

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO**

**A PESSOA HUMANA É RELAÇÃO: A DIGNIDADE E A  
RESPONSABILIDADE HUMANA NA COSMOVISÃO DE SÃO BOAVENTURA**

Ricardo Antonio Rodrigues

PORTO ALEGRE, jul. de  
2011

Ricardo Antonio Rodrigues

**A PESSOA HUMANA É RELAÇÃO: A DIGNIDADE E A  
RESPONSABILIDADE HUMANA NA COSMOVISÃO DE SÃO BOAVENTURA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob orientação do Prof. Dr. Urbano Zilles, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Porto Alegre, jul. de  
2011

À Cristiane Jardim Saraiva.

## AGRADECIMENTOS

Ao Centro Universitário Franciscano pelo incentivo e o apoio em todos os sentidos que tornou possível a realização dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, pela acolhida, pela amizade, pelo incentivo e por ser uma inspiração para o estudo da Filosofia Medieval. Por seu exemplo de vida, pelo empréstimo de textos preciosos, indicação de leitura e orientação inicial dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (*in memoriam*) pela acolhida, sugestões, incentivo e por ter assumido a orientação dessa pesquisa ainda na fase inicial.

Ao Prof. Dr. Urbano Zilles, minha gratidão e reconhecimento por me acolher e me orientar na fase final da pesquisa. Pelas preciosas sugestões e pela disponibilidade e apoio nas horas mais difíceis e decisivas.

À Coordenação, à Secretaria do PPG em Filosofia e aos funcionários da Instituição que zelosa e prestativamente sempre me atenderam.

Aos demais docentes do PPG em Filosofia pela compreensão, apoio e estímulo ao estudo e a pesquisa filosófica.

Aos docentes do PPG que foram meus professores durante esses quatro anos, por me fazerem meditar, refletir, rever e aprofundar noções, conceitos e definições.

À SCALIFRA/ZN que junto com a oportunidade de trabalho e diversas atividades oferecidas me motivou ao reencantamento diante da utopia franciscana da paz e do bem.

Aos meus alunos e alunas que na relação de ensino-aprendizagem me motivaram e me ensinaram a ser melhor.

Às instituições: Colégio Franciscano Sant'Anna, Faculdade Palotina (FAPAS) e Centro Universitário Franciscano (UNIFRA) pela oportunidade de trabalho e incentivo na minha formação humana e intelectual.

“Temos que aprender a viver mais simplesmente  
para que os outros simplesmente possam viver.”  
(Mahatama Gandhi)

“Servos do Clemente, são aqueles que caminham mansamente  
Pela terra, e quando os ignorantes se dirigem a eles, respondem:  
Paz!” (Alcorão. Sura XXV, v. 63)

“Precisamos uns dos outros, por isso devemos desenvolver um sentido  
De responsabilidade universal... é nossa obrigação coletiva e individual,  
Proteger e alimentar a família global, apoiar os seus membros mais fracos,  
bem como preservar e cuidar do ambiente em que todos vivemos.”  
(Dalai Lama)

## RESUMO

A proposta dessa tese é analítica e sintética, dividida em três capítulos. O primeiro, busca analisar a noção de *pessoa* como *relação* em São Boaventura (1217-1274), avaliando a possível contribuição dessa definição para sintetizar a ideia de dignidade e responsabilidade humana em nosso tempo. São Boaventura acolhe da tradição filosófica ocidental a noção de *pessoa*, postulada por Boécio. Acrescentando a *relação*, que na cosmovisão boaventuriana tem sentido ontológico, de ‘um constitutivo essencial’ a imagem de Deus Uno e Trino. A pessoa humana é uma realidade aberta, dinâmica, de ‘respectividade do ser’ e autodeterminada, recriando uma nova forma de ser e estar-no-mundo. No segundo capítulo, a intenção é a partir do *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) assumir que a proposta de uma antropologia relacional está presente em São Francisco de Assis. É que São Boaventura fundamenta suas teorias a partir da experiência concreta e existencial do fundador da ordem franciscana. No terceiro capítulo, pretende-se apresentar que há em São Boaventura indícios de uma cosmovisão que permite um entendimento do EU, do outro, do mundo e do transcendente dentro duma visão ecológica, sustentável e responsável. A visão de uma fraternidade cósmica pode contribuir para que o humano, a partir da autodeterminação, constitua-se e resitue-se numa nova ordem de relação consigo mesmo, com tudo e com todos. E a partir da descoberta de sua dignidade e grandeza, reconheça também suas limitações, assumindo a existência dentro de uma perspectiva que equacione dignidade, responsabilidade, progresso em todos os sentidos e a sustentabilidade.

Palavras-chave: Pessoa Humana, Relação, Dignidade, Responsabilidade.

## ABSTRACT

The purpose of this thesis is analytical and synthetic, divided into three chapters. The first, seeks to analyze the notion of relationship in person as St. Bonaventure (1217-1274), evaluating the possible contribution of this definition to synthesize the idea of human dignity and responsibility in our time. St. Bonaventure hosts the Western philosophical tradition the notion of person, postulated by Boethius. Adding an interface, this in the bonaventurian worldview makes an ontological sense 'one essential constituent' the image of the Triune God. The human person is an open reality, dynamic, 'respectively of being' self-determined and recreating a new way of being and being-in-world. In the second chapter, the intent is from the *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) assume that the proposal for a relational anthropology is present in St. Francis of Assisi. And that St. Bonaventure based their theories from the concrete and existential experience of the founder of the Franciscan order. The third chapter intends to present that there is evidence of a St. Bonaventure cosmivision that allows an understanding of the 'I', on the other, the world and the transcendent vision within a green, sustainable and responsible. The vision of a cosmic brotherhood can contribute to the human, from the self, constituting up and puts in perspective in a new order with himself, with everything and everyone. And from the discovery of its dignity and magnitude, it also recognizes its limitations, assuming the existence within a perspective that balances the dignity, responsibility, progress in every sense and sustainability.

Keywords: Person, Relation, Dignity, Responsibility.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	06
INTRODUÇÃO .....	10
1 A PESSOA HUMANA É RELAÇÃO.....	18
1.1 A Herança da Noção de Pessoa e a Recepção de São Boaventura .....	18
1.2 A Estrutura Fundamental da Pessoa Humana como Relação.....	32
2 A PESSOA HUMANA: SOLIDÃO E SOLIDARIEDADE .....	44
2.1 Pessoa Humana: Solidão e Meditação.....	45
2.2 A Pessoa Humana como Microcosmo .....	54
2.3 A Pessoa Humana é Potencialidade de Contemplar Deus pela Graça.....	63
2.4 O Ser, o Bem e o Místico.....	71
3 A PESSOA COMO RELAÇÃO NA COSMOVISÃO BOAVENTURIANA.....	83
3.1 A Pessoa Humana e a sua Relação com o Transcendente.....	84
3.2 A Pessoa Humana e a sua relação com o Universo e o Mundo .....	101
3.3 A Pessoa Humana e o autoconhecimento.....	110
3.4 A Pessoa Humana e a relação com a alteridade: fraternidade cósmica.....	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	135
REFERÊNCIAS .....	140



## CÂNTICO DO IRMÃO SOL<sup>1</sup>

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,  
Teus são o louvor, a glória, a honra E toda a bênção.  
Só a ti, Altíssimo, são devidos;  
E homem algum é digno De te mencionar.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Com todas as tuas criaturas,  
Especialmente o senhor irmão Sol,  
Que clareia o dia  
E com sua luz nos alumia  
E ele é belo e radiante com grande esplendor:  
De ti, Altíssimo, é a imagem.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Pela irmã Lua e as Estrelas,  
Que no céu formaste claras  
E preciosas e belas.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Pelo irmão Vento,  
Pelo ar, ou nublado  
Ou sereno, e todo o tempo,  
Pelo qual às tuas criaturas dás sustento.  
Louvado sejas, meu Senhor  
Pela irmã Água,  
Que é mui útil e humilde  
E preciosa e casta.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Pelo irmão Fogo  
Pelo qual iluminas a noite.  
E ele é belo e jucundo E vigoroso e forte.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Por nossa irmã a mãe Terra,  
Que nos sustenta e governa,  
E produz frutos diversos  
E coloridas flores e ervas.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Pelos que perdoam por teu amor,  
E suportam enfermidades e tribulações.  
Bem-aventurados os que as sustentam em paz,  
Que por ti, Altíssimo, serão coroados.  
Louvado sejas, meu Senhor,  
Por nossa irmã a Morte corporal,  
Da qual homem algum pode escapar.  
Ai dos que morrerem em pecado mortal!  
Felizes os que ela achar  
Conformes à tua santíssima vontade,  
Porque a morte Segunda não lhes fará mal!  
Louvai e bendizei a meu Senhor,  
E dai-lhe graças,  
E servi-o com grande humildade.

---

<sup>1</sup> Escrito por volta de 1225, no silêncio de uma velha cabana e de uma alma meditante, quando Francisco de Assis, provavelmente quase cego, é capaz de perceber as maravilhas criadas e ainda interceder pela paz (bispo e o prefeito de Assis). Este texto resume bem o propósito e o sentido desta singela tese e do que consiste a cosmovisão franciscana: um encontro e uma relação entre os elementos da natureza, os elementos divinos e os elementos humanos. A natureza compreendida como não sendo nem inferior e nem superior (divina) ao humano. Isso por que toda essa realidade faz parte do que somos como um grande nó relacional que nos identifica e nos diferencia.

## INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é investigar a noção de pessoa como *relação*<sup>2</sup>, em São Boaventura<sup>3</sup> (1217-1274) e analisar a contribuição dessa compreensão para a definição de dignidade e responsabilidade humana e suas possíveis implicações em nosso tempo.

Certamente irá causar um pouco de estranhamento a opção por um autor do século XIII<sup>4</sup> para a discussão da dignidade e da responsabilidade humana, até por que é uma tendência natural da Filosofia valer-se de pensadores modernos e contemporâneos, em detrimento dos pensadores medievais<sup>5</sup>. Afinal, temos tantos autores e teóricos em

---

<sup>2</sup> São Boaventura, *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9; I Sent., d. 25, a. 1, q. 1, concl. Pensar o humano dentro da ótica da *Antropologia Relacional* (Merino, 1999, p. 88 e seguintes).

<sup>3</sup> Nasceu em Bagnoregio, Itália (1217), filho de um médico. Após grave enfermidade, a mãe faz promessa a S. Francisco de Assis. Ainda criança inicia seus estudos num convento franciscano. De 1235-1242 – cursou Faculdade de Belas Artes (Paris). Dedicou-se além das artes liberais, também à Filosofia Greco-árabe. 1243-1248 – Estudou Teologia. Foi aluno de Alexandre de Hales, que havia recentemente entrado na Ordem dos Franciscanos. Em 1248, torna-se bacharel em estudos bíblicos e em 1250, bacharel sentenciário (comentador). Em 1254, torna-se Magister, o mais alto grau acadêmico da época (Universidade de Paris). Em 1257/58, ao ser eleito superior geral dos franciscanos, com 39 anos, mesmo não estando presente, foi eleito por unanimidade. Segundo Rossato, 2004, p. 21, Boaventura representava uma posição intermediária, de moderação entre a aridez escolástica e o radicalismo franciscano. Devemos considerar aqui todos os conflitos na Universidade de Paris entre os mendicantes e os seculares, etc. Sem contar todas as demais teses a respeito da Trindade, as heresias, enfim todo o universo de conceitos e significados atribuídos a verdades de fé e verdades filosóficas naquele tempo.

<sup>4</sup> O iluminismo teve uma concepção muito negativa da filosofia medieval, isto é, da filosofia desses séculos médios. [...] Hegel [...] na introdução das suas Lições sobre a História da Filosofia [...] 1831, pensava que só fosse possível distinguir, a rigor, duas épocas da história da filosofia: a filosofia grega e filosofia germânica. [...] a história da filosofia divide-se em três períodos: o da filosofia grega, da filosofia do período intermediário e da filosofia da época moderna [...] Hegel concede sessenta e quatro páginas ao período medieval [...] seiscentos e oitenta páginas à filosofia grega [...] à filosofia germânica [...] trezentas e dezoito páginas (Saranyana, 2006, p. 26-27). A própria definição de *media tempestas*, por Giovanni Andrea de Bussi, 1469, reitera a imagem da idade média como um período obscuro, inculto, intermediário com assento num modo bárbaro de ser, pensar e viver (Idem). Essa é uma imagem provavelmente enganosa deste período fecundo, embora, é claro, seja preciso reconhecer as limitações próprias daquele tempo. A ideia central é apenas afirmar que há uma riqueza conceitual nesse período histórico, em que viveu São Boaventura e que suas ideias são inovadoras em seu tempo e podem ser inspiradoras, mesmo no nosso.

<sup>5</sup> Segundo Saranyana (2006, p. 28) fato semelhante à postura de Hegel aconteceu com Dilthey que, ao publicar sua História da Filosofia (1949), dedicou mais ou menos dez páginas para o período de 500-1350 d.C., sendo que, para o período de tempo menor da filosofia greco-latina, empregou cerca de noventa páginas e mais de cento e oitenta ao Renascimento. Isso revela um entendimento e uma opção a respeito do pensamento medieval que não parece ser condizente com a fecundidade dos temas, conceitos, ideias e autores desse período específico.

nosso tempo que poderiam dar aporte teórico para esse propósito. Na verdade, a intenção é trazer à discussão conceitos e temas inspirados por São Boaventura, sobretudo porque sua posição pode inspirar algumas discussões bastante pertinentes para nosso tempo, não no sentido de uma apologia ao seu modo específico de ver, mas de reflexão sobre as suas contribuições para aquela e para a nossa época. Como escopo central desse trabalho pretende-se: a) situar São Boaventura na história da Filosofia, defendendo a tese de que seu posicionamento diante da noção de pessoa representa uma inovação no campo filosófico e que normalmente é negligenciado; b) a partir disso avaliar o sentido dessa compreensão como uma retomada do sentido filosófico originário do ‘conhece-te a ti mesmo’ como condição primeira da redescoberta do trabalho também presente na construção conceitual do autor; c) avaliar a noção de dignidade humana redescoberta a partir do autoconhecimento sugerida no autor como condição primeira para refletir e balizar a noção da responsabilidade humana.

A contribuição que aqui se pretende é a de defender que a fundamentação de São Boaventura sobre a dignidade humana, fundada na problematização da condição humana como uma dinâmica relacional, a partir da noção de Trindade Cristã, é uma discussão pertinente, em nosso tempo, em virtude da sugestão de que a personalidade e a singularidade humana são condições para pensar a própria noção de dignidade.

Essa noção de dignidade humana, pilar da cultura ocidental, e que hoje está manifestadamente expressa de outras formas, pode, a partir do horizonte da pessoa humana como relação, projetar e iluminar a reflexão sobre a responsabilidade humana balizada na ética do micron. Não que o autor seja solução plena para os desafios de nosso tempo, mas o seu postulado permite a visão de que a identidade humana é uma realidade de infinitas possibilidades, e que estar-no-mundo implica construção permanente e uma constante revisão sobre o sentido desse ser-no-mundo que habita a própria existência como uma possibilidade infinita de enriquecimento de si, na relação com o outro, com o grande Outro e com o mundo. Assim, a alteridade não se apresenta como ameaça ao Eu, mas como riqueza e diversidade, nunca como adversidade.

No primeiro capítulo, buscar-se-á situar a noção de pessoa na tradição ocidental, tendo em vista a definição clássica de Boécio<sup>6</sup>, de pessoa conforme a Teologia. A partir da noção de Trindade importada da Teologia, Boécio parece inaugurar filosoficamente uma busca por equacionar o individual e o comunitário. A ênfase no indivíduo em detrimento de qualquer sistema parece ser reafirmada aqui. Com isso, a visão boeciana reinaugura uma nova forma de pensar não apenas a dimensão teológica da relação entre as pessoas da Trindade, mas também reinventa o próprio entendimento do humano enquanto ser relacional fundado numa individualidade que tende ao outro humano.

