingir a Deus como seu fim último”.⁸⁶

Determinar a moralidade dos atos humanos primeiramente pelo objeto, ou primeiramente pelo fim,

⁸⁴ A argumentação de Scotus mantém-se, assim, dentro da tradição da Escola Franciscana, para a qual, já em “*Boaventura, só a honra devida a Deus é preceito ditado pela natureza [...]*” (L. SILEO. “Natura e norma. Dalla ‘Summa Halensis’ a Bonaventura”. In: Società Italiana di Studi Francescani (org.), *Etica e Politica: Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento*, Spoleto, 1999, p. 50).

⁸⁵ Cf. acima, nota 64.

⁸⁶ “*Anche con rapporti etici diversi gli enti razionali possono raggiungere Dio come loro ultimo fine*” (L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto - Metafisico e Teologo*. Roma, Miscellanea Franciscana, 1999. p. 491).

pressupõe que se trabalhe com sistemas éticos diferentes. Tomás de Aquino, no clássico artigo I, da questão 94 da I-IIae, ao perguntar-se sobre o conteúdo da lei natural, diz que todo o agente age em vista do fim, que é o bem e o homem tem inclinação natural para ele, pois a razão naturalmente apreende como bem”.⁸⁷ Para Scotus, pelo contrário, a vontade é determinada primeiramente por seu objeto, ficando o fim em uma posição secundária, pois ele se torna tal, não por uma evidência natural, mas por uma determinação da vontade. Não há, propriamente, um direcionamento da vontade para fins predeterminados por natureza; o agir dela caracteriza-se, antes, pela relação por ela instituída com os objetos de seu agir.⁸⁸

4. Concluindo

No final, comparando, vê-se que Boaventura, na mesma distinção comentada por Scotus, tem uma concepção de lei natural bem diferente. Para ele, os mandamentos do Decálogo pertencem à lei natural, mas o pecado obnubilou a razão do homem – e este é um tema

⁸⁷ “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter; ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium, in ratione practica, est quod fundatur supra rationem boni, quae est: bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [...]*” (TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 94, a 2, in corp.).

⁸⁸ Cf. H. MÖHLE, “Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants”. In: L. Honnefelder et alii. *John Duns Scotus. Metaphysics & Ethics*. Leiden/New York/ Berlin, De Gruyter, 1996, p. 567.

iterativo em suas obras⁸⁹ - e, por isso, tornou-se necessária a promulgação escrita dos mandamentos, para que o homem os compreendesse em seu conjunto.⁹⁰ Scotus ignora diversidade de leis naturais e toma os preceitos do Decálogo, atinentes ao próximo, como fruto de determinação livre de Deus: eles são cónsonos com a lei natural, mas se Deus houvesse determinado de modo diferente, aquela nova determinação também não seria oposta à lei natural.

A distinção entre os diversos estados da humanidade, tendo cada qual a correspondente lei natural, leva Boaventura, como vimos, a tomar a autoridade política como proveniente da lei natural, conforme o estado de natureza decaída, e tendo sido assim instituída por Deus como punição do pecado. Duns Scotus, de sua parte, não aceita a doutrina da lei natural com validade limitada, uma para a natureza instituída, outra para a natureza decaída: o que é de lei natural é evidente pelos seus termos ou por conclusão deles, e nisso não interfere o *status* em que o homem se encontra. Deus pode ter suspenso a lei natural, mas não modificado. Se, no paraíso, por lei natural, não existia autoridade política, essa, se existe entre os homens decaídos, não o será devido a uma lei natural. Ela existe porque bondade divina preservou a razão humana e assim, “mesmo depois do pecado, os homens puderam ter sabedoria e prudência para sábia e justamente fazer leis”.⁹¹ A ordem política não é uma ordem da natureza, mas uma ordem da razão, que se constrói através dos tempos, pois

⁸⁹ Cf., por exemplo, BOAVENTURA, *Itin.* 1,7; V, p. 297s.

⁹⁰ “[...] *obligatio mandatorum Decalogi radicaliter sequitur legem naturae, sed quantum ad explicationem sequitur legem scriptae*” (BOAVENTURA, III *Sent.* d. 39, a. I, q. 3, II, p. 819).

⁹¹ *Constat autem quod post lapsum potuerunt homines habere sapientiam et prudentiam ad sapienter et iuste condendas leges*” (DUNS SCOTUS. *Rep. Par.* IV, d. 15, q. 4, Vivès, vol. 24 p. 234).

“consta que no transcorrer das gerações humanas sempre cresceu o conhecimento da verdade”.⁹²

⁹² “*In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis*” (Ord. IV, d. 1, q. 3, n. 8; Vivès, vol. 16, p. 136).

VII

O filósofo São Boaventura¹

1. O passado e as edições

O franciscano Boaventura de Bagnoreggio (1217-1274) foi, sem dúvida, um dos grandes pensadores da Idade Média. Em nossos tempos, contudo, tornou-se difícil situá-lo entre os filósofos e teólogos de outrora. Isso se explica:

Na Idade Média, entre os dominicanos e algumas outras ordens religiosas, bem como entre boa parte do clero secular, a obra de Tomás de Aquino (1224 – 1274) se impôs. Entre os franciscanos e outros, João Duns Scotus (1266-1308) foi o grande nome, ao qual se acrescentou mais tarde o nome de Guilherme de Ockham (1295 – 1347). Com isso, Boaventura não foi ignorado; pelo contrário, tanto dentro da Ordem Franciscana como na

¹ Quando, em 1983, foi lançada minha tradução de *São Boaventura – Obras escolhidas* (EST/Sulina/UCS) senti-me honrado por ter como autor das orelhas do volume o colega Prof. Ernildo Stein. Passados 32 anos, volto hoje a tratar de Boaventura, sob o aspecto histórico, a fim de homenagear o Prof. Ernildo, por ocasião de seu octogésimo aniversário.

direção da Igreja foi sempre tido em grande consideração. Mas, em se tratando de Filosofia e Teologia, Tomás, Duns Scotus e Ockham tiraram-lhe a palma.

Quando do Concílio de Trento (1545-1563), convocado para *definire fidem*, isto é, traçar linha divisória ante o Protestantismo, a *Suma Teológica* foi entronizada ao lado da Bíblia e de documentos conciliares, e com isso Tomás se tornava de certo modo o doutor oficial da Igreja, ele que já era o autor mais lido e comentado pela Segunda Escolástica, que aos poucos se expandia. Logo após o Concílio, em 1568, o papa dominicano Pio V o declarava Doutor da Igreja.² Para contrabalançar, Boaventura, que em 1482 fora canonizado pelo papa franciscano Sisto IV, foi declarado Doutor da Igreja em 1588 por Sisto V, outro papa franciscano.

Mas a hegemonia de Tomás não durou muito. A modernidade, que atingiu também a Igreja Católica, julgou conveniente se afastar da Idade Média. Nos séculos XVII e XVIII, os autores medievais deixaram de ser os mais estudados até mesmo nos seminários. Aos poucos, porém, na segunda metade do século XIX, em algumas universidades italianas, começou-se discretamente a ler novamente Tomás de Aquino, e um grupo um tanto fechado voltou a estudar a obra do Doutor Angélico, pensando também em publicar uma nova edição dela. Entre eles encontrava-se Vincenzo Gioacchino Pecci, arcebispo e depois cardeal de Perugia, eleito papa em 1878, com o nome de Leão XIII.

Já em 1879, isto é, um ano após sua eleição, o sumo pontífice publicava uma importante encíclica, intitulada *Aeterni Patris*.³ Nela Tomás de Aquino era apontado como

² Tomás de Aquino fora canonizado pelo Papa João XXII, em 18 de julho de 1323, no auge do debate entre o pontífice e a Ordem Franciscana.