Essa definição<sup>7</sup> de pessoa como *naturae rationabilis indiudua substantia*, dada por Boécio, influenciou profundamente o pensamento ocidental, e São Boaventura a acolhe e a redimensiona à luz de Agostinho, Ricardo de São Vitor, Alexandre de Hales, entre outros. Dentro da perspectiva cristã e, por isso franciscana, vai se desenvolver de forma muito vigorosa a noção de singularidade e relacionalidade como um elemento central para pensar a identidade e a dignidade da pessoa humana. O método que será utilizado nesse capítulo é o da pesquisa bibliográfica, fazendo uma leitura dos textos de São Boaventura, amparado por comentadores. A intenção é situar a ideia de relação, não apenas no contexto do texto boaventuriano, mas problematizar a nossa realidade a partir dessa definição.

Já no segundo capítulo, a luz do *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) buscar-se-á identificar o propósito do autor ao definir a *Relação* como categoria fundametal e como condição de possibilidade de um novo modo de ser e estar-no-mundo. Uma identidade que é, no entendimento deste trabalho, uma afirmação da posição de que Francisco de Assis é o grande exemplo de meditação e inspiração que vai balizar a fundamentação de São Boaventura. Francisco, como pobre no deserto, faz uma experiência de encontro consigo mesmo; numa perspectiva de *nosce te ipsum* agostiniana, oportuniza-se um encontro tão impactante com o Deus, que é amor, uno e trino e como resultado dessa experiência, dessa transcendência, inaugura, a partir de

---

<sup>6</sup> Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est Nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiudua substantia” ( Contra Eutychen et Nestorium, III, 170, in Boécio, 2005, p. 282).

<sup>7</sup> Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est Nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiudua substantia” ( Contra Eutychen et Nestorium, III, 170, in Boécio, 2005, p. 282).

uma nova compreensão de si mesmo, do outro, do mundo e de Deus. Essa mudança interna em Francisco permite um modo totalmente novo de habitar a própria existência e o próprio mundo. A ideia aqui é retomar o sentido filosófico dessa experiência mística.

A meditação sugerida por São Boaventura no seu Itinerário se compreendida apenas como uma conexão com a revelação divina remeteria a uma ideia apenas teológica e religiosa. No entanto, pode ser analisada a partir do viés da busca do autoconhecimento e da experiência do transcendente que possibilita a pessoa humana fundar uma nova ética a partir de uma nova ótica.

Dentro da perspectiva franciscana da concretude, podemos observar em São Boaventura uma projeção conceitual de que Cristo é o *topós* da revelação do amor divino pelo humano. Francisco de Assis é o *topós* como prova de que é possível descobrir, sentir e viver em conexão com esse amor e com essa compreensão: a perfeição evangélica. A ideia central é, a partir da noção de *viator*, defender que é só através da descoberta da solidão incomunicável da consciência do que somos e do que temos que podemos dar passos em direção à solidariedade. Francisco de Assis abraça o leproso como conquista de uma nova fase da vida, depois de passar por longo processo socrático e místico de autodescoberta, de autodeterminação, para ver no outro, totalmente despido de sua alteridade humana, o Cristo, ou mesmo um irmão. Embora essa compreensão implique elementos de fé, o processo de mudança interior descrito aqui, remete ao sentido genuíno da própria filosofia.

A experiência fundamental do pobre no deserto (sentido bíblico), nesse segundo capítulo, remete a percorrermos sinteticamente a densidade do *Itinerarium*, apoiado em alguns comentadores, extraindo os elementos mais centrais do pensamento do autor, visando caracterizar a tese bonaventuriana a respeito do humano, do divino, do mundo e do outro e suas consequências para o pensamento ocidental. A ideia central deste capítulo não é enfatizar o caráter hagiográfico de Francisco de Assis, porque isso implicaria uma questão de fé, mas avaliar a dimensão humana presente em sua experiência mística defendida aqui como fundamento central desse texto em específico de São Boaventura.

No terceiro capítulo, pretende-se apresentar uma investigação a respeito do resultado e da possível contribuição da noção de pessoa humana como relação,

confrontada com o autoconhecimento, a alteridade, o mundo como criação e a total alteridade de Deus. O propósito é avaliar as possíveis implicações dessa visão de mundo entendida como uma *Weltanschauung*, cosmovisão franciscana, baseada em um modo de pensar que é também um modo de ser, que perpassa todos os componentes da existência humana.

A noção de pessoa humana como relação equaciona a realidade e o conceito de singularidade com a noção de comunhão como uma expressão perfeita da própria perfeição divina, presente na definição de Trindade: total individualidade e total comunhão. Em São Boaventura, a alma humana é refletida e reflete a luz eterna como uma expressão máxima de sua dignidade. Isso permite ao humano, pensar, sentir, viver e ser de modo mais livre, fraterno, amoroso e reverente diante de tudo e de todos, sendo, portanto responsável.

A noção ou definição de pessoa como *relação*, ao que se propõe esse trabalho implica um modo peculiar de ser-no-mundo. Revisitar essa compreensão tão peculiar e tão universal permite aos humanos se situarem num horizonte de responsabilidade entre si e os demais seres, como um estatuto ontológico original que cotidiana e constantemente convoca à originalidade de ser e estar-no-mundo como itinerantes, confiantes e convictos de que não são deuses; mas, ao mesmo tempo, isso é um elemento que identifica, mas que não nega a dignidade humana, pelo contrário, dá-lhe sentido e conteúdo, distingue-nos e, ao mesmo tempo, identifica-nos, porque o ôntico fontal da verdade brilha em cada um, na mesma proporção e intensidade. E, também por isso, não há por que o indivíduo se considerar o centro e o dono da verdade ou se considerar o dono do mundo e senhor dos outros humanos e/ou dos demais seres.

A exemplaridade que plasmou cada ser, na compreensão bonaventuriana, força-nos a uma compreensão fraterna e não hierárquica, ao modo trinitário; somos um e vários e essa realidade do comum e do individual intercambiadas é a forma do ser como relação. A pessoa humana não é a diluição no todo porque é o microcosmo no macrocosmo: o tudo no todo. Pode ser relação ao relacionar-se porque nada lhe falta. Por isso, pode dialogar pois tem uma identidade de solidão profunda e incomunicável aos demais humanos que lhe garante a singularidade absoluta, e, quando essa realidade é tocada pelo silêncio da meditação se fortalece e tende à abertura ao outro e ao Grande Outro. Para São Boaventura, a pessoa humana é uma metáfora viva da trindade divina,

individualmente e também em sociedade, senão como fato, mas como um ideal a ser construído (*fraternitas*). Por isso, diante de tudo e de todos, não há sentido para a compreensão de superioridade ou inferioridade. A diversidade não é adversidade, é parte integrante e integrada de uma fraternidade cósmica, de uma irmandade que não se resume apenas aos outros humanos. O outro não é servo e nem senhor: é irmão. O Deus uno e trino de Francisco de Assis, e, por isso de São Boaventura, é amor, antes de tudo e permite ao humano uma experiência afetiva e efetiva dessa emanção que toca e redimensiona todo e qualquer ser.

A *natureza* (meio ambiente) não é divina (visões mais antigas), nem bruxa (Francis Bacon), nem máquina (Descartes), nem vassala, nem lacaia: é nossa irmã e mãe no sentido figurado e lato. Para São Boaventura ela é o livro escrito por Deus para se fazer conhecido (linguagem) e para garantir ao humano, na perspectiva do *Hexaëmeron*, uma vida digna, plena e feliz.

Para São Boaventura, não há uma natureza ou uma pulsão que condiciona e determina a existência humana. Esse é um elemento bastante original: a pessoa humana é reflexo, espelho, que é e reflete a imagem divina como expressão plena da liberdade e da autodeterminação, como dignidade ontológica que lhe constitui e lhe dá assegura uma condição de total liberdade e, por isso, total responsabilidade com tudo e com todos.

O pensamento de São Boaventura se caracteriza por uma articulação conceitual que pretende unir a noção cristã de mundo com a realidade concreta da experiência do transcendente como elevação do humano. Assim apresenta a figura de Francisco de Assis, irmão de tudo e de todos, como modelo concreto desse arquétipo humano pretendido na teorização cristã. Se na Teologia Cristã, Deus se faz presente e se encarna em Cristo como modo de melhor se revelar ao homem e ao mundo, para São Boaventura, até mesmo no sentido teológico, a vinda de Cristo ao mundo, pela encarnação, é um fato e não apenas uma abstração. Cristo se fez homem, era uma realidade concreta. Assim podemos inferir que ao pensarmos a pessoa humana como relação, podemos considerar que Francisco de Assis, no entendimento de Boaventura, foi o exemplar humano (real e concreto) que mais se aproximou de um ideal humano. E, por outro lado, não era e não foi só uma ideia abstrata, mas uma realidade concretizante e existencializante do que acreditava: era o evangelho.

Mas como essa não é uma tese teológica e sim filosófica que visa extrair elementos conceituais de uma tradição teológica e filosófica, com possíveis contribuições para a antropologia filosófica e a ética em nosso tempo, a partir do pensamento de São Boaventura, podemos dizer, sem sombra de dúvidas, que a sua visão de mundo, de pessoa humana e de Deus está pautada num quarto termo, tão fundamental quanto os outros e talvez até mais que é o próprio EU. O EU, compreendido pelo autor em questão, não é superior e nem inferior: é relacional e relacionado. É um EU aberto ao mundo, aos outros e à realidade como um todo, não como uma substância deficitária e faltante, mas porque a relação lhe confere um grau de compleição e perfeição no sentido de que não se é humano, apenas como atributo *a priori*, e como ser acabado e ato pronto, mas que se constitui sendo, em Boaventura: somos humanos sendo, estamos sempre nos fazendo. Daí que sua máxima é sempre imperativa: torna-te o que deves ser (São Boaventura)!

O propósito que se pretende como central, neste trabalho, é o de que a visão do homem, como pessoa, e mais, como pessoa humana, lhe confere um caráter relacional que implica um novo modo de ser e estar-no-mundo (digno e, por isso, responsável). Essa transcendência cotidiana de perceber o transcendente no cotidiano dá à pessoa humana e ao mundo um novo sentido e um novo significado. Essa novidade não implica a negação do mundo ou da realidade, mas na sua reificação, na revisão do modo como olhamos para tudo e para todos. A tese da relacionalidade não nega a racionalidade, apenas lhe confere um sentido ainda mais aprimorado e agrega ao modo científico e técnico, como grandes conquistas da inteligência humana, segundo São Boaventura, uma noção de encantamento, beleza, poesia, sentimento e enamoramento da nossa existência que se faz cotidianamente em *relação*, como condição infinita e imensurável de possibilidade, que não está pré-determinada em nenhum aspecto. Porque sem liberdade e sem autodeterminação não seríamos humanos. Não somos determinação ou determinados: somos possibilidades infinitas.

Essa busca do sentido do que somos e do que sempre fomos, em São Boaventura, não caracteriza uma visão teológica e teologizante do homem somente, mas, empresta da Teologia Cristã uma visão que a existência humana se dá no encontro ininterrupto, na cotidianidade, e, com todo seu vigor, valor e sentido se fazem vivendo e não apenas de forma abstrata, mas real e concretamente. São Boaventura não postulou



um desprezo ao mundo e à vida humana em detrimento da crença religiosa, mas a conceitua no sentido de que a crença religiosa deve implicar numa valorização e ressignificação da existência humana de forma mais plena, fraterna, amorosa e feliz. Com isso a cosmovisão franciscana, no sentido lato do termo, não nega a razão e todas as suas conquistas, atributos e processos, tão fundamentais para o desenvolvimento da humanidade. Ela, visa, portanto conferir-lhe um novo olhar sobre a sempre nova forma de olhar o mundo e aos outros, pautados no interessamento ou desinteressamento da razão somente. O elemento da afecção aqui não tem uma intenção de obscurantismo ou negação do saber humano, mas pretende lhe conferir um sentido de responsabilidade e sensibilidade, reflexividade e ação, silêncio e fala, ética e solidariedade, acolhida e promoção da vida em todas as suas manifestações e dimensões.

## CAPÍTULO I

### A PESSOA HUMANA É RELAÇÃO<sup>8</sup>

#### 1 A Herança da Noção de Pessoa e a Recepção de São Boaventura

Em termos gerais, São Boaventura aceita a definição<sup>9</sup> de pessoa contida na tradição<sup>10</sup>, sobretudo a originária em Boécio<sup>11</sup> e apenas acrescenta a noção de relação. Parece ser algo insignificante, mas o propósito central aqui é mostrar que isso representa mudanças conceituais e de atitudes no ponto de vista antropológico e filosófico, embora Boaventura não tenha sido um crítico da própria tradição filosófica<sup>12</sup>, como bem

---

<sup>8</sup> Cf. Introdução Geral, *Tomo V, Obras Completas San Buenaventura*, BAC, p. 18 ss., é preciso considerar, nesse caso a distinção entre *relatio rationis* (produto da mente), *relatio realis* (realidades concretas) e *ordo originis* (relações intertrinitárias); isso porque em Deus não existe acidentes, e a noção de relação aplicada à pessoa humana, a *relatio rationis* e a *relatio realis* não possui o mesmo conteúdo e sentido daquela aplicada à absoluta simplicidade que é Deus.

<sup>9</sup> Cf. Garrido, 1970, São Boaventura não faz um tratado sobre a pessoa humana. Trata desse tema dentro da Angeologia, Cristologia, Teologia e Eclesiologia, o que parece estranho, mas que pode ser entendido como o reconhecimento de um grau elevadíssimo da condição humana e ao mesmo é *viator*. Segundo ele, podemos entender essa noção de pessoa humana considerando o nível psicológico, entendendo a pessoa humana dotada de inteligência e vontade, enfatizando assim o sentido da autoafirmação (III Sent., d. 17, a. 1, q. 1); no plano moral, a pessoa é digna, pela nobreza e virtude do espírito (III Sent., d. 9, a. 1, q. 4, ad. 4); no plano jurídico é vista como quem habita num patamar mais elevado (I Sent., d. 23, a. 1, f. 4); e também no nível teológico, podemos interpretar como uma dignidade especial o fato de o mundo ter sido feito para a pessoa humana, conforme a interpretação da própria Patrística (Homem é criado no 6º dia).

<sup>10</sup> É importante ressaltar que São Boaventura, mesmo sugerindo um pequeno acréscimo na definição de pessoa não se opõe à tradição filosófica ocidental. Exceto naquilo que está exposto na Introdução Geral, p. 36 e seguintes, do *Tomo III, Obras de San Buenaventura*, onde os autores posicionam a visão de São Boaventura dentro do que podemos entender como Filosofia Exemplarista. Para fundamentar Deus como objeto central da Metafísica, São Boaventura se baseia em Platão e reclama que nas nove ciências da época (Filosofia que desmembraria em *Natural*: metafísica, matemática e física; *Racional*: gramática, lógica e retórica; *Moral*: virtudes morais, virtudes intelectuais e virtudes de justiça. Cf. Hexaëm. 1 c., n. 21, os estudiosos subverteram o saber a serviço de interesses secundários, os mais diversos e que isso impossibilita a décima ciência que seria uma sabedoria natural que aponta para Deus como princípio e fim de tudo: o sumo Bem. Assim os grandes problemas da metafísica seriam: a criação (Deus como causa eficiente), o exemplarismo (Deus como Causa Exemplar) e o retorno das coisas a Deus (Causa Final). Notamos detalhadamente isso em *Col. Hexaëm.*, 1, n. 17.

<sup>11</sup> Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est Nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiuidua substantia” ( *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 170, in Boécio, 2005, p. 282).

<sup>12</sup> Cf. Garrido, 1970, é preciso considerar que as definições sobre a pessoa humana e mesmo herdadas da tradição filosófica e teológica, não são tão simples. Na verdade, segundo ele, em Boaventura podemos fazer apenas aproximações de possíveis influências como, por exemplo: 1. Definição nominal – Boécio; 2. Ser Pessoa – Trindade – há uma complexidade teológica e metafísica; 3.1 Níveis Ontológicos: 3.1.1 Distinção entre natureza e pessoa; 3.1.2 Distinção na pessoa entre *Suppositum* e dignidade pessoal; 3.1.3 Distinção entre noção integral e especial; 3.2 Níveis nocionais ou matização de definições: 3.2.1 Boécio – Geral e Individual – II e III ECN; “rationalis naturae indiuidua substantia”; 3.2.2 Ricardo de São Victor - Livro 4, De Trinitate – “persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia”; 3.2.3 Alexandre

sabemos, e nem tenha se proposto a escrever um tratado nesse sentido<sup>13</sup> e nem tampouco no sentido cosmológico<sup>14</sup>.

De Santo Agostinho<sup>15</sup>, que podemos considerar o último pensador romano, São Boaventura recebe a herança cultural da noção de singularidade fundada na noção de alma; unidade entre corpo e alma, e, ao mesmo tempo, a retomada do sentido da pessoa humana na perspectiva da individualidade-relacional. Essa herança é proveniente da concepção teológica<sup>16</sup> cristã a respeito da noção de Trindade<sup>17</sup> onde o foco na noção antropológica é a ideia da pessoa humana como alma<sup>18</sup>, mas que, ao mesmo tempo, em que é singular é também comunitária. Relação perfeita entre individualidade e comunhão, entre solidão e solidariedade.

De Boécio, herdamos a noção de pessoa humana como “substância racional de natureza individual”<sup>19</sup>. Isso reitera o posicionamento de Santo Agostinho e, de certo

---

de Hales – Suma Teológica, 1, 3, seguintes: “ad completam rationem personae requiritur distinctio singularitatis et incommunalitatis et supereminetis dignitatis”; 4. Analogia integral (I Sent. d. 25, a. 2, q. 2) – similitude.

<sup>13</sup> Conforme a Introdução do texto de Garrido, 1970.

<sup>14</sup> Cf. Pulido, 1997, p. 68.

<sup>15</sup> *De Trinitate*, X.

<sup>16</sup> Notamos que São Boaventura, de certa forma acolhe a visão de Agostinho, do homem que precisa da Graça em função da queda do pecado original. Esses traços são próprios do pensamento patrístico. Se observarmos em *De Sanctissimo Corpore Christi*, n. 4, (Tomo II, p. 502-503, 1946) Boaventura insiste no que chama de quatro coisas que afligem o homem por causa da sua vida mortal: a impotência, a ignorância, a malícia e a concupiscência. E as quatro têm relação com o pecado original. Nesse sentido a graça divina é condição de possibilidade para a escolha do caminho certo (Cristo). Podemos interpretar de forma dupla essa questão, primeiro a não *autarqueia* no sentido grego; depois, a *recta ratio* tem uma conotação de iluminação, de forma semelhante ao pensamento agostiniano, no caso da gnosiologia.

<sup>17</sup> Deus que é um só “Dicendum, quod impossibile est esse plures deos, et si recte accipiatur significatum huius nominis Deus, non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile. Deus enim dicit simpliciter summum et in re et in opinione cogitantis. Quia in re, ideo omnia ab ipso et in ipso et ad ipsum, et in ipso omnino est status; ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item, nihil maius Deo cogitari potest nec etiam aequale, quia summum in opinione. Ideo impossibile et non intelligibile est ponere plures deos” (Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum, commentarius in distinctionem II, a. 1. concl.) entendendo que o status refere-se “respicitur illud ad Rom. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Sensus est: a Deo omnia procedunt, in Deo omnia convolvuntur, ad Deum omnia referuntur. Cfr. infra d. 36. dub. 4. — In ipso omnino est status i. e. Deus est principium, ultra quod in resolvendo seu causas quaerendo nullo modo possumus transire. Paulo infra ed. I ei loco sibi.” Nota original da Quaracchi. Mas que ao mesmo tempo é em que é uno é trino, cf. Liber Primus Sententiarum. De Dei Unitate et Trinitate, Distinctio XIX, Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882, Vol. 1, pp. 335-341. Cum Notitiis Editorum Quaracchi.

<sup>18</sup> No *De Trinitate* fica evidente que Santo Agostinho entende a alma como condição fundamental da pessoa humana e nela mesma, conforme se inspira São Boaventura, há o reflexo da realidade trinitária de Deus, conforme observa Eduardo Mirri, *Dizionario Boaventuriano*, 2008, p. 557-558. Nas palavras do autor, a *mens* é “imago e speculum: che cioè essa è tale non per virtù propria, ma solo in grazia dell’illuminazione” (p. 558).

<sup>19</sup> Boécio, 2005, p. 283.

modo, distancia-se do horizonte grego porque há uma ênfase numa definição metafísica de pessoa humana, muito mais ligada à imagem<sup>20</sup> da Trindade<sup>21</sup>, e, também porque há, a partir disso, uma nova compreensão sobre a relação entre indivíduo e espécie, individual e coletivo, etc, que redimensiona a noção de *pessoa*<sup>22</sup> para um novo patamar: a valorização do indivíduo diante da sua espécie<sup>23</sup>. Parece esse ser um fundamento muito especial assumido radicalmente pelo autor franciscano em questão.

Se, em Santo Tomás de Aquino, temos a configuração e a sistematização plena da cultura grega e latina<sup>24</sup>, e reconhecemos que a sua novidade e mérito foi sistematizar elementos culturais tão diferentes e concatená-los na mesma perspectiva, desencadeando o que podemos chamar de humanismo filosófico. Seu árduo e valoroso trabalho resultou na síntese não apenas filosófica e teológica de e no seu tempo, mas também nos princípios e fundamentos que permitem pensar a pessoa humana como

---

<sup>20</sup> Convém pontuar aqui que o período medieval é marcado por essa discussão e divergência sobre o tema da Trindade e é um período que comportava inúmeras confusões, imagens e soluções a respeito desse tema. Conforme Rossato, 2004, não podemos admitir uma única imagem de Trindade nesse período, porque esse era um tema controverso e motivo de muitos acertos e desacertos filosóficos e teológicos. A pesquisa de Rossato, 2004, elucida muitos desses embates e registra detalhadamente muitas das imagens e heresias a respeito da Trindade.

<sup>21</sup> Visivelmente no texto *Contra Eutychem et Nestorium*, II, p. 280, e de modo especial no III, p. 282, a definição de Boécio, acolhida depois por Aquino pretende evitar a heresia de Eutiques e Nestor que, com suas teorias, por associar essência, substância e pessoa criaram problemas com relação às Pessoas da Trindade e mesmo sobre a natureza de Cristo.

<sup>22</sup> αἰ οὐσῖαι ἐν μὲν τοῖς καθολοῦ εἶναι δύνανται ἐν δὲ τοῖς ἀτομοῖς καὶ κατὰ μέρος μοινοῖς ὑφίστανται, que na tradução de Boécio “essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant”. Savian Filho, In Boécio, 2005, p. 78-79. Savian Filho traduz da seguinte forma: “as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substâncias”. (Ibid.) “Por esse princípio, diferencia-se o modo de ser próprio dos gêneros e espécies, do modo de ser próprio dos indivíduos, indicando-se, ao mesmo tempo, o núcleo do que constitui a substancialidade, que dão o escopo de distinguir ‘natureza’ e ‘pessoa’”. Na definição dada por Boécio, ele “esclarece que essa é a definição do que os gregos chamavam de ὑποστασις, enquanto os latinos chamavam de persona, por influência das máscaras do teatro (personae). A essas máscaras os gregos também chamavam de πρόσωπα. Ocorre que, em III (190) – referindo-se a ECN – Boécio diz que a Grécia, ‘mais precisa nas palavras, chama ὑποστασις a subsistência individual’ e, registra, então o princípio citado acima, segundo o qual a inteligência dos universais é tomada dos particulares. Em ECN, III (35), Boécio afirma que as subsistências mesmas são nos universais, mas tomam substância nos particulares e, com isso, apenas esclarece a equivalência entre ὑποστασις e *subsistentia individua*, reservando para a substistentia um parentesco com as οὐσῖαι. Assim, toda substância é uma subsistência (individual), mas a recíproca não é válida, o que faz Boécio esclarecer: οὐσιωσις (subsistência) – substistência; οὐσιωσθαι (subsistere – subsistir – não carecer de acidentes para poder ser); ὑποστασις – estar sob (subministrar um substrato para acidentes).

<sup>23</sup> Essa é uma marca registrada do pensamento franciscano que vai perpassar por pensadores como Scotus, Ockham, Olivi entre outros.

<sup>24</sup> Cf. Mondin, 1998.

portadora de uma dignidade vigorosa por ser *Imagem* de Deus<sup>25</sup>. Essa tese central do criacionismo cristão encontra espaço privilegiado na compreensão de São Boaventura. A inserção de Tomás de Aquino, nesse momento é para ilustrar que na definição de pessoa temos uma discussão apresentada na Suma Teológica<sup>26</sup> que parece ser pertinente ao que se propõe esse trabalho. Na questão XXIX, artigo I, Tomás de Aquino se pergunta se “é acertada a seguinte definição de pessoa: a pessoa é uma substância individual de natureza racional”<sup>27</sup>. Para tal, responde depois de cinco objeções, o que vai dar o seu posicionamento com relação ao tema, algo muito próximo daquilo que o próprio Boécio<sup>28</sup> já havia definido.

---

<sup>25</sup> O humanismo de Boaventura acolhe a compreensão de *Imago Dei* da tradição cristã, mas a interpretação que irá lhe dar não é a mesma de Tomás de Aquino. A tese boaventuriana segue a esteira de Santo Agostinho. A pessoa humana é imagem de Deus não só por sua capacidade racional ou espiritual apenas, mas pela interferência de Deus na capacidade de conhecer, como “iluminação da inteligência”. Outro aspecto importante que devemos notar é, segundo Merino, 2006, p. 191, que a noção de alma em Aquino e Boaventura são bem diferentes. Boaventura eleva a alma humana à mesma escala espiritual dos anjos, de maneira que a distinção é antes acidental do que substancial e, como eles, está composta de matéria e forma. Enquanto para Tomás de Aquino, a alma humana é uma substância incompleta que necessita do corpo para complementar-se e constituir a individualidade de forma ontológica; para Boaventura a alma é uma substância completa, e se anela ao corpo não para receber, mas para dar, não para aperfeiçoar-se, mas para comunicar ao corpo as suas perfeições. “É uma perfeição da alma o fato de poder informar o corpo, mas a essência desta perfeição consiste no fato de comunicar a outro as próprias qualidades e perfeições” (Merino, 2006, p. 191). Outro aspecto importante é que, para São Boaventura, a noção de que a alma é essencial e fundamentalmente o ato e a entelúquia do corpo organizado (aristotélicos e Tomás de Aquino) não é o mais importante. “A alma é antes de tudo uma substância espiritual e subsistente em si mesma, é imortal e está dotada das faculdades próprias de um ser espiritual: existe como ser, vive, conhece e goza de liberdade. Mas seu desejo de união com o corpo não é para *informá-lo* simplesmente, mas seu desejo substancial e intrínseco de comunicação a impele a unir-se a uma matéria corporal devidamente organizada para poder desenvolver sua capacidade, suas virtualidades e suas faculdades. Somente neste sentido, a alma pode ser definida como ato e entelúquia do corpo humano” (Ibid.). Essa parte final é a tese central presente em VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di san Bonaventura*, p. 75-92, 1971.

<sup>26</sup> Suma Teológica – Primeira Parte – Questões 1-49, 2ª Edição, tradução de Alexandre Corrêa, organização e Direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni, publicada em Co-Edição em 1980, pela editora da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul. Edição Bilingüe, Português/Latim. A referência aqui é a questão XXIX, de modo especial.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, 1980, p. 276.

<sup>28</sup> “Pois, diz Boécio que os gregos davam à *substância individual de natureza racional o nome de hipóstase*. Ora, também para nós, isto é significado pelo nome de pessoa. Logo, *pessoa* é absolutamente o mesmo que *hipóstase* [...] *pessoa* significa absolutamente o mesmo que *subsistência* [...] *ousia*, o mesmo que *essência* significa um composto de matéria e forma. Ora, o que é composto de matéria e forma é o indivíduo substancial, que se chama hipóstase e pessoa. Logo, todos os nomes referidos parecem significar o mesmo” (Tomás de Aquino, 1980, p. 279, II, 1; 2; 3).

São Boaventura<sup>29</sup> que também elabora, ao seu modo, uma síntese filosófica<sup>30</sup> escreveu o *De Trinitate* em 1254-7<sup>31</sup>, isso significa que provavelmente Tomás de Aquino tenha se inspirado em suas conclusões para redigir sua compreensão sobre a pessoa<sup>32</sup> e não o inverso, pois a conclusão é muito parecida, com um leve acréscimo no conceito que a seguir veremos. Inclusive segundo Martin Grabmann<sup>33</sup>, há indícios de que Tomás de Aquino tenha escrito a Suma Teológica, pelo menos a primeira parte, segundo alguns cronologistas<sup>34</sup> entre 1265 e 1271, ou seja, mais ou menos uma década após Boaventura ter redigido suas conclusões sobre a Trindade. Mesmo assim, como já

---

<sup>29</sup> Cf. Pasnau, 1997, p. 11, São Boaventura é o principal precursor, o que deu o ponto de partida na década de 1250-1260, ao que denomina de “teoria da cognição humana” tentando conciliar a epistemologia aristotélica com a revelação, mas o que interessa aqui é a descrição do processo como conhecemos algo, no caso, Deus, como alguém que não pode ser conhecido com a simples especulação racional. Semelhante a isso, De Boni, 2010, p. 78, infere que “Boaventura possuía um faro kantiano, bem mais refinado que o de seus colegas teólogos, para perceber os limites da Filosofia, tanto a teórica como a prática. Limitada por natureza, pensava ele, a Filosofia não poderia responder às grandes perguntas que o homem se coloca e, por isso, precisava, nesta vida, do auxílio da Teologia revelada”. Em Bougerol, 1963, p. 164-165, também temos a ênfase da proposta filosófica de São Boaventura e sua contribuição para o pensamento cristão, bem como a sua clara proposta sobre os limites da razão pura e prática.

<sup>30</sup> Cf. Pulido, 1997, p. 67, São Boaventura retoma Boécio, Bernardo, Ricardo e Hugo de São Vitor, Alexandre de Hales, João Damasceno, elementos do pensamento de Platão e Aristóteles, sem contar é claro, o próprio Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio.

<sup>31</sup> Cf. Dicionário Boaventuriano, p. 90.

<sup>32</sup> Embora o Doutor Angélico e o Doutor Seráfico compreendam as pessoas trinitárias como relações subsistentes, cf. notamos em Boaventura no *De Myst. Trin.*, q. 3. a. 2 ad 13: “relatio transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietas”, segundo a Introdução geral do tomo V, BAC, *obras completas de San Buenaventura*, “no obstante, existe uma diferencia notable entre el Seráfico y el Angélico. Em Santo Tomás, la relación es la llave para entender, en lo que nos es dado entender, todos los problemas trinitarios. San Buenaventura nombra a la relación ocasionalmente, indicando su gran importancia en la doctrina trinitaria [...] la concepción bonaventuriana, con la idea central de la *primitas* llevada hasta su última consecuencia, es sublime. El se esforzó y consiguió unir entrelazar fuertemente el concepto de principio y fuente. No solamente como ordinariamente se hace, del ser principio deducir el primero, sino al revés: “ideo principium, quia primum”. Este pensamiento lo transplanta San Buenaventura a la vida íntima de Dios. En el torrente de ser, que fluye de Dios, murmurán las olas con más estrépito cuanto más se acercan a ella, con mucho más estruendo llega a ellas la voz: “a me alii”. La misma melodía cree percibir el Santo Doctor em las vivas corrientes del inaudito oceano central de la Divinidad. El Padre, que no procede de nadie, lleva em sí las posibilidades procesionales. El es seno fecundo, la fuente superabundante, que por fuerza propia hace crecer la raíz: “a nullo, a quo omnes alii”. El Hijo, retoño natural, es engendrado con amor liberal, co-operando la virtud primera, de la fecundidad amorosa divina: “ab alio, a quo alius”. El Espíritu Santo, aspiración del Padre y del Hijo, no puede ser prior, no es tampoco *principium principians* (p. 21-22).

<sup>33</sup> *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Tomás de Aquino, 1980, p. XIX- LXVI).