³ Nessa encíclica, Leão XIII dizia de Tomás de Aquino, entre outras

modelo de pensador cristão e como fonte onde os seminaristas e os intelectuais católicos deveriam se abeberar em seus estudos filosóficos e teológicos. A encíclica tornou-se a guia dos pensadores cristãos, e foi principalmente ao redor do Aquinate que a Neo-Escolástica se desenvolveu, em grande parte num esforço para opor-se ao pensamento moderno que, desde Descartes, passando por Kant e Hegel, abandonara os cânones medievais. Escolástica e pensamento cristão tornaram-se quase sinônimos de Tomás de Aquino, cuja

coisas: “[...] *dentre os Doutores Escolásticos brilha grandemente Santo Tomás de Aquino, príncipe e mestre de todos, o qual, como adverte Caetano: “por haver venerado de grande maneira os antigos Doutores sagrados, obteve de algum modo a inteligência de todos”.* Suas doutrinas (a dos Doutores Sagrados), como membros dispersos de um corpo, as reuniu e congregou Tomás, dispondo-as com ordem admirável e de tal modo as aumentou com novos princípios que, com razão e justiça, tem recebido um singular apoio da Igreja Católica; [...] Ademais, distinguindo muito bem a razão da fé, como é justo, e associando-as, sem embargo e amigavelmente, conservou os direitos de uma e outra, promoveu a sua dignidade de tal sorte que a razão foi elevada a maior altura pelas asas de Tomás e quase não pode erguer-se a regiões mais altas, e nem a fé pode esperar da razão auxílios mais poderosos que os conseguidos por Tomás. [...] Pois bem, é coisa fora de dúvida que naqueles grandes empórios do saber humano [as universidades medievais], como em seu próprio reino, Tomás dominou como príncipe, e que os ânimos de todos, tanto mestres como discípulos, repousaram com admirável concórdia sob o magistério e autoridade do Doutor Angélico. [...] Além do mais, os Romanos Pontífices, nossos predecessores, honraram a sabedoria de Tomás de Aquino com singulares elogios e mui amplos testemunhos. [...] Também os Concílios Ecumênicos, nos quais brilha a flor da sabedoria joeirada em todo universo, sempre tiveram o cuidado de tributar honra singular a Tomás de Aquino. [...] Porém, a maior glória própria de Tomás, por uma honra nunca concedida a nenhum dos outros Doutores católicos, consiste em que os Padres tridentinos, para estabelecerem a ordem no mesmo Concílio, quiseram que, juntamente com os livros da Escritura e os decretos dos Sumos Pontífices, se pusesse sobre o altar a Suma de Tomás de Aquino. [...] a vós outros, veneráveis irmãos, com grande empenho exortamos que, para defesa e glória da fé católica, pelo bem da sociedade e incremento de todas as ciências, renoveis e propagueis vastamente a áurea sabedoria de Santo Tomás” (a tradução portuguesa aqui seguida é de M. L. FONSECA e S. L. DE BARROS CAMPOS, encontrável em https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/enciclica_aeterni_patris.pdf).

síntese magnífica, sempre suscetível de novas leituras, parecia eclipsar a obra dos demais escolásticos. De uma forma ou de outra, o Doutor Angélico era tomado não só como o mais genuíno e mais importante pensador de seu tempo, mas também como parâmetro de ortodoxia, pelo qual os demais medievais deviam ser avaliados.

Também o projeto de publicar a obra do Doutor Angélico não se fez esperar, e em 1882 já se publicava o primeiro volume dos Comentários a Aristóteles, contendo *Peri Hermeneias* e *Segundos Analíticos*. O volume, como não poderia deixar de ser, abria-se com o texto da encíclica *Aeterni Patris*. Seguiam outras manifestações costumeiras, próprias de primeiro volume, e, depois, num total de 350 páginas, alinhavam-se 32 *Dissertationes criticae e apologeticae*, obra do dominicano João F. Bernardo de Rubeis, apresentando a obra de santo Tomás e polemizando com diversos autores. A outra metade do livro era reservada para o comentário de Tomás às duas obras de Aristóteles, que vinham com texto grego e latino.⁴

Ora, no mesmo ano de 1882 vinha à luz também o primeiro volume da *Opera Omnia* de São Boaventura. Havia uma longa história por trás dela. Em 1869, vésperas do concílio Vaticano I, o Ministro Geral dos Franciscanos, Frei Bernardino de Portogruaro, havia solicitado a dois frades que fizessem estudos sobre a infalibilidade pontificia nos escritos de São Boaventura. Aqueles trabalhos foram

⁴ Anteriormente já haviam sido feitas outras edições da *Opera Omnia* de Tomás de Aquino: a primeira em Roma, em 1570-1571, com 18 volumes, conhecida pela designação de Piana, tomada do nome do Papa Pio V, que a patrocinou; ela serviu de base para as seguintes; seguiu-se a edição revista e melhorada de Parma, 25 vols., 1862-1873; enfim, a ed. Vivès, com 34 volumes, em Paris, 1871-1888 e 1889-1890. Sobre a obra de Tomás de Aquino, cf. J. P. TORRELL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 3. ed. 2011 (original francês 1993), p. 386-418.

valiosos para os padres conciliares, que em 1870 se reuniam para o I Concílio Vaticano.

Um desses dois frades se chamava Fedele de Fanna. Como se aproximava o sexto centenário (1874) da morte de São Boaventura, o Ministro Geral, em 1870, percebendo a competência de Fedele, incumbiu-o de organizar a reimpressão da obra do Doutor Seráfico. O frade, porém, em vez de iniciar os trabalhos de reimpressão, propôs que fosse feita uma edição crítica, pois muitos pesquisadores da Ordem e outros medievalistas, conhecedores de métodos modernos de edição, encontravam problemas ao se depararem com as obras do santo.⁵ Frei Bernardino acolheu a proposta e Fedele, com uma excelente formação nessa área e com uma persistência rara, lançou-se ao trabalho. Visitou 410 bibliotecas de toda a Europa, com exceção da Rússia e da Suécia, e examinou mais de cinquenta mil manuscritos. Para tanto, viajou de trem, na terceira classe, e muitas vezes, para ganhar tempo, dormindo sobre os duros bancos de madeira; nem sempre conseguiu fazer uma boa refeição; na França e na Alemanha, envolvidas em luta contra a Igreja, se preciso, deixava de lado as vestes de religioso e vestia-se com trajes civis comprados de um pobre. Não poucas vezes foi-lhe negado apoio por parte dos confrades de outros países, quando procurava verificar o que se encontrava na biblioteca de um convento. Num mundo onde não havia máquina de escrever, onde os processos de fotografia engatinhavam e quando sequer se imaginava que um dia surgiriam meios eletrônicos, lá se encontrava ele

⁵ De São Boaventura haviam sido feitas anteriormente a Edição Vaticana (1588-89), em 7 volumes, por ordem do papa Sisto V; esta edição foi republicada em Mainz, em 1609; a edição de Lyon, em 1678, também seguiu a Vaticana; a edição de Veneza, em 1751, em 13 volumes, também era baseada na Vaticana, com acréscimo de uma carta de Boaventura; e a edição de Vivès, Paris, 1864-1871, em 15 volumes, que era baseada na edição de Veneza.

“procurando catálogos, decifrando manuscritos, verificando indicações muitas vezes incorretas, transcrevendo; o trabalho era extenuante, e todo feito à mão, e isso exigia boas vistas, atenção, paciência, perspicácia, além, naturalmente, de sólidos conhecimentos de latim, de paleografia e de codicologia”.⁶

O empreendimento, como se poderia supor, exigia muito tempo. Chegou o ano de 1874 – ano comemorativo do sétimo centenário da morte de Boaventura -, mas nada fora publicado. Frei Fedele, sendo cobrado pelo Ministro Geral, lançou então uma obra importante, intitulada *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum, sive anedotorum Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*.⁷ Nas mais de 300 páginas o autor apresentava tudo o que obtivera até então: encontrara inúmeras obras ainda inéditas (como quase todos os sermões), providenciara complementação de obras só parcialmente publicadas, fizera correção de texto de publicações anteriores, excluía texto espúrios, etc. Com isso a base do trabalho estava concluída. Agora, era necessário preparar o novo texto, com as devidas notas de pé de página. Mas isso não era fácil.