<sup>34</sup> Ch. Jourdain em *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p. 122; Mausbach em *Thomas von Aquin no Kirchen-Lexicon*, t. IX, 2ª Ed. col. 1635; P. Conway em *Saint Thomas Aquinas*, Longmans, 1911, p. 64, n. 63, entre outros autores defendem que a primeira parte da Suma Teológica tenha sido composta, com alguma variação, entre 1265-1271. Cf. Grabmann, p. XXIV, da *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Tomás de Aquino, 1980, p. XIX – LXVI).

dito, o Doutor Seráfico não criou<sup>35</sup> nenhum problema com a tradição filosófica<sup>36</sup> e teológica e assume o posicionamento e a definição até então tida como base para essa discussão. O Doutor Seráfico vai aos poucos delineando o seu modo próprio de pensar<sup>37</sup>, mas sem se opor de forma mais conflitiva com a tradição<sup>38</sup> e aos principais autores de seu tempo.

Um leitor desavisado pode folhear textos isoladamente de São Boaventura e ter a tentação de inferir que suas teses e ideias tendem a uma diminuição da dignidade da pessoa humana e de sua grandeza em virtude da ênfase contínua que ele dá à magnitude divina, pois, em seus textos, é recorrente que a onipotência e a onisciência divina são tão maximizadas e que o humano do humano parece ser propositalmente esquecido. Mas esse trabalho propõe a ideia central de que é justamente o contrário<sup>39</sup>. Para São Boaventura o reconhecimento dessa dimensão teológica da própria existência

---

<sup>35</sup> Pelo contrário, conforme observamos em I Sent., d. 26, q. 3 inc corp., cf. Albert Stohr, *Die Trinitätslehre des, hl. Bonaventura* (Münster in W: 1923),116. Boaventura afirma: “utraque opinio continet aliquid probabilitatis... in divinis enim hypostasibus intelligimus originem, intelligimus etiam habitudinem”. Essa posição concilia as teses de Prepositino e seus seguidores (tese antiga sobre a Trindade e a identidade das pessoas), a respeito do problema da relação, propriedade e noção na Trindade divina, com o posicionamento de São Boaventura a respeito, conforme notamos em I Sent., d. 26, q. 4 in corp. (I, 460) e com a tese de Ricardo de São Vítor (tese moderna ao tempo de São Boaventura a respeito da identidade das Pessoas da Trindade). A saída é alegar que *origo* e *habitud*, em Deus, são os elementos que constituem o conceito de propriedade. E que segundo, Introdução Geral, BAC, Tomo V, p. 19, “em Dios son *oriri, esse y ad alterum* se habere una misma cosa. Por conseguinte San Buenaventura se manifiesta conciliador de las dos opiniones”.

<sup>36</sup> Vários autores sugerem a imagem de São Boaventura como pensador e homem conciliador. Rossato, 2004, p. 21, inclusive sugere que a sua eleição como geral se deu em virtude dos embates produzidos pela aridez escolástica, os embates eclesiásticos e o próprio radicalismo franciscano. A partir de Boaventura ter assumido a condição e função de geral da Ordem, as coisas foram se acomodando gradativamente.

<sup>37</sup> “Partindo da criação, do Deus cristão e das ideias divinas, destaca o valor da causa exemplar, que se converte praticamente no objeto específico da metafísica e em princípio hermenêutico de filosofia [...] aquele que não puder conhecer nos seres o modo como se originam, como são levados a seu fim e como resplandece neles a divindade, não poderá possuir verdadeiro conhecimento deles. Três são os grandes problemas da metafísica: a criação (Deus como causa eficiente), o exemplarismo (Deus como causa exemplar) e o retorno dos seres a Deus (como Causa Final)” (Merino, 2006, p. 187).

<sup>38</sup> É importante notar que atribuir ao Doutor Seráfico a conotação de conciliador não significa dizer que ele assumiu todos os pressupostos e conceitos dos seus antecessores ou contemporâneos. Um exemplo claro disso é que sobre o tema da abstração das propriedades e distinção das pessoas, em I Sent., d. 26, q. 3, ad 2 (I, 458) ele afirma algo que rebate seu mestre (Alexandre de Hales): “ad illud quod obiicitur quod respectivum solum dat esse quod dicit solum habitudinem; sed nom es verum de respectivo quod dicit originem”. Cf. Introdução geral, BAC, Tomo V, p. 20: a noção de Pai como Persona Simpliciter apresenta uma nova luz ao problema: “secundum rationem intelligendi necesse est ante generatione intelligi hypostasim... sed nom oportet praenintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa...tamen..ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate” (I Sent., d. 27, p. I, q. 2 ad I(I, 469-70).

<sup>39</sup> Cf. Dicionário Boaventuriano, item *Ratio*, p. 649-656, há uma longa descrição feita por Alberto Peratoner, sobre a importância e o reconhecimento do papel da razão humana. Reconhecer os seus limites não significa negar o seu valor.

humana é o que conduz o humano à sua verdadeira grandeza<sup>40</sup>. Pois sendo o homem “animal racional”<sup>41</sup>, segundo São Boaventura, carece de uma estreita vinculação entre a realidade corpórea e a alma intelectual, isso porque, embora realidades diversas são tão unidas que, até mesmo a morte, como processo natural, exige que haja a ressurreição sobrenatural, segundo Merino<sup>42</sup>, em função, também, dessa natureza una e composta que a pessoa humana é. E esse uno, por essência, síntese de potência e ato, alma e corpo não formam apenas a unidade por acidente, mas por essência<sup>43</sup>. Assim, a materialidade não representa, pelo menos no que tange ao pensamento de São Boaventura a uma condição de antialma<sup>44</sup>, mas de complementaridade. Isso representa, de certa forma, uma identificação com o pensamento cristão e uma distinção com o pensamento neoplatônico que evidenciou corpo e alma como oposição. Mas, sobretudo atribui à dimensão material e corpórea do ser humano uma condição ímpar de dignidade.

No entanto, a razão humana, na visão boaventuriana, define a pessoa humana não de forma autárquica<sup>45</sup>, precisa da retificação da graça divina para concretizar o empreendimento da pessoa humana para tornar-se o que deve ser. Isso para o horizonte moderno e contemporâneo pode soar de maneira estranha e até como

---

<sup>40</sup> “O exemplarismo boaventuriano interpreta o homem como o termo médio da criação. O que une os extremos do finito e do infinito, o mundo e Deus, porque é criatura temporal e espiritual ao mesmo tempo. Deus fez o homem espírito e matéria corporal para que fosse como que a síntese do universo e o encarregado de orientar tudo à sua origem e fonte [...] O homem é semelhante a Deus e infinitamente diverso. Aí reside o drama existencial do ser humano. Por isso, o conhecer-se a si mesmo é muito mais importante do que conhecer todas as demais ciências. A antropologia fundamental para uma compreensão global do homem, mas também do mundo e de Deus” (Merino, 2006, p. 188).

<sup>41</sup> Cf. Merino, 2006, p. 188, citando o texto *I sent.*, d. 5, a. 1, q. 2 concl. (I, 439s).

<sup>42</sup> Cf. observa Merino, 2006, p. 188, de acordo com *I sent.*, d. 5, a. 1, q. 2 concl. (I, 439s).

<sup>43</sup> “Em chave hilemórfica, a alma representa o ato e a forma, tendendo para o corpo como forma para a matéria, já que a alma é realmente o ato do corpo. Por conseguinte, é necessário que haja uma alma em todo o corpo, do qual seja a forma própria. A alma tende ao corpo como a seu copríncipio necessário para desenvolver existencialmente [...] a alma não é totalmente feliz, se não está unida a seu corpo. A alma é forma, é um ser vivo, inteligente e livre” (Merino, 2006, p. 189).

<sup>44</sup> Cf. Oppes, 2008, Dicionário Boaventuriano, p. 462, sobretudo in Hexaëmeron, Boaventura critica duramente a ideia que a alma pode ser feliz sem o corpo (Hexaëm., 7, 5).

<sup>45</sup> “Como sua própria característica, como algo que pertence a seu ser e à sua natureza, mas de um modo subjacente, não tético nem tematizado. Considera-se a pessoa como um projeto, um devir, e ela é convidada para que seja a sua própria essência. E na realização deste projeto existencial, a razão não basta por si mesma, como acontece no estoicismo, mas reclama ajuda e a intervenção divina” (Merino, 1999, p.94).



uma negação da força e do poder que a autonomia racional pode trazer. Mas não é bem assim. Numa primeira impressão o *sapere aude* e o *Aufklärung* de Kant parecem ficar comprometidos. Na verdade, o que há em Boaventura é certa antecipação, de algum modo, do que podemos chamar de reconhecimento dos limites da razão no campo teórico e prático do próprio exercício filosófico<sup>46</sup> e não negação da importância desta. Outro exemplo é, se pensarmos no que sugeriu Heidegger, a respeito do empreendimento de tornar-se o que se é, como numa conotação apenas da analítica existencial, sem mesmo flertar com a Antropologia Filosófica ou mesmo com a Teologia, onde a missão de saída da condição ôntica e migração para a condição ontológica é apenas humana, no sentido da solidão e da finitude, e não permeada por essa compreensão da necessidade de um toque da ajuda divina, etc. Parece que o posicionamento de São Boaventura, pelo menos na primeira impressão estaria teologizando o problema antropológico ou a facticidade da solidão do *Dasein*. Se para Heidegger, por exemplo, a graça divina parece não ter um papel específico como no propósito boaventuriano então nos ocorreria que filosoficamente a visão de Boaventura estaria totalmente superada e a de Heidegger seria mais pertinente para o pensamento atual. Mas por outro lado, em São Boaventura, de modo convergente e semelhante a Heidegger não há a saída (*ex-istentia*<sup>47</sup>) de uma condição ôntica para a ontológica sem a autodeterminação, sem um ponto de partida da reflexividade filosófica, sem o uso da razão e da Filosofia, embora cada um resolva o fim dessa questão a seu próprio modo o ponto de partida, sobre os mecanismos de construção da autenticidade humana são bastante semelhantes<sup>48</sup>. Filosoficamente Heidegger e Boaventura teriam muito mais elementos em comum do que em oposição, inclusive pela própria influência de Scotus no pensamento heideggeriano<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. De Boni, 2010, p. 76.

<sup>47</sup> Nitidamente esse conceito em Heidegger é o mesmo inspirado pela tradição franciscana, extraído de Ricardo de São Vitor, assumido por São Boaventura e também Scotus. É nesse sentido da total singularidade e incomunicabilidade da pessoa humana que há a dificuldade de uma Antropologia Filosófica aos moldes tradicionais. Nesse sentido, se faz necessário aqui concordar com Stein, 2009, a respeito da Antropologia Filosófica como hermenêutica do humano, dado o seu mistério, sua singularidade, sua incomunicabilidade e impossibilidade de definição a partir de um conceito universal, é mais coerente assumirmos os limites de uma definição, apelando para a reflexividade do que simplesmente supor que o *Begriff* resolve tudo.

<sup>48</sup> Cf. Sikka, 1997.

<sup>49</sup> Cf. nos elucidada Pérez-Estévez no artigo publicado na revista *Veritas*, v. 53, n. 3, jul./set. 2008, p. 74-90, intitulado “De Duns Escoto a Martin Heidegger”.

De toda forma, em seu tempo, São Boaventura<sup>50</sup> não se contrapõe à definição de pessoa humana, como já dito, contido e assumido pela própria tradição filosófica. Mas então o que significa dizer que a pessoa humana é relação? E que não apenas no sentido categorial e predicativo? Quando observamos aquilo que São Boaventura diz em *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9 (São Boaventura), citado por Merino (1999, p. 94): “a pessoa, além disso, se define pela sua substância ou pela relação; se se define pela relação, pessoa e relação serão conceitos idênticos”. E ao compararmos essa definição com a dada por Boécio, temos um pequeno acréscimo. E isso significa que São Boaventura quer ir um pouco além, talvez por entender que ao tratar da pessoa se trata de uma realidade portadora de uma dignidade ontológica privilegiada e não apenas uma supercoisa<sup>51</sup>.

Como dito anteriormente, a noção<sup>52</sup> de pessoa é herança da Teologia<sup>53</sup> e de vários outros saberes<sup>54</sup>. São Boaventura certamente tenha se dado conta de que a pessoa divina não pode ser interpretada dentro do mesmo estatuto epistêmico que se apreende e compreende intelectivamente qualquer ente, ou como algo similar a uma coisa, pois a

---

<sup>50</sup> “São Boaventura, devido a seu espírito aberto e pacificador, aceita facilmente as interpretações tradicionais que se formularam em torno do homem, sem que isso signifique que ele se identifique com as mesmas total e exclusivamente, como se elas fossem intocáveis e irreformáveis. O pensador franciscano certamente admite e desenvolve a definição que Boécio<sup>50</sup> formulou sobre a pessoa [...]. Mas, ao mesmo tempo, tenta completá-la com uma nova dimensão: a relação, como constitutivo essencial da pessoa [...] quer dizer que a relação não é simples, algo categorial e predicativo, mas também ôntico” (Merino, 1999, p. 94).

<sup>51</sup> “Quando Boécio definiu a pessoa como ‘uma substância de natureza racional’, estava adjudicando ao homem a noção aristotélica de *ousia* ou *substância*, que Aristóteles aplicou primeiramente às coisas naturais. Então compreende-se que se considerava a pessoa, o homem, como uma *hypóstasis* ou *superpositum*, como as demais, mas de natureza racional. A pessoa, pois, viria a ser uma coisa, embora digna por estar dotada de razão, isto é, uma supercoisa” (Merino, 1999, p. 94).

<sup>52</sup> Cf. Indicação de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, II, 1992, p. 237, nota 1, os textos “*Person, I*” – *Historisches Wörterbuch Der Philosophie* – M. Furhmann (P.269-283); I. Meyerson – *La Fonction Psychologique Et Les Ouvres* (P.151-185). São boas referências para a compreensão do desenvolvimento do conceito de pessoa no ocidente. E, na mesma nota, recomenda como leitura para distinção de conceitos como personalidade, pessoalidade, personalismo, etc no sentido de que não se confunda noções metafísicas com noções contemporâneas da Fenomenologia, da Psicanálise, da Psicologia e até mesmo da Sociologia. Os textos indispensáveis para essa compreensão são *Personne Et Individu* – J. Maritain; *La Personne et Bien Commun* – (Idem); *La Perfection de l’homme selon Thomás d’Aquin* – F. Marty; *La Personne* – Y. Gobry; *Skeptische Betrachtungen über den Anthropologischen PersonBegriff* – M. Theunissen.

<sup>53</sup> Um exame da evolução dessa discussão está presente, com riqueza de detalhes, em se tratando da Teologia Cristã, no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, das páginas 2135 a 2157, do Tome Trezième, 1936.

<sup>54</sup> Cf. Savian Filho, in Boécio, 2005, p. 78.

relação que é uma herança da noção trinitária, e por analogia aplicada à pessoa humana<sup>55</sup>, precisa ser entendida com certo cuidado. Tendo em vista, como observa Merino (1999, p. 95) que é preciso tomar uma decisão a respeito da categoria relação, pois a definição de pessoa pode ser compreendida de forma equivocada em função de suas origens polissêmicas e pluriversais conforme já acenado. Para isso, basta conferirmos o histórico<sup>56</sup> da definição<sup>57</sup> de pessoa e notaremos isso.

Por isso, a pessoa humana como relação<sup>58</sup>, é condição de estar e ser-no-mundo com os demais seres e coisas, e, com isso, não esteja apenas orientada para um solipsismo, ou mesmo uma solidão fechada e desesperadora que angustia e oprime. Para o nosso autor, a pessoa como relação é abertura, projeção e orientação que tende ao transcendente, aos outros e ao mundo. A relação como categoria essencial (São Boaventura, *Hex.*, col. 12, n. 14) dispõe a condição humana como singularidade, incomunicabilidade e suprema dignidade (São Boaventura, *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2, ad.1); nas observações de Merino (1999, p. 95) essa distinção e identificação lhe confere um caráter dinâmico e aberto. Isso também porque na perspectiva boaventuriana, a solidão não é o fim do humano, mas sim a comunhão. Assim o amor, ou a sua metafísica torna tudo visto numa perspectiva de comunidade, referência e participação.

Para o Doutor Seráfico,

A respeito da pluralidade de pessoas na unidade da natureza, a fé ortodoxa dita que se deve admitir o seguinte: na unidade de natureza há três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A primeira pessoa não provém de nenhuma; a segunda, só da primeira, por geração; a terceira, da primeira e da segunda por espiração, ou processão. E isto de tal modo que a trindade de pessoas não exclui da essência divina a unidade absoluta, a simplicidade, a imensidade, a eternidade, a incomunicabilidade,

---

<sup>55</sup> Cf. Merino, 1999, p. 95.

<sup>56</sup> Cf. Merino, 1999, p.95 A Lalande: Vocabulaire technique et critique de La philosophie (PUF, Paris 1961, 6ª Ed.), p. 911-913 ; F. Mora : Diccionario de la filosofia (Al. Editorial, Madrid 1979), IV, p. 2825-2829.

<sup>57</sup> Para isso é importante considerar a bibliografia descrita por Lima Vaz na Antropologia Filosófica II, 1992, p. 237, sobretudo no que tange a definição de Boécio, Santo Agostinho (De Trinitate, sobretudo livro X) e Tomás de Aquino (Summa Theologiae, I, q. 29). Acrescenta-se no caso de São Boaventura a contribuição de Ricardo de São Vitor e Alexandre de Hales, conforme já mencionado.

<sup>58</sup> “No pensamento boaventuriano, significa, respectivamente, referência e polaridade intrínseca de uma pessoa para com outra pessoa ou coisa. O homem, como ser relacionado, implica estar-orientado para, aberto a, intencionado a outras realidades distintas de si que o situam e o condicionam em incessante simbiose” (Merino, 1999, p. 95).

a necessidade e a primazia, se não que inclui a suma fecundidade, a caridade, a liberalidade, a igualdade, a confraternidade, a conformidade e a inseparabilidade (São Boaventura, 1983, p. 17).

Ao considerarmos que a noção de pessoa humana, para o nosso autor, tem uma inspiração na noção de Trindade divina, convém considerar a perspectiva proposta por Alexandre de Hales<sup>59</sup>, que claramente aparece no *Brevilóquio*<sup>60</sup>, como uma forma de situar a noção de pessoa dentro de um prisma de valorização do singular sem negar a pluralidade. São Boaventura explicita que

É por isso que a substância contém a unidade, e a relação multiplica a Trindade<sup>61</sup>. Donde resulta que em Deus permanecem apenas estes dois modos diferentes de predicar. – Sobre estes modos aplica-se a seguinte regra: o que é dito segundo a substância, é dito de todas as pessoas e de cada uma, no conjunto e singularmente; mas o que é dito segundo a relação, o que não é dito de todas ou, se se diz de várias, o é no plural como relacionadas, distintas, semelhantes, iguais, por causa da relação intrínseca. O nome da Trindade corresponde a ambas as formas<sup>62</sup>.

A expressão da pessoa humana como alguém e não como algo, portanto, para Boaventura lhe dá um caráter de dignidade diferenciada, inspira-se num movimento imitativo, mas com as devidas proporções e diferenças da realidade trinitária. Com isso, é possível pensarmos a pessoa, segundo o autor, no caso do humano, não apenas como coisa ou mesmo supercoisa, mas como um existente em processo, e numa perspectiva do devir, que é sendo; uma recorrente vocação a ser o que se é e o que se deve ser num complexo feixe ou nó de relações, como no exemplo da Trindade, algo que racionalmente é apreensível, de certo modo e até certo ponto, mas, que em sua mais profunda realidade, mantém-se mistério. Segundo Boaventura,

Na pessoa que se distingue, não só se deve considerar aquele que se distingue, mas também aquilo que se distingue (e este último é a propriedade ou noção). Por isso, é necessário que na divindade haja cinco modos de dizer, como também de perguntar, a saber: quem, devido à pessoa; o qual, devido à

---

<sup>59</sup> Alex. Hales, S. p. 1. q. 56. m. 5.

<sup>60</sup> São Boaventura, *Brev.*, I, c. IV, n. 2.

<sup>61</sup> Cf. Boécio: *De Trinitate*, c. 6 e São Boaventura, I Sent., d. 26. q. 2; d. 27. p. 1 q. 3. ad I-3. et 33. q. I. De Seq. Reg. Cf. I. Sent. d. 22. dub. 2; d. 31. p. I. 2 et d. 24. a. 3. q. 1. seq.

<sup>62</sup> São Boaventura, *Brev.*, I, c. IV, n. 2.

hipóstase, já que designa indistintamente o suposto da substância; a qual, devido à substância; o que ou aquilo pelo qual, devido a essência (São Boaventura, 1983, p. 21).

Assim, dentro desse horizonte a pessoa humana como semelhança da trindade não é um produto acabado ou uma essência fechada, mas perspectiva, eterna possibilidade, uma incomunicabilidade que tende à saída de si como projeção que se identifica ao relacionar-se, ao tender com tudo e com todos. Não que lhe falte algo que se consiga através da relação, mas a relação aperfeiçoa, mas que só se dá pela singularidade e pela realidade concreta do que se é. Como espelho reflexivo da Trindade é preciso considerar que,

Há verdadeira distinção nos supostos de substância, permanecendo uma essência: conclui-se, por necessidade, que na divindade é significada de maneiras diversas, a saber: como comunicável e como incomunicável. Como comunicável, segundo o modo de abstração pelo nome da essência, e segundo o modo de concreção pelo nome de substância; e como incomunicável, ou distinguível, pelo nome de hipóstase, ou como distinta, pelo nome de pessoa – ou de outra forma: como distinta de qualquer modo, e assim é a hipóstase; ou como distinta notável e perfeitamente, e assim é pessoa. Nas criaturas, os exemplos destes quatro casos são: humanidade, homem, algum homem, Pedro. O primeiro indica essência, o segundo a substância, o terceiro a hipóstase, o quarto a pessoa (São Boaventura, 1983, p. 20-21).

O sentido da noção de pessoa aqui, certamente aponta na direção do que diz Merino, 2006, p. 188, citando São Boaventura que postula que ‘o primeiro princípio fez este mundo sensível para manifestar-se, quer dizer, que por meio dele, como através de um espelho e vestígio, o homem retorna a Deus Criador para amá-lo e louvá-lo’<sup>63</sup>. A pessoa humana na perspectiva bonaventuriana possui uma exigência<sup>64</sup> própria de ser que o impele a ser mais sempre, quase que de uma forma imperativa no sentido do

---

<sup>63</sup> São Boaventura, cf. *Brev.*, p. 2, c.2., n. 2. Citado por Merino, 1999, p. 95 e também: “e o homem converteu-se em um eterno intranquilo, e como nenhuma criatura pode medir-se com o infinito do bem perdido, daí que estenda seus braços cheios de desejo e pergunte e busque sem encontrar descanso”, II Sent., proem.

<sup>64</sup> Cf. Merino, 2006, p. 118 “O homem boaventuriano é um ser exigente que, com afã, se lança na busca e na caça de sentido, de valores e de alcançar seu fim na vida, na ação e em seu estar no mundo. Este homem se caracteriza como itinerante, que implica comportamento característico e cria um estilo de vida”.

“torna-te quem tu deves ser”<sup>65</sup>. E esse ser mais tem um significado de que a relação que o situa e o identifica pode agregar ao seu ser, não um acréscimo identitário que lhe falte, mas a possibilidade de enriquecer ainda mais a sua realidade singular e pessoal ao encontrar-se com a alteridade.

Como já dito, para o Doutor Seráfico, não é suficiente a máxima nietzscheana do “torna-te quem tu és”. Dentro de seu modo de ser e de estar-no-mundo, a pessoa humana não pode apenas sentir-se segura de si, como quem já alcançou e sabe o que é e parte com vigor em busca do que deve ser. Em suma, isso representa uma maravilha e um risco, pois, de modo geral, podemos tender e escolher o não-ser. Ou mesmo se pode não escolher essa realidade de que ainda não se é tudo o que se poderia ser do ponto de vista humano.

Assim a atitude caminhante do homem seja em busca de Deus, como no caso da concepção de São Boaventura, como em busca do sentido de sua existência e de seu ser, não representa uma tarefa fácil, tendo em vista que a paz e pela qual o humano anseia e peregrina entrava no empecilho da própria fragilidade e limitação humana em todos os campos. O humano é *fragilior vitro*<sup>66</sup>, a pretensão de encontrar e descansar em Deus (Goethe), capaz até de possuir certa semelhança com Deus<sup>67</sup>, mas ser humano, ser pessoa humana é possuir grandeza e pequenez, dignidade e miséria (Pascal); é sermos peregrinos do ser, substanciais emigrantes (Ortega y Gasset). O humano tende à grandeza e ao muito, mas não deixa de ser frágil, limitado e pequeno.

---

<sup>65</sup> São Boaventura no Itinerário, I, 7, sugere “secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, 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. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis*, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus”. Embora a limitação humana, a ideia de criação o promove a um grau de dignidade e por isso responsabilidade. A ideia do humano como infinita possibilidade, pode ser pensada dentro desse viés, a fragilidade humana é compensada pela ação da graça e do sentido *quenótico* da vinda de Cristo ao mundo.

<sup>66</sup> São Boaventura, *Brevil.*, p. 4, c.1, n. 3.

<sup>67</sup> São Boaventura, *Itin.*, Prol., n. 2.

A relação que a pessoa humana estabelece com tudo e com todos, e, que o ajuda a constituir-se como indivíduo não o salva completamente das mazelas da vida. São Boaventura, assim como Sócrates<sup>68</sup>, pretende, com o autoconhecimento, um feito maior, mas isso não é um objeto dado ou produto acabado. Quando pensamos a relação como definição da pessoa humana não significa que automaticamente essa condição nos torne harmoniosos e pacíficos, tendemos à paz, mas não a temos e nem a somos. Ela é produto de uma construção de esforços.

No caso de São Boaventura, a paz<sup>69</sup> que nos alenta o coração humano é Deus, e até mesmo essa experiência de deleite não depende somente do esforço humano. Assim, diante dos demais seres e demais humanos, a paz é muito mais uma projeção agostiniana de busca interior e construção de pequenos tecidos que possam configurar uma realidade cada vez mais abrangente, fruto de um esforço individual e coletivo e não como uma concessão de natureza unilateral de qualquer espécie.

A paz no mundo ou no seio da alma humana é fruto de escolhas cotidianas infinitesimais e coletivas, mas para São Boaventura é ainda mais complexa, porque a verdadeira paz está em Deus e seu alcance é fruto de muito esforço e desejo combinado com a graça<sup>70</sup>. Isso posto para retomar o sentido da pessoa humana singular e intransferível e de que não é apenas espectadora de sua condição no mundo. O homem é ator de seu destino, não apenas representa um papel menor, mas é convidado a cocriar e

---

<sup>68</sup> “Não interessa o homem abstrato e desencarnado, mas o concreto e existencial [...] e este homem não se encontra em pacífica posse de si mesmo nem em equilibrada harmonia com o ambiente, mas se sente inquieto e, ao mesmo tempo, inquietante” (Merino, 1999, 96).

<sup>69</sup> Cf. Bobbio, 2003, p. 321 e seguintes, a paz mundial não pode ser concebida apenas como trégua, ausência de conflito bem como apenas um estado de não-guerra alcançado como no caso sugerido por Kant no texto *Paz Perpétua*. Não que estes sejam preceitos e conceitos errados, mas são incompletos, tendo em vista que a paz tem relação com a busca individual, não apenas estatal (político). Embora é preciso reconhecer que a Filosofia nasceu quando a guerra terminou (Bobbio, 2003, p.335). Bobbio a ideia de J. Galtung, a respeito de um artigo publicado na revista *Journal of Peace Research*. Galtung, segundo Bobbio, 2003, p. 328, observa que as Ciências Sociais dedicaram maior atenção à guerra do que à paz, como sucedeu com a Psicologia, que estudou mais as doenças mentais do que a criatividade da mente humana. Inclusive no estudo da literatura grega clássica, quando se estuda Homero, por exemplo, sempre há o interesse maior pela *Odisséia* (história da guerra) do que pela *Iliada* (esforço pela paz). Mundialmente, segundo Bobbio, 2003, p. 352, referindo ao lema de Maquiavel (*Discorsi*, I, 46): “primeiro, trata-se de não ser atacado e, depois, de atacar o outro”. A visão boaventuriana a respeito da paz não coloca o outro como suspeição, ameaça, troféu ou mesmo algo a ser superado, etc. Isso porque o problema central da paz tem relação com a *agón* e a *askésis* (luta interior) e não com a ideia de que o outro é uma ameaça constante.

<sup>70</sup> Cf. Bougerol, 1963, p.166-167. Se por um lado a pessoa humana não alcança o conhecimento pleno de Deus por causa da sua infinitude, Deus se dá a conhecer no mundo pelos seus vestígios em tudo o que foi criado, em grau maior ou menor de clareza, o que, com isso, permite a quem desejar conhecê-lo, identifica-lo como presença-ausente no mundo e em tudo o que existe.

recriar o mundo. Mesmo a paz não é uma concessão gratuita de Deus ao homem. Ela é fruto de uma busca profunda. Por isso a relação entendida aqui, embora não seja uma realidade ausente de conflitos e problemas, implica dizer que a pessoa humana está ainda mais comprometida com sua realização<sup>71</sup> e construção no mundo. E esse é um dos fatos centrais que balizam a sua singularidade e dignidade.

## 2 A Estrutura Fundamental da Pessoa Humana como Relação

O reconhecimento da pessoa como relação, tem um lugar e papel privilegiado<sup>72</sup> na criação, já que a imagem da Trindade permite ao nosso autor problematizar a existência humana como uma realidade relacional. Dito de outra forma é só por causa da Trindade<sup>73</sup> como modelo conceitual que é possível afirmar a pessoa humana como relação. Conforme observa Iammarrone<sup>74</sup>, a categoria da relação, em São Boaventura, “faz parte da estrutura metafísica do ser divino: Deus é unidade na ordem da substância ou da essência, mas é *simultaneamente relação* e, portanto, pluralidade ou

---

<sup>71</sup> “O homem boaventuriano não é um ser cômodo, tranquilo e enganosamente pacífico. Sofre em si a angústia e a incerteza de equivocar-se em seu itinerário para Deus. A angústia, nesse contexto, não reflete pessimismo nem a expressão de fracasso, pois a angústia propriamente dita é o sinal de um sentimento autêntico de precariedade e necessidade da condição humana. Esta perspectiva existencial provoca e cria uma antropologia realista concreta e programática” (Merino, 1999, 98).

<sup>72</sup> Segundo Delio, 2001, p. 68 “The human person, therefore, occupies a central position a creation not dominate but for the purpose of harmony and peace. The basis of humanity’s centrally lies in the fact that the human is a unique creation marked by a body-soul relationship. Although Bonaventure described the properties of the human body and soul respectively; he did not view tehe as separate entities bus as uniquely one. The true nature of the human person, he claimed, is not isolated spirit but a body-soul relationship, the perfect union of which reflects the power, wisdom and goodness of God. While the question today on the natureza of the soul is drawing much attention in light of the new science, for Bonaventure such a question was meaningful in light of classical ideas. The soul is claimed, has it’s own form and is brought into being by God out of nothing (*ex nihilo*). The soul is life – essential life. It has intelligence and freedom, and is capable of beatitude”.

<sup>73</sup> Cf. Cousins, 2010, capítulo II, “this Trinitarian design contains the following elements: (1) The Trinity is conceived according to the Greek model and not the Latin model. Like the Greek Fathers, Bonaventure focuses on the Father as dynamic source and not on the persons as relations as Augustine had done. Bonaventure also integrated the Latin or Augustinian model of the Trinity into his thought, but it always remained subordinated to the Greek model. (2) The Trinitarian processions, then, are seen as the expression of the Father’s fecundity. In this perspective, Bonaventure developed a highly elaborated doctrine of the generation of the Son, as Image and Word of the Father. (3) Bonaventure makes a self-conscious link between the Trinity and creation. The world issues ultimately from the fecundity of the Trinity and reflects the Trinity, according to various categories of representation: vestige, image, similitude. (4) This Trinitarian theology is the basis for Bonaventure’s spirituality, in which the soul as image of the Trinity returns to its Trinitarian source”.

<sup>74</sup> In Merino; Fresneda, 2005, p. 103-104.