O Ministro Geral, impaciente, por mais uma vez se dirigiu a frei Fedele, cobrando pressa, dizendo que não havia tantos recursos a investir e dizendo também que alguns auxiliares de Fedele se queixavam das exigências dele, etc. Mas o frade soube sempre argumentar em defesa de seu projeto, e não cedeu.⁸

⁶ Cf. a respeito B. FAES, Padre Fedele da Fanna, una vita di sacrifici per editare l'opera omnia di san Bonaventura (<http://www.zenit.org/it/articles/padre-fedele-da-fanna-una-vita-di-sacrifici-per-editare-l-opera-omnia-di-san-bonaventura>) (consultado em 30/01/2015).

⁷ Torino, Marietti, 1874.

⁸ A. GEMELLI, em sua obra *O Franciscanismo* (Petrópolis, Vozes, 1944 [original italiano 1932], p. 310-312) apresenta, resumida, parte da correspondência entre os dois frades.

Percebendo a conveniência, e mesmo necessidade, de encontrar um local onde os pesquisadores pudessem trabalhar, Frei Bernardino, em 1877, adquiriu uma propriedade em Quaracchi, próxima a Florença, para onde se transferiram os editores da obra.

Enfim, conseguiu-se enviar o primeiro volume à gráfica, mas frei Fedele não o viu impresso: o pó proveniente de manuscritos o atingiu e em pouco tempo a “tísica”, que hoje conhecemos como tuberculose, ceifou-lhe a vida. Isso aconteceu em 1881, quando ele contava 43 anos de idade! Em 1882 veio a lume o texto, contendo o comentário de Boaventura ao *Primeiro livro das Sentenças*.⁹ Sob a direção do alemão Frei Ignatius Jailer (+ 1904) a obra foi sendo publicada numa sequência regular de tempo e, em 1902, surgia o décimo e último volume.

O lançamento do primeiro volume da obra de Boaventura, no mesmo ano em que surgia o primeiro volume da obra de Tomás de Aquino, provocou alguns pequenos atritos. A edição de Boaventura era uma verdadeira edição crítica, cotejando manuscritos trazidos das mais diferentes localidades, excluindo interpolações, indicando as fontes citadas e criando assim um texto definitivo. Já o texto de Tomás apoiava-se nas edições anteriores e em uns poucos manuscritos (seis para o *Peri Hermeneias* e 19 para *Segundos analíticos*). Em 1888 surgia o primeiro volume da *Summa Theologiae*, cujo texto se atinha, com poucas modificações, à edição de Parma, valendo-se, além disso, de edições anteriores e de apenas sete códices, e

⁹ O volume se inicia com um histórico das edições de São Boaventura, a respeito das quais observa que nenhuma delas deixou de ter graves falhas. Seguem a bula de canonização de Boaventura, emanada por Sisto IV e a bula de Sisto V que lhe conferiu o título de Doutor da Igreja. Surgem, enfim, os *Prologomena* à edição. Nessa parte cabe salientar, no que aqui interessa: a) o elenco de pontos nos quais Boaventura e Tomás de Aquino discordam entre si; b) os manuscritos e edições consultados.

sendo anexado na parte inferior de cada página, por ordem de Leão XIII, o comentário literal à *Suma Teológica*, feito pelo cardeal Tomás de Vio Caietano (1469 – 1534).¹⁰

Ora, o *Comentário às Sentenças* de Boaventura, uma obra bem menos difundida que as *Sumas* de Santo Tomás, trazia, além da menção às edições anteriores, uma lista de 35 códices utilizados e de outros 23 não utilizados (*a nobis non collatis*).¹¹ Aí se via o trabalho de Fedele de Fanna e seus colegas, trabalho este que ainda não fora feito pelos editores de Tomás de Aquino.¹²

Como se poderia prever, o papa Leão XIII não se entusiasmou com a edição preparada pelos franciscanos de Quaracchi. Ele era grande amigo dos frades, principalmente

¹⁰ Na *Summa contra gentiles*, que começou a ser editada em 1918, foram anexados os comentários de Francisco de Silvestris. No primeiro volume da obra são apenas 12 os códices cotejados com o original de Santo Tomás.

¹¹ Para ser ter uma ideia de quanto se trabalhou, basta dar uma olhada na introdução do volume V da *Opera Omnia* no qual estão coligidos diversos textos bonaventurianos: 14 manuscritos para as questões *Sobre a ciência de Cristo* e *Sobre o Mistério da Trindade*; 12 para as *Questões disputadas sobre a pobreza*; 226 para o *Brevilóquio*; 138 para o *Itinerário da mente para Deus*; 34 para *A redução das ciências à Teologia*. Outros textos, como as *Collationes*, possuem número bem menor de manuscritos. Nos textos de vida espiritual (volume VIII da *Opera Omnia*) encontram-se alguns que possuem ainda maior número de manuscritos: 299 manuscritos para *A tríplex vida*; 252 para os *Soliloquios* e 175 para *A árvore da vida*.

¹² Com isso não pretendo, de modo algum, desqualificar o trabalho dos editores de Santo Tomás. O Doutor Angélico é, sem dúvida, o autor medieval mais fecundo e de quem existe o maior número de códices, e se pode perguntar quantos anos os editores gastariam para fazer o levantamento e a análise desse material. Recordo uma conversa que tive em Köln com o Prof. Roland Hissette: contou-me ele que, certa vez, comentando com o dominicano Padre Louis Jacques Bataillon (+2009) a respeito de uma eventual nova edição crítica da *Summa Theologiae*, ouviu-o dizer que uma equipe de pesquisadores demoraria pelo menos 10 anos para levar a cabo tal empreitada.

do Ministro Geral, Frei Bernardino de Portogruaro e, por mais de uma vez, os frades, reunidos para eleição de novo Ministro, foram fazer a costumeira visita ao Santo Padre, que lhes dizia: “Mi piace tanto il Bernardino!” E lá iam os frades a reeleger novamente seu superior.¹³ Os editores de Boaventura, não querendo angariar desafetos, nem contradizer o papa, e visando a comprovar a ortodoxia do santo, embora apontassem os pontos em desacordo entre os dois santos, procuraram mostrar que, em geral, o ensinamento de Boaventura não diferia daquele de Tomás. Muitas vezes o fizeram forçando o texto, sem perceber – ou fazendo que não percebiam – que a divergência de opinião não significa necessariamente defender algo contrário à fé.¹⁴

2. A Filosofia de São Boaventura

Editada a obra de Boaventura, abriu-se espaço para a leitura e interpretação dela e, como não poderia deixar de ser, perguntou-se sobre como se poderia nomear sua Filosofia. Isso levou, ao natural, a uma comparação entre Boaventura e Tomás de Aquino.

Ora, muitas vezes parece que, por parte dos historiadores, não foi dada a devida importância a alguns pressupostos, como, por exemplo, o da duração do currículo acadêmico e a datação das obras de ambos. Boaventura era alguns anos mais velho que Tomás. Ele nasceu em 1217/1218, e Tomás em 1224/1225. Haveria, pois, uns sete de diferença entre eles. Fazendo um paralelo

¹³ Bernardino (1822 – 1895) recusou por mais de uma vez a oferta de Leão XIII de ser elevado a bispo ou cardeal. Tendo-se retirado do governo da Ordem em 1889, o papa, em 1892, o convenceu a aceitar o cargo de arcebispo titular de Sárdica.

¹⁴ Para não melindrar os franciscanos, Leão XIII deu a Boaventura o título de “Campeão da Mística”.

entre as datas principais da vida acadêmica deles constatamos:

Boaventura ¹⁵	Tomás ¹⁶
Faculdade de Artes	
1236-1242	1239-1244
Faculdade de Teologia (Bacharel Bíblico)	
1243-1248	1248-1252
Faculdade de Teologia (Bacharel Sentenciário)	
1250	1252
Mestre regente (Professor Catedrático)	
1253	1256

Até então, como se vê, o percurso dos autores correu quase paralelo. Boaventura, sendo mais velho, conclui os estudos com alguns anos de antecedência. Mas então ocorreu um fato inesperado, fato esse que atingiu os dois frades: os professores do Clero Secular faziam sérias ressalvas a seus colegas das Ordens Mendicantes, pois cada frade que obtivesse uma cátedra a transferia definitivamente para a própria Ordem e, com isso, subtraía-se, cada vez, uma cátedra do clero secular. Além disso, os Mendicantes nada cobravam pelo ensino ministrado, o que

¹⁵ Sobre as datas aqui apresentadas há pequenas divergências entre os autores; sigo, no caso, J. MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 29-31. Há quase unanimidade em recusar o ano de 1221, outrora aceito, como data de nascimento de Boaventura.