Trindade na ordem da *pessoa*". Ao acolhermos esse argumento, podemos inferir que a definição de Deus como ótimo se dá pela perfeição de sua existência, mas o humano não é, de modo algum, uma ameaça a essa perfeição, é convidado a fazer parte dela através da própria criação de si<sup>75</sup> e do mundo.

Numa espécie de transformação do argumento *ratio Anselmi*<sup>76</sup>, "Deus é o ser ótimo, quer dizer, o ser de quem não se pode pensar nada melhor"<sup>77</sup>. Com isso, podemos concluir que São Boaventura entende que essa perfeição maior de Deus se dá também e principalmente pelo seu ser de estrutura relacional<sup>78</sup>, ou seja, Deus é uno e trino. Claro que a plena compreensão dessa noção de relação na Trindade fica, em grande parte, ancorada na noção de mistério, o que a partir de São Boaventura, não deixa de ser um recado instigante para o nosso tempo e também para o tema da pessoa humana como relação. Isso porque, para a razão moderna, tudo pode e deve ser esclarecido (Descartes) ou mesmo no caso da ciência de que o *Begriff* dá conta de toda a realidade. Para São Boaventura, a ânsia pela verdade e construção do saber, por melhor que seja, nem sempre resolvem o problema do conhecimento de forma plena.

Por que até mesmo na construção da realidade humana e a própria compreensão racional desse evento constitutivo de uma realidade, a pessoa humana,

---

<sup>75</sup> Cf. Delio, 2001, p. 67, "the creature is the human person who sees the world as a very beautiful song that flows along in the most excellent harmonies [...] Translated into terms of human action, I believe Bonaventure's understanding of perfection could be described in terms of relationship: the power to reconcile, the wisdom to see, and the capacity of love". Na sequência do texto e do capítulo, Delio, infere que o próprio São Francisco é um exemplo da possibilidade da bondade divina afetar o coração humano e transformá-lo em alguém que se reconcilia com a criação, tornando na perfeição humana como central a própria ideia e atitude de responsabilidade com tudo e com todos como atitude de co-responsabilidade com Deus pela criação e re-criação permanente do mundo.

<sup>76</sup> Para Santo Anselmo, quando faz a designação eidética a respeito de Deus afirma: "“*aliquid quo maius nihil cogitari potest*”.

<sup>77</sup> Iammarrone, 2005, p. 105, in Merino & Fresneda.

<sup>78</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, VI, n. 2: "Vide igitur et attende quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostais aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis - ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis - 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. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Nisi igitur summum bonum esset, si re, ve intellectu illa carere posset."

observa-se que podemos, a partir do que está posto em III Sent., d. 5, a. 2, q. 5, resp<sup>79</sup>., inferir com precisão até quando se trata de uma condição bem anterior da formação da pessoa humana como é o caso de como se dá a união entre corpo e alma para formar a perfeição da pessoa humana. Esse empreendimento é pautado, segundo o autor, por um grande mistério. As especulações em torno disso foram e são um grande desafio para a razão humana e, em nosso tempo, e na era da biotecnologia, ainda o é. Talvez seja mais prudente assumir a riqueza inesgotável do mistério como um desafio à razão, à técnica e à ciência do que supor qualquer decisão ou definição como assunto resolvido<sup>80</sup>.

Ao pontuarmos sobre a dignidade humana, como São Boaventura a entende, podemos emprestar da Teologia Cristã, uma compreensão conceitual a partir da noção de pessoa presente na discussão sobre a pessoa de Cristo. Segundo Garrido, 1970, p. 315, a tematização da pessoa de Cristo é importante como no caso da dimensão trinitária, porque o Verbo se fez carne e, ao se fazer carne e habitar no mundo humano, no sentido teológico, permite uma nova compreensão sobre a dignidade humana, tendo em vista que a *quenos* cristã evidencia um paradoxo intrigante entre a ‘humanização’ de Deus e a ‘divinização’ do humano.

Claro, isso do ponto de vista filosófico fica bastante complicado, tendo em vista que a razão sempre terá dificuldades para inferir questões a partir do horizonte da fé, e no caso de São Boaventura, que era um pensador cristocêntrico, essas aproximações<sup>81</sup> que podem ser feitas sobre a dignidade humana, só podem ser feitas a

---

<sup>79</sup> “Si enim nominis humanitatis intelligantur ista principium constituencia videlicet anima et caro, absque dubium verum est quod Filius Dei assumpsit humanitatem, id est animam et carnem. Item, si nomine humanitatis intelligatur forma totius”. Também encontramos uma afirmação que reforça isso em São Boaventura, III Sent., d. 3, a. 2, q. 3., resp.

<sup>80</sup> Questões e discussões atuais sobre o início e fim da vida, sobre a dignidade humana em determinadas condições da vida ou situações eminentes de morte, normalmente não pautam o mistério, mas sim, normalmente o pleno esclarecimento. As categorias da vida e da morte, ou mesmo a própria discussão sobre a dignidade humana não podem estar pautadas apenas na possibilidade de que a razão humana e a sua principal construção, a ciência, tenham condições plenas, o tempo todo, de decidir com clareza, objetividade e certeza plena sobre tudo. A dimensão do mistério aqui não reivindica o obscurantismo ou o não-saber como fundamento, mas o reconhecimento dos limites da razão e da capacidade humana de decisão, sobretudo nas decisões que envolvem situações limites entre a vida e a morte, etc.

<sup>81</sup> Cf. Garrido, 1970, p. 316 e seguintes, dentro dessas possíveis aproximações é necessário subdividir e sublinhar as luzes e as dificuldades, a partir dos textos de São Boaventura: *Primeiro nível*: a teoria das distinções *quo est* e *quis est* (I Sent., a. un., q. 2, resp.); *Genérico*: entre supósito e essência ou natureza (I Sent., d. 8, p. 2, q. 2, resp.); *Especial*: entre natureza e pessoa (Quaest. Disp. De Myst. Trin. q. 2, a. 2, resp.). *Segundo Nível*: Natureza enquanto se distingue do supósito; natureza em geral e natureza singular (III Sent., d. 5, a. 2, q. 4); natureza em geral e natureza racional em especial, própria da pessoa (III Sent., d. 2, a. 1. q. 1, resp.); *Terceiro Nível*: *Nível de supósito*: em geral, entre indivíduo em geral e indivíduo de natureza racional ou pessoa – supósito dotado de nobreza ou dignidade (I Sent., d. 23, a. 1, q. 3, resp.). São Boaventura designa por *personalitas* (III Sent., d. 17, a. 1, q. 1, f. 4), ou “esse personam et esse

partir de uma angeologia, cristologia, teologia, etc, o que implica também um risco à interpretação.

A teologia trinitária de São Boaventura, embora tenha a sua base na tradição cristã, possui elementos bastante originais. Conforme observam Luc Mathieu<sup>82</sup> e Iammarrone<sup>83</sup>, a definição de pessoa como relação, inspirada na trindade divina, é possível dentro de uma ideia de que “a Trindade, para Boaventura, apresenta-se como perfeitíssima comunidade de pessoas fundada sobre o amor”<sup>84</sup>. Assim a individualidade<sup>85</sup> não significa egoísmo, porque para São Boaventura,

A razão completa da procedência requer duas coisas: que proceda de um tenda a outro; pois bem, o amor, que é o Espírito Santo, não procede do Pai enquanto (este) se ama a si mesmo, nem do Filho, enquanto (este) se ama a si mesmo, mas enquanto que Um ama ao Outro, porque é o vínculo de união: o Espírito Santo, portanto, é o amor com que ama (o Pai) tende para o

---

hypostasim, esse suppositum, esse individuum, secundum vocabulo hypostasis aequipollent” (III Sent., d. 10, a. 1, q. 3, resp.); Em particular, na personalidade ou dignidade se distingue a nobreza da forma, em si mesma, e a atual eminência, pela qual a forma não está unida a outra forma superior mais digna (II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, resp.). Assim, segundo Garrido, 1970, p. 317, “vemos cómo el concepto de persona está a todos los niveles: - persona es un concepto integral: natureza-supósito (III Sent., d. 10, a. 1, q. 3, resp.); - es concepto particular en cuanto:- designa la supositalidad o hipóstasis contradistinta a la esencia (III Sent., d. 6, a. 2, q. 1, ad. 1); - designa la ‘personalidad’ o ‘dignidad eminente’ (III Sent., d. 10, a. 1, q. 2, resp.).

<sup>82</sup> Dizionario Boaventuriano, 2008, p. 819-826. Segundo Mathieu, “Bonaventura, che si colloca intenzionalmente sulla scia di sant’Agostino, fa riferimento al De Trinitate, como d’altronde tutti i suoi contemporanei della prima scolastica. In particolare, egli contempla Dio come Sommo Bene e adotta la teoria esemplarista di Agostino. Tuttavia è anche debitore di altre fonti, come san Giovanni Damasceno, di cui conosceva il De Fide Orthodoxa, lo Pseudo-Dionigi, per il quale il processo trinitario è una ‘gerarchia celeste’, Boezio da cui prende la definizione della persona, e Riccardo di San Vittore, a cui deve la teologia della carità e la concezione dello Spirito Santo come ‘co-amato’ (*condilectus*). Va anche menzionato il riferimento implicito, ma costante, a san Francesco d’Assisi, che designava Dio sempre come Trinità enumerando le persone divine, poiché per B. conviene sempre parlare di Dio *in concreto*, cioè designando le persone con il loro nome, o almeno supponendo sempre le persone divine sotto il nome di ‘Dio’ (p. 819).

<sup>83</sup> Merino & Fresneda, 2005, p. 94-134. De modo mais resumido podemos afirmar que para Iammarrone: “que o ser sumo, sendo o ser ótimo ou o Sumo Bem, para existir deve conter necessariamente uma pluralidade de pessoas” (p. 104).

<sup>84</sup> Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 105.

<sup>85</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, VI, n. 2: “Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur. et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, 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 *circumincensionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis”.

outro (o amado, quer dizer, o Filho); assim é o amor de Um para o Outro<sup>86</sup>.

Como já vimos, São Boaventura conhecia bem a noção de pessoa dada por Boécio e por Ricardo de São Vitor, mas conforme observa Iammarrone<sup>87</sup>, “usa com maior frequência a definição de seu mestre Alexandre de Hales”<sup>88</sup>. Para Iammarrone, a definição de Boécio “é boa e aplicável às pessoas divinas’ mantendo tudo o que é essencial, a pessoa enquanto subsistente diferenciado, sujeito com existência e operação próprias”<sup>89</sup>.

Diante da polêmica e histórica distinção entre natureza e pessoa, São Boaventura “recorre à distinção entre *quo* e *quod est*, designando a primeira forma com os termos ‘natureza, essência e substância’ e segunda com o termo ‘pessoa’”<sup>90</sup>. Como sabemos “os padres gregos faziam a distinção entre a *ousia* e os modos de *existência*, as relações de origem”, em se tratando de uma definição no campo da Teologia. Quando se trata da Trindade, sempre nos deparamos com as noções de *substância* e *sujeito*. Retomando o sentido dos conceitos, substância é o que podemos chamar de essência, aquilo que de fato é comum entre os sujeitos de uma espécie. Sujeito é justamente aquilo que “possui a essência de modo exclusivamente próprio, quer dizer incomunicável”<sup>91</sup>.

Só que ao aplicarmos essas noções às pessoas humanas, as coisas não são assim tão simples. Isso porque no caso de Deus, na “substância divina está o ser e a operação”<sup>92</sup>, no caso da “criatura racional, que é o homem, há uma só pessoa que tem duas naturezas, a corporal e a espiritual; em Deus, pelo contrário, por razão de suma simplicidade, há uma só natureza possuída por vários sujeitos”<sup>93</sup>.

Mesmo que em Deus essa natureza seja possuída de formas diferentes não significa que constituam outra realidade, porque “na natureza não há número, enquanto

---

<sup>86</sup> São Boaventura, *I Sent.*, d. 13, a. um. q. 1 concl.

<sup>87</sup> In Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

<sup>88</sup> “Diz-se Pessoa um suposto de natureza racional diferenciado por uma propriedade”. Cf. São Boaventura, *I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 concl. (I, 436): “Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum”. Cf. Citação de Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

<sup>89</sup> Cf. Citação de Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 106.

<sup>90</sup> Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 105.

<sup>91</sup> Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107.

<sup>92</sup> Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107.

<sup>93</sup> Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107.

que este se encontra nas pessoas”<sup>94</sup> (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2, (I, 423-429). Assim,

Na definição de pessoa, Boaventura fala de uma propriedade nobre que distingue a pessoa das simples hipóstases, dotadas de uma propriedade comum que não as coloca em um grau eminente na ordem do ser. Por este motivo, o termo pessoa somente costuma predicar aqueles entes que estão em posse da natureza racional que, por sua nobreza na ordem do ser, se distinguem de todos os outros entes de natureza inferior (Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 107. Cf. São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 (I, 409-410).

Notamos aqui que São Boaventura acentua como fundamento da dignidade da pessoa uma posição de que a sua natureza racional lhe concede um grau de dignidade que a distingue e a identifica diante dos demais seres. A posição de São Boaventura sobre a estrutura da pessoa em Deus é apenas um ponto de partida. Apesar de sua compreensão ser associada facilmente a Alexandre de Hales, esse entendimento não foi assim tão consensual. Somente a partir do texto de M. Schmaus<sup>95</sup>, junto com os Editores de Quaracchi chegou-se a uma solução para tal questão<sup>96</sup>.

A noção de relação e suas diferentes interpretações por Tomás de Aquino, por Scotus e por Boaventura parecem indicar que o termo relação pode, com muito cuidado e reservas, ser aplicado às pessoas divinas, mas não à pessoa humana. Isso porque “na criatura, a relação enquanto tal não pode constituir a pessoa, por que não se identifica com a realidade substancial do sujeito que a precede em seu ser”. Assim “o conceito autêntico da pessoa em Deus [...] é uma relação essencial de amor consciente”<sup>97</sup>; sendo o amor o fundamento, surge a estrutura perfeita de Deus. Segundo

---

<sup>94</sup> Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107.

<sup>95</sup> Cf. Iammarrone, In Merino & Fresneda, 2005, p. 107, referindo-se ao texto de M. Schmaus, *Der Liber prougnatorius des Thomas Anglicus die Lehunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Münster W. 1930\_ 448-452).

<sup>96</sup> Cf. Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 107-108, “para Boaventura, a Pessoa (divina) está constituída, ao mesmo tempo, pela origem (inascibilidade, geração e espiração ativa) e pela relação (paternidade, filiação e espiração passiva). O Doutor Seráfico rejeita tanto a posição dos que sustentam que as pessoas divinas estão constituídas unicamente pela relação de origem como a dos que sustentam que as pessoas estão constituídas unicamente pela propriedade (pessoal) ou relação. Se se sustenta que a propriedade resulta destes dois momentos ou aspectos, dir-se-á simplesmente que as pessoas estão constituídas pelas propriedades (São Boaventura, *I Sent.*, d. 26, a. um. q. 3 concl (I, 458). Os Editores de Quaracchi dizem que, para Boaventura, a Pessoa (divina) está constituída *inchoative* (quer dizer, no primeiro estado) pela origem e “formalmente” pela relação (São Boaventura, *Scolion I*, 459). Eles sublinharam que a posição de São Boaventura, no fundo, é a mesma de Tomás de Aquino (STh., q. 40, a. 2)”.

<sup>97</sup> Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 109.

ele, a “estrutura perfeita de Deus, cujo *ser-com, existir-com, correlação e comunhão*”<sup>98</sup> fazem da Trindade um modelo perfeito de existência.

Mas então, como podemos tratar da pessoa humana como relação? Reconhecer a pessoa humana como relação, implica entendermos essa relação como dinâmica, com todas as suas vantagens e desvantagens. Sendo que ela é abertura, projeção e polarização; isso incide em possibilidades e também limites que precisam ser reconhecidos. Para São Boaventura, por exemplo, a comunicabilidade do que se é em sua totalidade não é abarcável ao homem, mas somente a Deus<sup>99</sup>. Assim possuímos, segundo ele, problemas de incomunicabilidade que vão desde a singularidade e o mistério que somos (individualidade) e também a certeza de que a plena comunicabilidade só é possível em Deus.