¹⁶ Tomás fez seus estudos em Nápoles, Paris e Colônia e, por isso, surgem opiniões divergentes sobre as datas em que iniciou ou concluiu algumas etapas. Ele iniciou o estudo de Artes em Nápoles, mas é bem provável que tenha concluído o curso em Paris. É certo, porém, que o título de Mestre Regente foi-lhe concedido em 1256. Cf. a respeito dessas datas J. P. TORRELL, *op. cit.*, p. 23-63.

atraía muitos estudantes e despertava muitas vocações para a vida religiosa. Por isso, quando chegou o momento de Boaventura e Tomás assumirem a cátedra para a qual foram indicados por seus superiores, os mestres do clero secular exigiram deles juramento de fidelidade à universidade. Como os frades dissessem que primeiramente deviam obediência à própria Ordem, foram impedidos de assumir. Enfim, em 1257, por determinação do papa Inocência IV e por coação do rei são Luís IX, o clero secular acabou tendo que ceder.¹⁷

Houve, pois, uma convivência acadêmica de cerca de 20 anos entre os dois frades. É natural que um tenha conhecido a obra do outro. Não há provas, mas é provável, que Boaventura, nesse período, tenha lido textos de Tomás. Sabe-se, porém, que Tomás, ao redigir o *Comentário às Sentenças*, valeu-se generosamente da obra homônima de Boaventura;¹⁸ se não o mencionou nominalmente, deveu-se ao costume de então de não citar pelo nome os autores ainda vivos, ou falecidos há poucos anos. Entre os dois

¹⁷ Não cabe aqui descer a fundo no debate entre o clero secular e os frades. Vale a pena recordar que o líder do clero secular, GUILHERME DE SAINT-AMOUR, escreveu uma obra com o título *Contra impugnantes Dei cultum* (Contra aqueles [isto é, os frades] que impugnaram o culto de Deus) à qual Boaventura respondeu com dois textos: *Questão disputada sobre a pobreza* e *Apologia dos pobres* e Tomás de Aquino com *Contra os que impugnaram o culto de Deus*. Alberto Magno, João de Parma, João Peckham e outros também escreveram em defesa da vida religiosa dos frades. Sobre a obra de Saint-Amour, cf. L. A. DE BONI, 'O De periculis novissimorum temporum de Guilherme de Saint-Amour', in C. D'AMICO, e A. TURSI, (org.), *Studium philosophiae. Textos em homenagem a Silvia Magnavacca*, Buenos Aires, Resis, 2014, p. 108-123.

¹⁸ Quando da redação do *Comentário ao livro das Sentenças*, Tomás tinha ante os olhos a obra de Boaventura (cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, cap. VIII, Paris. Vrin: 1993. p. 235. F. V. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 249).

pensadores, ao que consta, sempre houve amizade e mútuo respeito.¹⁹

Para Boaventura, porém, a ordem pontifícia de empossá-lo na cátedra chegou tarde demais. Meses antes, naquele mesmo ano, ele fora eleito para o cargo de Ministro Geral de sua Ordem, cargo que ocuparia até 1273, quando foi como que obrigado pelo papa Gregório X a aceitar a púrpura cardinalícia. Entrementes, Tomás prosseguiu como mestre em Paris e em diversas localidades da Itália. As vidas haveriam de se aproximar outra vez somente no por do sol: convocado pelo papa para organizar o Concílio Ecumênico de Lyon, Boaventura faleceu de estafa durante o sínodo, em 15 de julho de 1274; seu colega, Tomás de Aquino, o precedeu por alguns meses: também convocado para o Concílio, veio a falecer a caminho do mesmo na abadia de Fossanova, ao sul de Roma, no dia 7 de março daquele ano.

Tratando-se, pois, da pergunta a respeito da produção filosófica e do pensamento filosófico de cada um dos autores, é preciso ter presente essa diferença de datas e das atividades exercidas durante elas. As obras de Boaventura, nas quais mais se pode procurar o conteúdo filosófico, foram escritas quase todas elas antes de 1257, data de sua eleição para o cargo de Ministro Geral. Tais foram os *Comentários às Sentenças*, o *Brevilóquio*²⁰, as três

¹⁹ Conta-se – não sei se é fato histórico ou lenda – que, quando da instituição da Festa de *Corpus Christi*, o papa Urbano IV havia incumbido a ambos de redigirem o texto do ofício e da missa. No dia combinado os dois se apresentaram ao santo padre, que solicitou a Tomás que lesse o que preparara. Frei Tomás começou a leitura e, à medida que nela progredia, Boaventura ia rasgando o próprio texto. No final, explicou ao papa porque o fizera: “A proposta de frei Tomás é muito melhor que a minha!”

²⁰ Há uma tradução portuguesa dessa obra em *Boaventura de Bagnoregio - Escritos Filosófico-Teológicos*, L. A. DE BONI, (trad.) Porto Alegre, 1999, p. 1-151.

Questões disputadas, os Comentários aos textos bíblicos e alguns sermões. São exceção as três séries de sermões, conhecidos como *collationes*, pronunciadas durante a chamada “crise averroísta” que abalou a universidade de Paris²¹, bem como o *Itinerário da mente para Deus* (1259) e provavelmente *A redução das ciências à Teologia*.

Já Tomás de Aquino, quando deixou Paris, em 1259, também havia publicado textos importantes, entre eles: *Comentário às Sentenças*, *Sobre o ente e a essência*, *Questões disputadas sobre a verdade*, *Sobre o Tratado da Trindade de Boécio*, e os *Quodlibet VII-XI*. Contudo, o mais importante estava por nascer. Entre outros: *Suma contra os gentios*, *Suma Teológica*, *Catena aurea*, *Questões disputadas sobre a potência*, *Questões disputada sobre o mal*, *Questões disputada sobre a alma*, *Sobre a unidade do intelecto*, *Sobre a eternidade do mundo*, *Quodlibeta I-VI e XII*, quase todos os Comentários a textos bíblicos, e os Comentários a 12 livros de Aristóteles.

Vê-se, pois, que, não se pode tão facilmente fazer comparação entre Boaventura e Tomás. Boaventura, em seus poucos nove anos de academia (1248-1257), revelou-se um pensador de primeira plana. Foi ele o primeiro medieval a compor uma grande síntese teológica.²² Já Tomás contou com 22 anos dedicados à vida acadêmica.²³ Além disso,

²¹ Dos nove volumes de texto da *Opera Omnia* de Boaventura, seis deles são anteriores a 1257: os quatro volumes do *Comentário às Sentenças* e os dois volumes de comentários bíblicos. Somente o volume VIII, voltado para questões de vida religiosa e de direção da Ordem, é todo posterior. O volume V (temas diversos) possui obras anteriores, como o *Brevilóquio* e o *A redução das ciências à Teologia*, mas também obras posteriores, como as *collationes*, e o mesmo acontece com o vol. IX, dedicado aos sermões.

²² F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1966. Seguimos aqui a tradução alemã, melhorada pelo autor: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München/ Paderborn/Wien, Schöningh, 1977. São Boaventura é longamente tratado nessa obra entre as p. 185-253, aqui p. 185.

²³ Tomás não teve, porém, todos esses anos reservados somente ao

Tomás tinha um melhor conhecimento da obra de Aristóteles. Boaventura conheceu os textos lógicos do Filósofo nas aulas da Faculdade de Artes; mas a *Metafísica* e a *Física* - das quais se proibira o ensino público na segunda década daquele século - é bem provável que as tenha conhecido apenas por resumos, ou florilégios. De outras obras, como a *Política*, a *Poética* e toda a *De animalibus*, traduzidas após 1260, sequer teve conhecimento. Apesar disso, ele cita cerca de 930 vezes Aristóteles nominalmente, e outras duas mil vezes cita textos dele sem o nomear.²⁴

Tomás, de sua parte, tomou contato com Aristóteles e os árabes já no início de seus estudos, na universidade “leiga” de Nápoles, onde Miguel Scotus, entre 1220 e 1235, traduzira boa parte da obra do Estagirita e de Averróis. Mais tarde, na década de 1260, teve acesso ao trabalho de seu confrade, Guilherme de Merbeke, que traduziu ou revisou diversos textos do Filósofo, além de traduzir obras Alexandre de Afrodísias, Temístio e Simplicio. Sem dúvida, pois, o conhecimento que Tomás teve do pensamento de Aristóteles, bem como do pensamento grego em geral e do pensamento árabe, foi muito maior que o de Boaventura.

Tendo presentes estes pressupostos, cabe examinar o que os historiadores disseram da Filosofia de Boaventura. O primeiro e mais importante deles foi E. Gilson, sem dúvida o maior medievalista do século XX. Em uma de suas primeiras obras, intitulada *La philosophie de saint*

estudo. Nos períodos em que residiu na Itália, foi assessor na Cúria Pontifícia, então sediada em Orvieto, pregou missões, organizou o *studium* dominicano de Roma, e sempre ocupou cargos na direção da Ordem.

²⁴ Comparando o índice de citações da *Opera Omnia* de Boaventura com índice da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, vê-se que ambos davam grande importância à obra de Aristóteles, mas há uma inversão: em Tomás, Aristóteles é mais citado que Agostinho; em Boaventura, Agostinho é mais citado que Tomás.

Bonaventure,²⁵ Gilson, como o título indica, perguntou-se pela Filosofia encontrável dentro dos textos de Boaventura. O livro fez sucesso e, de início, foi acolhido por todos, mesmo por franciscanos. Passaram-se mais de 40 anos, até que professor belga F. van Steenberghen fizesse ressalvas à obra do grande mestre francês. Em um longo capítulo no livro *La philosophie au XIIIe. siècle*,²⁶ sem deixar de reconhecer o valor da obra de Gilson, ele julgou encontrar nela alguns pontos controversos.

Assim, por exemplo, Gilson, ao procurar os fundamentos do pensamento de Boaventura, julgou encontrar resposta no projeto de vida que o jovem frade se teria proposto logo ao ingressar na vida religiosa. Ainda quando estudante universitário, Boaventura, percebendo a crise em que se encontrava a Ordem, e vendo que era impossível impor uma vida tão rigorosa à multidão dos frades, teria traçado como meta de vida converter o rigor ascético de São Francisco em uma ascética na área dos estudos, transformando assim o sistema científico peripatético em uma “Filosofia franciscana”.²⁷

Com razão argumentou van Steenberghen²⁸ mostrando que era difícil supor que Boaventura, jovem estudante, tivesse tão grandes projetos, como também seria difícil supor que ele, vivendo em Paris, e sem ter ocupado até então um cargo sequer na Ordem, esperasse ser eleito Ministro Geral. Já beirando os 40 anos, foi ele eleito para este cargo em 1257, num capítulo realizado em Assis, do qual não participou, mas obteve os votos dos eleitores por recomendação de João de Parma, o Ministro que deixava o ofício. Essa eleição na ausência do eleito foi, sem dúvida,

²⁵ E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1943 (1a ed. 1924).

²⁶ F.V. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 185-253.

²⁷ E. GILSON, *op. cit.* p. 74-75.

²⁸ F.V. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 189.

devida à consideração de que Boaventura já gozava. Assumindo o cargo, procurou conciliar o rigorismo de vida dos primeiros frades com as necessidades surgidas devido à multidão de religiosos, na maioria clérigos, que, no decorrer de poucas décadas, haviam abraçado a vida franciscana. Seu trabalho consistiu, pois, em conciliar grupos divergentes, principalmente através da organização dos estudos dentro da Ordem, de modo a adaptá-los à forma de vida proposta por são Francisco. Essa organização, porém, não significou uma mudança radical, pois o ensino de Teologia estava organizado na Igreja há mais tempo e, dentro da Ordem Franciscana, mestres como Alexandre de Hales e João de La Rochelle, professores de Boaventura, e o próprio Boaventura haviam estabelecido o modelo de ensino da Teologia, que não era diferente do modo usado pelos demais professores parisienses.

Outra dissidência entre Gilson e Steenberghen deu-se na qualificação da Filosofia bonaventuriana. Lendo a obra de Boaventura, Gilson qualificou-lhe o pensamento filosófico como “Sabedoria Franciscana”, ou em “Metafísica da mística cristã”.²⁹ Isso, pensa van Steenberghen, poderia ser admitido em parte, na medida em que “sabedoria” não fosse tomada apenas como especulativa, mas também como uma “Sabedoria de vida”. E prossegue o mestre belga dizendo que para compreender a Filosofia de Boaventura, convém procurar o lugar, a posição que ele atribuía à Filosofia dentro da classificação das ciências. O melhor texto a respeito, mas não único é o *De reductione artium ad theologiam* (*A redução das ciências à Teologia*³⁰). Inspirando-se no texto de Tiago 1, 7: “*Toda a dádiva preciosa [...] vem de cima, descendo do Pai das luzes*”, Boaventura dizia que as ciências, como graus de luz que

²⁹ E. GILSON, *op. cit.* p.37-75.

³⁰ Essa obra encontra-se em *Boaventura de Bagnoregio - Escritos Filosóficos-Teológicos*, p. 349-367.

descem de Deus, possuem uma graduação, uma hierarquia, entre si, e todas as ciências desta vida se voltam para a Teologia. São quatro luzes vindas de Deus, que ele desdobrou em sete modos, tal como foram sete os dias da criação: 1. A *lux exterior*, a das “artes mecânicas”, isto é, dos objetos artificial feitos pelo homem, (como náutica, caça, agricultura, etc.); 2. A *lux inferior*, a do “conhecimento sensitivo”; A *lux interior*, a da Filosofia, que se subdivide em: 3. Racional (a *Lógica*), 4. Natural (a *Física*), e 5. *Moral*. Segue-se uma quarta luz (que vem a ser a de número 6): a *lux superior*, a luz da Sagrada Escritura, a qual é o objeto de estudo da Teologia. E aqui cessam as luzes da vida terrena. Mas existe uma sétima luz, correspondente ao último dia da criação, no qual o Senhor repousou: é a *lux da contemplação divina*, que só conheceremos na outra vida.

As luzes inferiores, dizia Boaventura, influenciado por Dionísio Areopagita, encontram-se ordenadas às superiores, estando, pois, todas elas ordenadas (“reduzidas”), nesta existência, à Teologia.³¹ Portanto, assim como o conhecimento sensível se ordena à Filosofia, assim também a Filosofia se ordena à Teologia. Disso Boaventura nunca se afastou e, por isso, nunca fez Filosofia que não estivesse ordenada à Teologia. Alberto, Tomás, Scotus e Ockham, para citar os mais importantes, redigiram textos filosóficos, comentaram obras de Aristóteles. Boaventura não deixou sequer um pequeno texto puramente filosófico. O que encontramos de Filosofia em suas obras extrai-se de suas obras teológicas. A Filosofia foi sempre posta por ele a serviço da Teologia, como serva, *ancilla theologiae*, e nisto imitava à sua maneira a Agostinho que, no *De civitate Dei*,³²

³¹ O tema da dependência da Filosofia ante a Teologia se repete, a seu modo, no *Itinerário da mente da mente para Deus* (Boaventura de Bagnoregio - *Escritos Filosófico-Teológicos*, p. 288-348), nas *Collationes de donis Spiritus Sancti* (*Opera omnia* V, p. 455-503), e nas *Collationes in Hexaëmeron* (*Opera omnia* V, p. 327-454).

³² AGOSTINHO. *De civitate Dei*, I. VIII, c. 4-10.

dizia expressamente que se valia dos platônicos para organizar o que ele chamava de *nostra philosophia christiana*.