No entanto, as convicções das limitações que a pessoa humana é, enquanto humana, não deve, como dito anteriormente, causar uma angústia que leve ao desespero. Isso por que a sua constituição relacional lhe permite uma passagem do *ser-em-si* para uma dinâmica de *ser-para-os-outros*<sup>100</sup>. Com isso, a relação, no caso da pessoa humana, embora carregue seus limites, é também infinita possibilidade, pois, “num processo concêntrico e gradualmente expansivo e comunicativo, o homem vive e realiza-se em tensão dialética, não só com o método, mas também como movimento real”<sup>101</sup>.

A busca por sentido na vida humana, na perspectiva boaventuriana não se ancora apenas na resolução de um empreendimento subjetivo, embora essa seja uma tarefa extremamente importante, a configuração essencial do humano é voltada para aquilo que ele compreende como fundamental na estruturação do humano; a alma

---

<sup>98</sup> Iammarrone, in Merino & Fresneda, 2005, p. 111.

<sup>99</sup> Já no caso da Teologia, ou da leitura sobre a Trindade, da pessoa divina, convém considerar o “propter quod Ricardus de Sancto Victore (lib. IV De Trinitate, c. XXII), corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia”. (Aquino, 1980, XXIX, a. 3, n. 4). É preciso ter cuidado com a noção de comunicabilidade e incomunicabilidade, pois, na Teologia significa que a natureza divina não pode ser comunicada ao humano, porque assim seríamos elevados a um patamar divino e, nessa perspectiva, também podemos pensar a incomunicabilidade da pessoa humana como singular, como estatuto único e intransferível do indivíduo como *ultima solitudo*, na visão de Scotus, por exemplo. Convém também ressaltar que o foco da problemática levantada por Ricardo de São Vitor é ‘corrigir’ a definição de Boécio, quando aplicada a definição de pessoa é “a pessoa é a existência incomunicável de natureza intelectual” (lib. IV De Trinitate, c. XXII), para evitar que se deduza, metafisicamente, a partir da noção de Boécio que alma seja pessoa.

<sup>100</sup> Cf. Merino, 1999, p.98.

<sup>101</sup> Merino, 1999, p. 98.

humana permite um salto em direção ao sentido pleno que é a felicidade. A própria origem do humano enquanto espírito lhe confere uma conotação especial. Para ele,

A alma racional é uma forma capaz de felicidade. E como não é honroso chegar ao prêmio da felicidade a não ser pelo mérito, e nem se pode merecer a não ser com relação ao que se faz livre e voluntariamente: convinha dar à alma racional a liberdade de arbítrio, pela remoção de toda a coação. Pois é da natureza da vontade que de forma alguma possa ser coagida, embora pela culpa torne-se miserável e escrava do pecado. Além disso, como é forma capaz de felicidade, é capaz de chegar a Deus pela memória, a inteligência e a vontade – e isto significa ser criada à imagem da Trindade, devido à unidade na essência e à trindade nas faculdades, e por isso foi mister que a alma entendesse a Deus e a todas as coisas e que, deste modo, estivesse selada com a imagem de Deus [...] foi necessário que a alma racional, por sua própria natureza, estivesse dotada de vida imortal (São Boaventura, 1983, p. 44).

Mas esse entendimento da pessoa humana como também um ser *para-si*, não implica exclusivamente na realidade de um Eu como finalidade última da existência humana. Como Deus entra como fundamento e justificação do sentido da existência humana, e Ele é plenamente Uno e comunitário, a constatação de que a alma humana é dotada de potência da felicidade, é imortal e livre, pode parecer, a princípio, que essa potência intelectual tem sentido enquanto “é capaz de discernir a verdade, de recusar o mal e apetecer o bem”<sup>102</sup> e não como um enclausuramento do Eu<sup>103</sup>.

Conforme nos observa Merino (1999, p. 99), a afirmação sobre a pessoa humana em São Boaventura pode ser entendida como no caso da metáfora (São Boaventura, *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, fund. I) que descreve a nossa condição humana como um som. Que soa por si mesma (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 1, concl. ;) <sup>104</sup>, ao mesmo tempo que não é indiferente e consegue perceber o som dos outros. Embora

---

<sup>102</sup> São Boaventura, *Brevil.*, IX, n. 5, 1983, p. 45.

<sup>103</sup> Isso porque, segundo Merino, “a pessoa humana, no pensamento de nosso doutor, perfila claramente numa dupla vertente: a ontológica e a significativa, quer dizer, uma realidade que tem sua própria estrutura ôntica e, ao mesmo tempo, sua referenciabilidade e intencionalidade para o transcendente, para o outro e para o mundo. É necessário sublinhar que a pessoa, neste contexto boaventuriano, se apresenta mais como síntese do que como análise. O existente humano é intrinsecamente solidário, pois a ‘pessoa humana é para o outro e, por conseguinte, é a que estabelece a relação’” (Cf. São Boaventura, *I Sent.*, d. 9, a. um. q. 2, sol. 3 (Merino, 1999, p. 99).

<sup>104</sup> Citada em Merino, A. *Antropologia Fundamentale en S. Buenaventura*, em V. y V. 128 (1974) p. 445-478.

possa ser associada a uma visão religiosa do homem, em que a sua liberdade e a sua dignidade estariam subordinadas apenas a um complexo sistema e modelo teológico<sup>105</sup>.

A pessoa humana, segundo São Boaventura é uma<sup>106</sup> por essência e composta, é corpo e é alma que é forma (São Boaventura, *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1, concl.), ambos “têm como destino a íntima e inseparável conjunção, formando uma unidade essencial; a alma é a perfeição do corpo, enquanto que este está orientado e destinado para ser vivificado pela vida racional”<sup>107</sup> (São Boaventura, *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 3, ad. 3.) e ao sentido pleno da alma<sup>108</sup>. A pessoa humana e seus elementos constitutivos<sup>109</sup> tornam-na integral e integrada. Assim como uma *inteligência sentinte*<sup>110</sup>. Podemos observar, “ao considerar a alma racional como forma substancial e substância simples e deiforme, que se une intrinsecamente com o corpo humano, desvincula-se da concepção platônica do homem”<sup>111</sup>, que ele adere ao legado aristotélico. E ao evidenciar “a importância do corpo humano, afasta-se de Santo Agostinho, para quem o homem é essencialmente a alma”<sup>112</sup>.

Assim percebemos que São Boaventura embora acolha a tradição cristã como inspiração filosófica e teológica, posiciona-se de forma um pouco diferente com relação a temas como o do corpo, por exemplo, pois lhe dá uma conotação extremamente positiva e necessária, contrariando as correntes neoplatonizantes.

---

<sup>105</sup> Segundo Merino, “no pensamento franciscano, dá-se a máxima importância ao conhecimento do homem. De tal modo que é de mais interesse conhecer-se a si mesmo do que qualquer conhecimento astrológico, botânico, biológico e sociológico. São Boaventura<sup>105</sup>, seguindo a tradição aristotélica, define o homem como “um animal racional e mortal” (São Boaventura, *I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2, concl.); e em outro lugar acrescenta: “a pessoa é um indivíduo de natureza intelectual” (São Boaventura, *I Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 5.) Deste modo, quer destacar claramente os dois elementos constitutivos do componente humano: corpo mortal e alma intelectual” (Merino, 1999, p. 89).

<sup>106</sup> São Boaventura, *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2, ad.6.

<sup>107</sup> Merino, 1999, p. 90.

<sup>108</sup> “A alma não é somente a perfeição do corpo humano, já que este está destinado a um nível de perfeição mais elevado que o do corpo animal, mas é perfeição do corpo, enquanto complemento de sua essência e segundo a totalidade de suas potências; portanto, tem a aspiração e inclinação naturais ao corpo com o qual se encontra unida e, através do qual, é capaz de sentir” (Sentir aqui no sentido do que está exposto, segundo São Boaventura, em *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, concl.. cf. Merino, 1999, p. 90).

<sup>109</sup> Considera-se aqui o que expõe São Boaventura em *II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 1, concl; *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3, ad. 5.

<sup>110</sup> Cf. citação de Merino, 1999, p. 90, mencionando esse conceito baseado em Zubiri, que concebe o entender como integração entre o pensar e o sentir, viver e mover-se como um movimento amplo que contempla o humano como uma realidade complexa e integrada. X. Zubiri trata disso na obra *Inteligência sentinte*, Alianza, Madrid, 1980, p. 13).

<sup>111</sup> Merino, 1999, p. 90-91.

<sup>112</sup> Merino, 1999, p. 91.



Na visão franciscana<sup>113</sup> expressa pelo autor, o corpo adquire um caráter bastante positivo que concretiza o microcosmo e que possibilita a pessoa humana a conectar-se ao macrocosmo.

Para que se manifestasse no homem a sabedoria de Deus, fez ele o corpo de tal maneira que, ao seu modo, fosse proporcional à alma. Como o corpo se une à alma como ao perficiente, ao movente e ao tendente à beatitude, por isso – para conformar-se à alma vivificante – teve compleição igual, não pelo peso ou pela grandeza física, mas pela igualdade da justiça natural, que dispõe para o modo mais nobre de vida [...] e para conformar-se à alma que tende para o céu, no alto, teve a estatura ereta e a cabeça levantada para cima, para que a retidão do corpo ateste a retidão da mente<sup>114</sup>.

Muito embora, na perspectiva cristã e franciscana o homem, como pessoa humana, continue sendo definido como um animal racional, a razão humana deixa de se tornar divina e torna-se humana e, mesmo que isso não signifique uma total autonomia<sup>115</sup>, uma autarquia, há necessidade de que a razão coordene, porque a função da alma racional, segundo ele, é ‘submeter’ o corpo para “não haver nenhuma rebelião, nenhuma inclinação à luxúria, nenhuma perda de vigor, nenhuma corrupção de morte”<sup>116</sup>. Para ele, enquanto se é um composto de alma e corpo, essa relação entre corpo e alma não se dá enquanto uma antagonia.

A questão é que para São Boaventura é preciso reconhecer a importância da dimensão racional do humano como condição fundamental para nos afirmarmos como humanos. Por outro lado, é importante para o sucesso desse processo, o de nos humanizarmos, reconhecer que a racionalidade humana tem limites. E isso em si, não representa algo negativo, tendo em vista que ele concebe a pessoa humana como um projeto que se constrói constantemente dentro da tensão entre a realidade racional que somos e possuímos e as ambiguidades de seu uso, da complexidade que somos e mesmo

---

<sup>113</sup> Cf. nos lembra Merino, 1999, p. 90, II Sent., d. 17, a. 2, q. 3, ad. 6. São Francisco considera o corpo como um irmão do espírito e cela da alma eremita, EP 65.

<sup>114</sup> São Boaventura, *Brevil.*, II, X, n. 4.

<sup>115</sup> “O homem já não se caracteriza por sua independência, por sua autarquia, mas por sua dependência livre, racional e responsável diante de Deus, fundamento do ser e do conhecer [...] não se trata agora de rebaixar ou desvalorizar o poder racional do homem, como postulado de alguns princípios metafísicos baseados no pessimismo ou no racionalismo. [...] o homem mesmo é desabsolutizado e relativizado, pois só Deus é o ser absoluto e o ponto de referência e de destino” (Merino, 1999, p.93).

<sup>116</sup> São Boaventura, *Brevil.*, II, X, n. 5.

o reconhecimento do drama e paradoxo existencial da grandeza e da pequenez que é o humano em si.

Com isso, é a inteligência humana que prefigura a noção de *Imago Dei*<sup>117</sup> e que se constitui como uma realidade metafisicamente aberta. Dentro disso, temas como Poder, Lei, Direito e Moral (*recta ratio*) devem ser interpretados nos mesmos moldes da sua teoria do conhecimento, em se tratando do papel da iluminação.

A noção de pessoa humana de São Boaventura é inovadora, enquanto '*persona relatio est*', porque, a partir disso, podemos inferir que não há uma natureza humana; o humano é histórico e comunitário. Nesse prisma, o homem é uma criatura digníssima<sup>118</sup>, a obra<sup>119</sup> mais perfeita do universo<sup>120</sup>. Um microcosmo (tudo no todo) e uma realidade sacramental de corpo e alma. Para ele, segundo Garrido, 1970, a dignidade humana é ontológica<sup>121</sup>, graças a sua individuação pessoal como

---

<sup>117</sup> Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 4. "Quocirca homo et *imago* dicitur et ad *imaginem*, Filius autem *imago*, non ad *imaginem*, quia natus, non creatus, aequalis et in nullo dissimilis; homo creatus est a Deo, non genitus, non parilite aequalis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus in libro septimo de Trinitate: « In Genesi legitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit, et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus ad *imaginem* Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita *imago* dicitur, quod et ad *imaginem*, quia non aequatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est *imago*, sed non ad *imaginem*, quia aequalis Patri. Dicitur est ergo homo ad *imaginem* propter imparem similitudinem; et ideo *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati aequalis, sicut Filius Patri ». — Ecce ostensum est, secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed et « in corpore quadam proprietatem habet, quae hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animae rationali congruit, quia in caelum erectum est »". Remontando o sentido da criação do homem como imagem similar da Trindade divina.

<sup>118</sup> São Boaventura, *II Sent.*, d. 14.

<sup>119</sup> Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 3: "*Imago* autem et *similitudo* in hoc loco vel increata intelligitur, id est Trinitatis essentia, ad quam factus est homo, vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increata enim *imaginem*, quae Deus est, intellexisse videtur Beda,<sup>4</sup> cum dicit, « non esse unam *imaginem* Dei et Angelorum, sed trium personarum »; et ideo personis, non . . . Angelis fit ibi sermo. *Improprie* tamen *imago* dicitur, quia *imago* relative ad aliud dicitur, cuius similitudinem gerit et ad quod repraesentandum facta est, sicut *imago* Caesaris, quae ipsius similitudinem praeferebat ipsumque quodammodo repraesentabat; *improprie* autem *imago* dicitur id ad quod aliud fit; sicut *exemplum* proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et *exemplar*, ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen aliquando abusive alterum pro altero; ita et *minus proprie* accipitur *imago* essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur".

<sup>120</sup> Toda a questão 2, *II Sent.*; e *Breviloquim* q. 2 (São Boaventura).

<sup>121</sup> Cf. São Boaventura, *II Sent.*, d. 16, c. 1 "His excursis, quae supra de hominis creatione praemisimus effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus, ubi haec considerata videtur, scilicet, quare *creatus* sit homo, et qualiter *institutus*, et qualis vel quomodo *factus*, deinde qualiter sit *lapsus*, postremo, qualiter et per quae sit *reparatus*. Horum autem primo et secundo posita, id est causam creationis humanae et modum institutionis, superius<sup>2</sup> pro modulo nostrae facultatis tractavimus". Seguindo a esteira da diferenciação ontológica das pessoas trinitárias, cf. *I Sent.*, d. 26, q. 3, ad 4 (I, 458).

possibilidade à dignidade e esta como condição para a responsabilidade consigo mesmo e com os demais seres.

Como já dito, a ideia de dignidade da pessoa humana está intimamente ligada à noção da pessoa de Cristo no caso da Trindade divina e, isso porque de acordo com Garrido (1970, p. 334), o pensamento de São Boaventura é cristocêntrico: tudo converge para uma unidade absoluta na *De Reductione Artium ad Theologiam*, o verdadeiro saber se reduz à Teologia. No *Itinerarium Mentis in Deum*, o ser passa pela interioridade da alma até a unidade de Deus. Nas *Collationes in Hexaëmeron*, Cristo é o centro humano e divino. No fim, tudo se consuma na Suma Simplicidade da Trindade: “causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi”<sup>122</sup>.

A categoria relação<sup>123</sup> para São Boaventura não pode ser predicamental, mas deve ser transcendental ou essencial, porque a pessoa humana só consegue se realizar como humana na relação com o mundo, com os outros e com Deus. Essa meditação sobre o que somos e abertura ao que não somos implica a leitura do humano como singular, mas não apenas como um estado ou ato, mas processo e atitude. A pessoa humana, como imagem de Deus, nesse caso, possui um caráter mais dinâmico, itinerante, é algo que não está posto, é infinita possibilidade, não é apenas uma supercoisa, porque a graça eleva o humano à condição de síntese de finitude e infinitude criação e recriação permanente. Por isso, digna e também por causa disso, responsável.