Para ele, como para os demais medievais a Filosofia era um conhecimento racional, desenvolvido pelos filósofos pagãos, e ensinando, na Idade Média, na Faculdade de Artes. Como tal ela é definida como um “conhecimento certo da verdade enquanto perscrutável,” enquanto “a Teologia é o conhecimento piedoso da verdade, enquanto crível”.³³ Ora, o conhecimento revelado por Deus é infalível, pois Deus não pode errar. Aquele conhecimento, porém, que é alcançado pela Filosofia é conhecimento humano e, por isso, sujeito ao erro.³⁴ É clássica a afirmação de Boaventura: “É necessário que aquele que pratica a Filosofia caia em algum erro, se não for auxiliado pela luz da fé”.³⁵ Tomás de Aquino faz coro a isso quando diz que: “A falsidade está geralmente misturada com a investigação da razão humana”.³⁶ E nisso concordavam todos os teólogos medievais.

³³ “*Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritas ut credibilis notitia pia*” (*De donis Sp. Sancti*, n. 5; *Opera omnia* V, p. 474)

³⁴ BOAVENTURA faz uma importante observação a este respeito, dizendo que conforme o tipo de conhecimento a que se chega, pode haver mais certeza no conhecimento científico que no conhecimento pela fé. No caso ele distingue entre a “ciência de adesão” e de “especulação”: “[ille] *certius cognoscitur id de quo non potest dubitari quam id de quo potest dubitari. Sed quae quis cognoscit scientiale cognitione, sic novit quod de eo dubitare non potest, qui autem novit aliquid cognitione fidei, potest de eo dubitare*” (In III *Sent.* q. 23, a. 1, q. 4, *Opera omnia* III, p. 280). “*Si autem loquamur de certitudine speculativa [...] maior est certitudo in aliqua scientia quam in fide, quo eo quod aliquis potest aliquid ita per scientiam ita certitudinaliter [...] nosse, quod nullo modo potest de eo dubitare, nec aliquo modo discredere [...] sicut patet in cognitione primorum principiorum*” (*Ibid.*, p. 282).

³⁵ “*Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium fidei*” (In II *Sent.*, d. 18, a 2, q. 1, ad 6, p. 448).

³⁶ “*Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur.*” (*Contra gentiles*, 1, 2). Como observa F. V. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 205, Tomás

E quem eram os filósofos aos quais Boaventura se referia? Lá se encontrava, acima de todos, como vimos, o nome de Aristóteles, seguido por outros autores greco-romanos, como Porfírio (citado 10 vezes), Cícero (40 vezes), Sêneca (100 vezes), Boécio (mais de 100 vezes). Platão (20 vezes) e Plotino (3 vezes) foram citados de segunda mão, já o *Liber de causis*, mencionado 40 vezes e tido como obra de Aristóteles, fora, na verdade tirado da obra de Plotino pelos árabes³⁷. Vinham mencionados alguns árabes como Algazel (4 vezes), Averróis (21 vezes) e Avicena (24 vezes), cujas obras em boa parte já haviam sido traduzidas, mas é de supor que Boaventura as tenha conhecido quase sempre de segunda mão. A esses autores acrescentem-se os cristãos Agostinho, com milhares de citações, e Dionísio Areopagita, com cerca de 200, eles foram os principais transmissores da tradição neoplatônica entre os cristãos.

Aristóteles foi, sem dúvida, o grande filósofo em quem Boaventura se fundamentou. Entre 1125 e 1235, a maior parte da obra aristotélica foi traduzida do árabe ou do grego para o latim. Na Faculdade de Artes, em Paris, os textos lógicos eram matéria de estudo. Na Faculdade de Teologia, desde quando Alexandre de Hales (1185 – 1245) introduziu como núcleo do ensino o Comentário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, estava aberto espaço à Filosofia no estudo da Teologia. Boaventura foi dos primeiros a seguir por este caminho e soube se valer do Filósofo. Como se pode constatar no volume X da *Opera omnia*, no índice de autores citados, quase toda a obra do Estagirita é mencionada por ele.

é até mais rigoroso que Boaventura, pois enquanto este fala em “*algun erro*”, Tomás diz “*geralmente*”.

³⁷ Essa obra foi traduzida do árabe para o latim por Gerardo de Cremona (+1197).

E que dizia ele de Aristóteles? – E. Gilson redigiu, a respeito, uma afirmação que pareceria definitiva, e como tal a aceitei outrora: “Desde seu primeiro encontro com o pensamento pagão de Aristóteles, Boaventura acreditou tê-lo compreendido, julgado e superado”.³⁸ Isso significa, continuava Gilson, que Boaventura, nos *Comentários às Sentenças*, ou talvez mesmo antes, recusara definitivamente o Aristotelismo, que considerava ser um erro, e preferira ficar com a tradição; fizera opção entre duas metafísicas diferentes.³⁹

A resposta de van Steenberghe, com a qual concordamos, seguiu bem em outra direção. Tomando textos bonaventurianos, ele mostrou que, ante Aristóteles, principalmente nos *Comentários às Sentenças*, a atitude do Doutor Seráfico foi totalmente diferente do que dizia Gilson. Para Boaventura, o pensador grego foi “*excellentior inter Philosophos*” (o filósofo por excelência).⁴⁰ Em seus escritos, Boaventura manteve sempre respeito para com ele, mesmo quando discordou. Soube desculpá-lo em muitos casos, pois, sendo pagão, tal como os demais filósofos, não conheceu a revelação divina. Assim, por exemplo, ao tratar da criação do mundo, após elencar o pensamento filosófico antigo, tal como fizera Agostinho em outra situação, em vez de concluir agostinianamente com os platônicos, Boaventura preferiu Aristóteles: “Houve também um quarto grupo, o dos peripatéticos, cujo príncipe e chefe foi Aristóteles; eles, que mais se aproximaram da verdade, disseram que o mundo foi feito, como se lê no segundo livro dos *Meteoros*: ‘digo, pois, que o mar foi feito [...]’”.⁴¹

³⁸ E. GILSON, *op. cit.* p. 12.

³⁹ F. V. STEENBERGHEN., *op. cit.*, p. 225, nota 109, traz uma série de afirmações de Gilson a este respeito.

⁴⁰ II *Sent.*, d. 1, pars 1, q 1; p. 22.

⁴¹ “*Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripatetici, quorum principex et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes dixerunt mundum factum, sicut*

Comparando esta e outras tantas afirmações sobre Aristóteles nos *Comentários às Sentenças* com as de Tomás de Aquino, percebe-se que ambos, guiados pela luz da fé, seguiam caminhos semelhantes.

Na década de 1260, porém um grave problema abalou a Universidade de Paris. Alguns professores da Faculdade de Artes, entusiasmados com o estudo da Filosofia, principalmente pela leitura de Aristóteles, propunham dedicar-se à Filosofia enquanto Filosofia, sem levar em conta a Teologia. Ora, ensinando a doutrina peripatética pura e simplesmente, defendiam eles a eternidade do mundo, a unidade do intelecto, o fatalismo, etc. Não demorou para que surgisse a reação por parte dos teólogos. Chamado de volta a Paris, Tomás de Aquino, como se poderia esperar, enfrentou os filósofos no campo deles e valeu-se de argumentos filosóficos, para redigir os livros *Sobre a eternidade do mundo* e *Sobre a unidade do intelecto*. Já Boaventura, há anos longe da academia, foi para o púlpito, julgando as teorias dos professores de Artes à luz da Teologia. Em 1267, 1268 e 1273, pronunciou três séries de sermões contra os ‘erros’ que grassavam na Faculdade de Filosofia. Ao ler esses textos, porém, é preciso ter em conta: a) que se tratava de sermões; b) que os visados eram os professores da Faculdade de Artes, e não propriamente Aristóteles; c) que, diferente de Tomás de Aquino, Boaventura não desceu ao campo da Filosofia, mas falou sempre como teólogo.

Ele continuou a admirar e a desculpar Aristóteles. Assim, por exemplo, tratando de uma tríplice cegueira que atingiu os filósofos, Boaventura, num desses sermões, desculpa Aristóteles que, falando como filósofo “natural”, não podia defender que por natureza o mundo não fosse

legitur in secundum Meteorum: ‘dico igitur quod mare factum est’”(II *Sent.* d, 1, pars 1, a. 1, p. 17). Para a leitura que Boaventura faz de Aristóteles, cf. F. V. STEENBERGHEN, F., *op. cit.*, p. 212-231.

eterno; podia também afirmar que a felicidade se encontra nesta vida, pois nada sabia da vida eterna; e também podia falar de um intelecto único, entendendo como tal que há só um intelecto em razão da luz influente.⁴²

Quando, porém, se voltou para seus contemporâneos, cristãos, professores da Faculdade de Artes, mudou o tom do discurso. Boaventura observava que eles, ao permanecerem eles repetindo Aristóteles e seus comentadores, sem levar em conta os dados da fé que professavam, caíam na mesma cegueira, e, negando com o Filósofo a teoria platônica das ideias, cometiam fatalmente em uma série de erros. Segundo ele, esses seus colegas pareciam ignorar que a Filosofia praticada pelos cristãos possuía um ponto de partida diferente daquela dos pagãos. E apontava para a pessoa de Cristo: “[...] Cristo, tendo moradia no céu, ensina no interior; e de nenhum outro modo a verdade pode ser conhecida a não ser por aquela verdade”.⁴³ “Deve-se começar pelo meio, que é Cristo. Ele é o mediador entre Deus e os homens, ocupando o meio entre todos”.⁴⁴ Se o metafísico parte do particular e criado para o universal e criador, e para aquele ser que possui a razão de princípio, meio e fim, deve, pois, partir de Cristo: “Neste meio [Cristo] consiste toda a metafísica, isto é, o conhecimento último da emanção, da relação com o exemplar e da realização final: partir do supremo, passar pelo supremo e retornar ao supremo”⁴⁵. “E assim serás um verdadeiro metafísico”.⁴⁶

⁴² *In Hexaëmeron*, coll. 9, 2, *Opera omnia* V, p. 365.

⁴³ “[...] *Christus, habens cathedram in caelo docet interius; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem*” (Ibid. coll.1,13, p. 331).

⁴⁴ “[...] *incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus*” (Ibid., coll. 1, 10, p. 331)

⁴⁵ “*In hoc ergo medio (Christo) consistit tota metaphysica, scilicet de emanatione, de exemplaritate, de consummatione: egredi a Summo, transire per Summum et reduci ad Summum*” (*Hexaëmeron*, coll. 2, 17, ed. Delorme, citado por L.

Apegando-se somente a Aristóteles e aos filósofos, dizia Boaventura, os professores de Artes repetiam o que acontecera com o Estagirita: ignorando a doutrina das ideias de Platão - e no caso também a doutrina cristã -, abriam caminho para a negação da criação do mundo no tempo, para a afirmação da unidade do intelecto e para o do fatalismo.

Com isso, porém, Boaventura não estava negando a importância da Filosofia, e nem a diluiu na Teologia. Para ele, os fundamentos de ambas são diferentes: os primeiros princípios para uma e os artigos de fé para a outra.⁴⁷ Mas a Filosofia possui um limite: ela não sabe dizer nada sobre o fim do homem e os meios para alcançá-lo, e mais ainda, não sabe dizer quem é Deus. Sob esse aspecto, “a Filosofia é um caminho para a Teologia, e quem se atém somente a ela acaba caindo em erro”.⁴⁸

Quando, pois, nos perguntamos sobre a Filosofia de Boaventura, temos que dizer: a) que mesmo sem haver escrito um tratado puramente filosófico, é possível, dentro de sua obra, distinguir Filosofia e Teologia. b) Constatamos que ele, como todos os teólogos de seu tempo, valeu-se principalmente de Aristóteles para redigir sua obra. Mas não se tratava de um Aristóteles quimicamente puro, pois na transmissão dos textos dele encontrava-se muito neoplatonismo trazido por comentadores gregos e árabes. Além disso, a influência neoplatônica de Agostinho e Dionísio fez-se sentir em todos os teólogos medievais. c)

VEUTHEY, *La Filosofía cristiana di San Bonaventura*, Roma, Agenzia del Libro Cattolico, 1971, p. 19).

⁴⁶ “*Et sic eris verus metaphysicus*” (*Hexaëmeron, Opera omnia* V, coll. 1, 17, p. 332).

⁴⁷ “*Sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientiae Scripturae super articulos fidei*” (*De donis Spiritus Sancti*, coll. 2, 13; V, p. 476).

⁴⁸ “*Philosophica scientia via est ad alias scientias: sed qui ibi vult stare cadit in tenebras*” (*Ibid*, coll. 4, 12, V, p. 476).

Mesmo sem haver escrito uma obra estritamente filosófica, Boaventura é um dos grandes filósofos de seu tempo. d) A base filosófica de Boaventura não se distingue, pois, da de Tomás de Aquino e dos demais teólogos do século XIII.

Por isso, mais correto que falar em uma “Filosofia Franciscana”, ou uma “Metafísica da Mística Cristã” de Boaventura, seria chamar sua Filosofia de *Aristotelismo neoplatonizante*,⁴⁹ ou mesmo, se retamente compreendida, de *Filosofia Cristã*.⁵⁰

⁴⁹ F. V. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 238.

⁵⁰ L. VEUTHEY, *op. cit.*, p. 123ss. Na conclusão de sua obra, Veuthey, que concorda com v. Steenberghen na crítica a Gilson, aceita a qualificação gilsoniana de *Filosofia cristã*, com devidas nuances, para qualificar a Filosofia do Doutor Seráfico.

Índice Onomástico

Abraão 230

Agostinho (santo) 28, 29,
30, 33, 34, 39, 41, 44, 56, 57,
62, 75, 76, 97, 111, 112, 114,
120, 129, 135, 137, 168, 169,
173, 180, 190, 201, 211, 212,
216, 250, 253, 255, 258, 259

Alano de Lile 117

Alberto Magno (Alberto)
20, 27, 74, 111, 124, 125,
126, 128, 131, 247, 253,

Alexandre de Afrodísias
250

Alexandre de Hales 18, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 124, 197,
202, 203, 214, 252, 255

Alfarabi 79, 84, 97, 100

Algazel 255

L. d'Alost 181

Ambrósio (santo) 112, 113,
115

L. Amorós, 67, 98, 202, 203,

Andrônico de Rodes 117

Anselmo (Santo) 31, 117

Anselmo de Laon 113

O. Argerami, 67

B. Aperribay, 67

Aristóteles 23, 28, 30, 34,
35, 36, 43, 44, 56, 75, 77, 79,
84, 88, 109, 110, 115, 116,
116, 122, 125, 129, 134,
144, 210, 212, 215, 228, 240,
250, 253, 255, 256, 257, 259,

Augusto (imperador) 135

Averróis 33, 79, 250, 255

Avicbron 33

Avicena 33, 84, 85, 98, 101,
117, 200, 255

H. U. von Balthazar 62

G. Bardy 136

S. L. de Barros Campos
239

L. J. Bataillon 244

O. Bauernfeind 113

L. Baur 198

Beda (são) 32, 117, 179

Bernardino de Portogruaro 240, 241, 243, 245	E. Cassirer 151
	Celestino V 149
Bernardo (são) 32, 117, 129, 170, 174, 180, 181, 185	Celso 134
Bernardo de Arezzo 76	J. Châtillon 38, 68
C. Berubé 58, 67, 197, 198, 200	M.-D. Chénu 30, 68, 247
E. Bettoni 67, 80, 98, 195, 214	Cícero 33, 107, 109, 110, 117, 129, 255
J. Beumer 68	Clara (santa) 191
A. Bierbaum 68	S. Clasen 68
Bispo de Hipona v. Agostinho	A. Correa 11
P. J. Bissen 68, 98, 153	F. Corvino 69
A. Blasucci 49, 68, 98	R. Costa 11
Boaventura - <i>passim</i>	Th. Crowley 98
Boécio v. Severino Boécio	C. D'Amico 247
G. Bonafede 195	E. R. Daniel 26, 69
E. Bonifacio 174	Dante Aligheri 40, 41, 64, 69, 96, 193
J. G. Bougerol 28, 59, 68, 98, 111, 115, 124, 132, 153, 206, 214	Davi (rei) 190
E. Caroli 206, 214	L. A. De Boni 98, 109, 137, 139, 151, 152, 155, 175, 224, 247, 248
P. L. Carvalho de Castro 68	Ph. Delhayé 69

-
- | | |
|---|---|
| F. Delorme 44, 115, 153 | Francisco de Assis 23, 24, 412, 64, 147, 149, 164, 165, 166, 168, 186, 187, 191 |
| A. Dempf 69 | |
| Denzinger-Hünemann 136 | Francisco de Silvestris 244 |
| R. Descartes 15, 49, 239 | Frederico de Hohenstaufen 149 |
| Dionísio Areopagita (Dionísio) 28, 31, 69, 117, 169, 178, 253, 255, 259 | E. Fromm 151 |
| B. G. Dod 111 | A. Gemelli 49, 242 |
| Doutor Angélico v. Tomás de Aquino | Gerardo de Cremona 255 |
| Doutor Seráfico v. Boaventura | A. Gerken 69 |
| Estagirita v. Aristóteles | B. Geyer 111 |
| Eusébio de Cesareia 134, 135 | A. Ghisalberti 41, 96 |
| B. Faes 242 | Gilberto de la Porrée (Gilberto de Poitiers) 86, 102 |
| N. Falbel 41, 69 | Gilberto de Tournai 57, |
| Fedele de Fana 241, 242, 243, 244 | P. M. Gils 114 |
| Filipe, o Chanceler 111, 124, 2 | E. Gilson 33, 35, 46, 69, 98, 116, 196, 250, 252, 256 |
| O Filósofo v. Aristóteles | Godofredo de Fontaines 219 |
| M. L. Fonseca 239 | Gonçalo de Espanha 204 |
| G. Fraile 85, 98 | J. C. Gonçalves 69, 224 |
| | O. González 133 |

M. Grabmann 70	W. F. Hegel 15, 96, 239
P. Gratien 25, 70	M. Heidegger 59, 133
Gregório I (Magno) 32, 117, 184	A. J.W. Hellemann 70
Gregório X 19	F. Henquinet 115
Gualtério de Bruges 203	Henrique de Gand 199, 200, 204, 219, 223
R. Guardini 70	Hilário (santo) 32
Guilherme de Moerbeke 25, 116,	B. Hinwood, 70, 93, 99, 66
Guilherme de Ockham 13, 16, 20, 27, 192, 202, 204, 205, 214, 237, 253	R. Hissette 244
Guilherme de Saint Amour 247	L. Honnefelder 201
Guilherme de Saint Thierry 170	Hugo de São Vítor 20, 32, 49, 86, 87, 88, 89, 99, 104, 107, 108, 137, 174
Guilherme de Ware 203, 219	W. Hülsbusch 160
Gundissalino, 84, 86, 99, 102	E. Husserl 96
A.-M. Hamelin 195	L. Iammarrone 233
G. Hamelin 109	Inocência IV 247
P. A. Hayen	Isaac (patriarca) 231
	Isidoro de Sevilha 32, 173
	B. Jansen 200
	Jaquelina de Settesoli 191
	I. Jeiler 243

-
- J. Jerkovic 12
- Jerônimo (são) 32, 112, 117, 129
- João (apóstolo) 44
- João Damasceno 323, 117
- João de Parma, 247, 251
- João de la Rochelle 33, 35, 124, 252
- João Duns Scotus 13, 16, 27, 114, 142, 196, 201, 202, 204, 205, 211, 214, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 253
- João Escoto Eriúgena, 31
- João Peckham 75, 203, 247
- João XXII (papa) 238
- Joaquim de Fiore 40, 41, 137, 149
- E. Kant 15, 239
- J. Kaup 23, 47, 70
- S. Kierkegaard 54
- G. Kittel 113
- J. Konings 11
- N. Kretzmann 111
- P.-L. Landsberg 170
- R. Lazzarini 70
- M Lazaro Pulido 14, 214
- Leão XIII (papa) 15, 238, 244, 245
- U. G. Leinsle 70
- G. E. Lessing 108
- O. Lottin 113, 124, 128, 129, 131
- Luis IX 174, 242
- E. Longpré 121, 168, 176, 180, 181, 192
- Macróbio 100, 117, 121
- Maimônides 33
- Di Maio 206, 207
- Maria (Mãe de Jesus) 220
- Mateus de Acquasparta 203
- L. Mauro 71
- A. Ménard 160, 161, 162
- J. F. Meirinhos 14
- J. A. Merino 71, 195, 246

H. Mercker 22, 71	Pedro de João Olivi 13, 196, 200, 201, 202, 203, 219
A. Michel 113	
Miguel Scotus 250	Pedro Lombardo 18, 34, 111, 113, 137, 227, 255
H. Möhle 225, 228, 234	Pedro de Trabibus 203
B. A. Nachbahr 99	A. C. Pégis 71
Nestório 220	M. de Z. Pelayo 71
Nicolau de Autrecourt 76	E. Peterson 133
R. A. C. Nunes 85, 99, 174	G. Pecci v. Leão XIII
Odo de Rigaud 124, 127	R. Pich 109
Olivi v. Pedro de João Olivi	A. Pintarelli 174
Orígenes 134	J. Pieper 71
M. Oromi 71, 99	Pio V 238
Ovídio 117	Platão 30, 33, 110, 255, 259
B. Pascal 55	Plotino 33, 110, 121, 255
G. Pasquale, 214	A. Pompei 148
Paulo (apóstolo) 41, 180, 216	Porfírio 33, 255
Pedro Abelardo 109	M. dal Pra 109
Pedro Auréolo 205	R. Prentice 71
Pedro o Cantor 113	J. F. Quinn 71, 206, 216, 217
	K. Rahner 137, 138

-
- J. Ratzinger 40, 42, 43, 71, 206
- E. Reinhardt 137
- Ricardo de Mediavilla (Ricardo de Midletown) 203, 219
- Ricardo de São Vítor 32, 213
- L. M. de Rijk 77
- A. M. Ritter 136
- F. Rivera Ventosa 206, 207, 208, 210
- Roberto Grosseteste 57, 74, 110, 197, 198
- R. J. Roch 71
- Rogério Bacon 28, 75
- J. Rohmer 195
- V. Rolandetti 148, 169
- N. D. Rossatto 137
- S. V. Rovighi 72
- J. F. B. Rubeis 240
- R. Russo 56, 62, 72
- Salomão (rei) 190
- Sansão 190
- J. I. Saranyana 137
- J. Savian Filho 212
- W. Schachten 72
- L. Scheffczyk 136
- G. Scheltens 59, 60, 72, 84, 99
- M. Schmaus 141, 138 151,
- S. Schneider 12
- G. Schrenk 113
- M. Schumacher 151
- L. Schutz 132
- Sêneca 33, 129, 189, 255
- Severino Boécio 32, 34, 85, 110, 208, 212, 213,
- Síger de Brabante 37, 54, 89, 111, 255
- L. Sileo 233
- Simplício 250
- Sisto IV 238, 243
- Sisto V 238, 241, 243
- E. Smeets 76

Sócrates 110	Tomás de Vio Caietano 244
A. Speer 76, 145	Tomás de York 197
P. Spettmann 198	J. P. Torrell 246
F. v. Steenberghe 17, 76, 196, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258	A. Tursi 247
E. Stein 238	Urbano IV 248
A. Stohr	L. Veuthey 44, 73, 99, 154, 195, 259, 260
G. Stratenwerth	Vicente de Bauvais 174
A. Strok, 174	R. Vier 18, 73
B. Studer 136	P. Vignaux 72
A. Suliani 13	E.-H. Wéber 73
P. Teilhard de Chardin 39	Ch. Wenin 38, 73
Temístio 250	P. Wilpert 206
F. Tinivella, 76	L. Wittgenstein 133
R. Thomas 108	Z. van de Woestyne 195
Tomás de Aquino 13, 15, 17, 18, 23, 27, 28, 31, 35, 38, 62, 74, 77, 79, 117, 122, 126, 127, 128, 131, 132, 153, 195, 219, 228, 229, 230, 234, 237, 238, 239, 240, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 254, 255	A. B. Wolter 229, 230, 231
	M. de Wulf 73
	T. Zsabo 138