---

<sup>122</sup> Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, 1. 8, a. 4 – Citado literalmente por São Boaventura em: *Quaestio de scientia Christi*, q. 4, 24; *Itinerarium* c. 1, 14; *De Reductione*, n. 4; *Collationes* 4, 3.

<sup>123</sup> É importante observar que quando se diz que São Boaventura não critica a tradição não significa dizer que ele simplesmente reproduziu o pensamento do seu tempo. Podemos notar algumas inovações como, apenas a título de exemplificação: I) discorda de Pitágoras sobre a alma (Pitágoras defendia que os animais e homens possuem a mesma alma); II) discorda de Hugo de S. Vítor sobre a alma (que a alma separada do corpo é pessoa); III) discorda dos neoplatônicos que defendiam um certo desprezo pelo corpo em favor da elevação da importância da alma; IV) discorda de Lombardo sobre a alma (sobre a alma não precisar do corpo para ser pessoa); V) diverge de Averróis sobre a alma (teoria da alma universal); VI) Não aceita a tese dos Maniqueus sobre o corpo (desprezo a matéria); VII) diverge com Aquino sobre a criação, sobre o intelecto, imagem de Deus e a relação entre Filosofia e Teologia; VIII) busca conciliar Platão (transcendência) e Aristóteles (imanência), mas não os toma integralmente; IX) Acolhe mas não reproduz simplesmente Boécio (acrescenta a noção de relação); X) acolhe sem reproduzir totalmente Agostinho em dois aspectos (a ênfase da alma como definição de pessoa e a desconfiança com relação ao corpo). Isso especificamente naquilo que diz respeito à noção de pessoa humana.

## CAPÍTULO II

### A PESSOA HUMANA: SOLIDÃO E SOLIDARIEDADE

No capítulo anterior, a intenção foi situar a categoria da relação como uma condição e característica fundamental da pessoa humana, inspirada no modelo trinitário de Deus, segundo a concepção de São Boaventura. Isso também como um ponto de partida da definição da própria dignidade e da responsabilidade humana, segundo São Boaventura. A racionalidade e sua capacidade de conhecer tornam o humano digno por excelência e, em consequência, responsável por si e pelos outros, pelo mundo, enfim, pelas demais criaturas, não como um senhor que escraviza, submete, explora e diminui a alteridade, mas como alguém que se constitui permanentemente em relação com as demais realidades existentes no mundo. Aos moldes boaventurianos, cristão e por isso franciscano, as demais criaturas não são servas ou senhoras, são irmãs e companheiras do humano durante a sua trajetória, sua jornada, sua existência.

Neste segundo capítulo, a ideia central é analisar que a passagem para essa compreensão da pessoa humana como relação e relacionada depende de um movimento filosófico fundamental: o autoconhecimento. Para avaliar essa proposta conceitual em São Boaventura, será utilizada como referência central a sua obra escrita em 1259, *Itinerarium Mentis in Deum* que é uma obra ascética. A intenção é justamente pautar a função da mística<sup>124</sup> como um modo de conhecer Deus e que, inevitavelmente implica num novo modo de ser, perceber o mundo<sup>125</sup> e se relacionar ou, dito de outra forma, uma redescoberta daquilo que é a condição humana.

---

<sup>124</sup> Cf. Rolandetti, 1974, p. 388, mística como uma possibilidade da comunicação direta do homem com Deus. O encontro, estabelecer uma relação afetiva e efetiva com Ele. Um intercâmbio entre *'quaerere Deum'* e *'pati Deum'*. Nas palavras de Rolandetti, 1974, p. 389: "mística vuol dire, dunque, uno stato di grande intensità affettiva, nem quale l'uomo avverte di compenetrarsi totalmente com l'Essere Amato".

<sup>125</sup> Cf. Nemetz, 1974, p. 350, há um esforço em São Boaventura para tratar, de algum modo, daquilo que já foi retomado inúmeras vezes, por diversos autores, em todos os tempos, a respeito da autonomia ou dependência do pensamento ou entendimento; os limites e as possibilidades da especulação racional, a possibilidade ou não de conciliação entre natureza e graça; delimitar aquilo que é domínio da fé e da razão, enfim, no Itinerário também podem ser explorados esses temas como forma de investigação sobre os limites e as possibilidades do conhecimento humano. Na página 359, Nemetz infere que parece que esse texto é uma espécie de tratado da própria condição humana.

O que se pretende defender em linhas gerais é que São Boaventura usa, como fundamento dessa operação conceitual, o itinerário trilhado por Francisco de Assis<sup>126</sup>, que lhe serve de bússola e inspiração filosófica e teológica para concluir suas definições a respeito da existência humana. O itinerário sugerido por São Boaventura nitidamente remonta à experiência de Francisco de Assis no monte Alverne, em silêncio, perscrutando o seu espírito, a sua consciência em busca de respostas sobre o sentido da sua existência e disso derivam suas conclusões que influenciam o Doutor Seráfico, valendo-se da ascese como condição de possibilidade para o autoconhecimento.

A característica central da ascese é esse, mergulhar profundo no *nosce te ipsum*, num monólogo profundo que capta a solidão do ser e a interpreta como o sentido mais originário da existência<sup>127</sup> humana. Neste capítulo, a ideia é defender que essa descoberta do que se é, como solidão, permite inferir que a essa solidão intransferível e fática é a condição fundamental para a solidariedade dentro da perspectiva filosófica e teológica franciscana defendida por São Boaventura.

## 2.1 Pessoa Humana: Solidão<sup>128</sup> e Meditação

Como base de reflexão sobre a passagem do desconhecimento do que é o humano, bem como da necessidade de que o humano possa migrar da solidão para uma realidade de comunhão, portanto de solidariedade, nos valeremos do *Itinerarium Mentis in Deum*<sup>129</sup> como mapa indicativo do caminho que a pessoa humana<sup>130</sup> precisa seguir,

---

<sup>126</sup> Observação feita por Gilson, 1948, p. 29. A descrição de Gilson é que na elaboração do texto Boaventura “escribió, sobre el monte Alvernia, aquella soledad llena de santos recuerdos de San Francisco”.

<sup>127</sup> Cf. Gilson, 2006, p. 18, isso é para “que a alma, sabendo o que ela é, viva de acordo com sua verdadeira natureza, ou seja, para se colocar no lugar que lhe convém: abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus (Santo Agostinho, De Trinitate, X, 5, 7; t. 42, col. 977; X, 9, 12; col. 980. Não podemos entender isso como um desprezo ao corpo puro e simplesmente, trata-se da elevação da alma que, nesse caso, como somos unidade (corpo e alma), também é e precisa do corpo ao se elevar.

<sup>128</sup> Cf. Gilson, 1948, p. 75, “San Francisco tendía a vivir en una especie de contacto permanente con la presencia divina; buscábala primero en la soledad; por eso San Buenaventura tuvo razón al decir que uno de los elementos constitutivos del ideal franciscano es la vida eremítica (*De Religiosa Habitatione in eremo*, Analekten, p. 68-68).

<sup>129</sup> Será utilizado aqui o texto que consta em São Boaventura Obras Escolhidas. Tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Organização de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EST; SULINA; UCS (Co-Edição 1983). E tradução do *Itinerário* aqui utilizada é feita por Jerônimo Jerkovic publicado com a autorização da Editora Vozes. O texto original e algumas notas da própria edição da *Opera Omnia* de São Boaventura.

segundo o autor, para alcançar o auge de seu desenvolvimento cognitivo e volitivo. Ou dito de outra forma, nesse texto temos a apresentação do humano como uma realidade que aspira à sua origem e natureza através do conhecimento e da vontade, assim como foi o próprio Francisco de Assis<sup>131</sup>. Para São Boaventura, claramente o fundador da Ordem, é um exemplo daquilo que a pessoa humana precisa fazer para assumir a condição permanente de tornar-se quem deve ser.

Quando nos deparamos com a obra do *Itinerário* de São Boaventura, normalmente o relacionamos com a ideia de sua identidade mística, e, portanto, poderíamos supor que a fé seja o principal ponto de partida e chegada<sup>132</sup>. Embora essa obra possa ser considerada a teorização sobre a concretude existencial de São Francisco de Assis<sup>133</sup>, ou seja, a descrição e análise de um modo de ser e de estar no mundo, pretendemos extrair dela alguns elementos filosóficos que indiquem que no fundo a experiência de Francisco de Assis, segundo São Boaventura, tem algo de universal e que pode ser pensado a partir do horizonte filosófico, pelo menos como um desafio, partindo daquilo que Ortega y Gasset e Unamuno também sugerem<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> Gilson, 1948, p. 79, sugere que o *Itin.*, representa a convicção de Boaventura a respeito de que Deus é a fonte de todas as iluminações e, por isso, solicita a graça da luz divina para obter da luz divina o maior dos bens que Jesus Cristo prometeu à terra: a paz. Essa imagem da paz como utopia evangélica e que se fez *topós* em Francisco de Assis, certamente é a grande inspiração da mística de São Boaventura.

<sup>131</sup> São Boaventura, *Itin.*, prólogo, n. 2, “cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelu spiritu quaerem, ego peccador, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio (1259) ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipisus patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.”

<sup>132</sup> Cf. Armellada, 1974, p. 401, o simbolismo do *Itinerarium* é, na verdade, uma forma de afirmar a transcendência de Deus. Nesse sentido, embora Ele se dê a conhecer nos seus sinais e vestígios no mundo, a lição de espiritualidade vai no sentido de que a verdadeira perfeição é Deus.

<sup>133</sup> São Boaventura, *Itin.*, prólogo, n. 1: “cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad exstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui *cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt in Ierusalem*. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion*”.

<sup>134</sup> Cf. citação de Merino, 2000, p. 20, n. 15, referindo-se J. Ortega y Gasset. *El Arquero*, Madrid 1977, p.56. A este respeito escreve Unamuno: “terão mais razão os sábios do que os santos? Será mais voz da

Nessa etapa do trabalho interessa-nos interpretar como se dá a passagem, segundo São Boaventura, de uma condição existencial de solidão (incomunicabilidade) para uma atitude de solidariedade (comunhão). Ou seja, reconhecer o fato de que a pessoa humana, embora não consiga superar a facticidade de sua condição e situação única, singular, irrepitível, individual, possa se projetar como *ex-istência* para os outros como forma de efetivação de sua realidade identitária mais profunda. Ou seja, se por um lado não é possível ao humano fugir da sua condição de singularidade, da incomunicabilidade, por outro lado, o reconhecimento desta realidade é condição de possibilidade para a relação com tudo e com todos de forma mais profunda e rica de significados<sup>135</sup>.

Notamos, ao folhear o texto do Itinerário, que ele começa com uma oração ao Primeiro Princípio<sup>136</sup>, e essa invocação é feita por intermédio do Filho (Jesus Cristo), Maria (sua mãe) e depois o próprio Francisco, estes como possibilidades de guias e iluminadores de um caminho a ser seguido. O próprio Francisco de Assis aparece como referência concreta da possibilidade de se fazer esse caminho de elevação até Deus.

De início, fica claro que a preocupação é trazer presente ao leitor o sentido do deleite espiritual, fruto de um silêncio (Monte Alverne), de um deserto<sup>137</sup>, de um monólogo, em que a pessoa humana, a exemplo de Francisco de Assis<sup>138</sup>, o pobre no deserto, se coloca em escuta, “no gemido da oração”, para meditar sobre o sentido e fim da existência. Toda a introdução é um apelo ao reconhecimento da pequenez humana diante da grandeza e da bondade divina.

---

verdade a razão de Espinosa ou de Spencer que o coração de Francisco de Assis ou de outro Santo?” (M. Unamuno, *Diario Intimo*, Madrid 1983, 132).

<sup>135</sup> Cf. Armellada, 1974, p. 401: “el hombre mismo, en su capacidad de conocimiento y amor, se encuentra ópticamente referido a la intimidad inefable de Dios como a su única aquietante consumación. Imagen que se intensifica em semejanza cuando esa tensión óptica se vê correspondida en entrega personal y amorosa por el Dios Trinidad que infunde em el alma la gracia y las virtudes”.

<sup>136</sup> São Boaventura, *Itin.*, prólogo, n. 1: “In principio Primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a *Patre luminum*, a quo *est omne datum optimum et omne donum perfectum*, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, *det illuminatos oculos* mentis nostrae *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* illius, *quae exuperat omnem sensum*; quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus”.

<sup>137</sup> Sentido bíblico.

<sup>138</sup> O possível raciocínio que poderíamos fazer é que em Jesus Cristo há a concretização da paz prometida por Deus; Em Francisco de Assis, há a concretização humana de que é possível viver e sentir essa paz.

A seguir, já no início do primeiro capítulo, *Incipit Speculatio Pauperis In Deserto*, há a convocação e a proposição: “ninguém, por conseguinte é feliz senão elevando-se acima de si mesmo, não já com o corpo, mas com o coração”<sup>139</sup>, e nos moldes da Teologia Mística (Pseudo-Dionísio) vem a sugestão de que é a humildade e a devoção sincera que podem conduzir quem medita a caminhar na verdade<sup>140</sup>. Além disso, o itinerário de elevação carrega um elemento inovador, pois São Boaventura alerta que,

com efeito, na atual condição de nossa natureza, o universo é a escada pela qual ascendemos até o Criador. Ora, entre os seres criados, alguns são o vestígio do Criador; outros ao invés, são a sua imagem. Alguns são materiais; outros espirituais. Alguns são temporais; outros, imortais. E, por isso, uns estão fora de nós; outros, dentro de nós. Para chegarmos à consideração do primeiro Princípio essencialmente espiritual, eterno e acima de nós, é necessário passarmos pelo vestígio, que é material, temporal e exterior (São Boaventura, 1983, p. 168).

O que podemos notar é que a elevação espiritual, como visão mística, e não filosófica apenas, é responsável pela ascendência da alma humana ou do espírito humano até Deus. Esse processo não implica necessariamente o desprezo do mundo e a dimensão material. Pelo contrário, ela é condição de possibilidade do processo<sup>141</sup>. Essa observação é também para identificar aí certo afastamento da matriz platônica, neoplatônica e inclusive agostiniana<sup>142</sup>. Remontando um trecho da Bíblia, Ex 3, 48, o autor menciona “a viagem de três dias na solidão”, e segundo ele,

este é o tríplice esplendor de um só dia, dos quais o primeiro pode ser comparado ao anoitecer, o segundo à manhã, o terceiro ao meio-dia. Isto ainda representa a tríplice existência das coisas: na matéria, na inteligência e na arte divina, segundo se lê na Sagrada Escritura: Seja feito. Fez. Foi feito. E isto tem também relação com a tríplice substância de Jesus Cristo, nossa

---

<sup>139</sup> São Boaventura, 1983, p. 168.

<sup>140</sup> São Boaventura, Itin., I, n. 1: “Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica theologia* volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.*”

<sup>141</sup> Cf. o que observa Bettoni, 1973, p. 82-86.

<sup>142</sup> No sentido de que a Pessoa Humana é alma.



verdadeira escada, isto é, com o seu corpo, com a sua alma e com a sua divindade (São Boaventura, 1983, p. 168).

Na sequência, num estilo inconfundível de pensador trinitário, São Boaventura apresenta que essa tríplice maneira de elevação a Deus possui três principais vias para perceber: a que olha as coisas corporais e exteriores (animalidade), a que olha sobre si mesma (espírito) e a que olha acima de si mesma (mente). Para ele, o exercício destas três faculdades é que conduz o humano a Deus e são à concretização perfeita de toda a sabedoria cristã. E numa combinação destes graus contemplados, refletidos num espelho ou em si mesmos, que para São Boaventura cada um tem sentido duplo, assim de três, chegamos a seis, e que segundo o autor tem sentido.

A estes seis degraus de elevação a Deus correspondem as seis potências da alma, pelas quais ascendemos das coisas inferiores às superiores, das exteriores às interiores, das temporais às eternas. São elas: os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência e a consciência. Estas faculdades, formadas em nós pela natureza, desfiguradas pelo pecado e reformadas pela graça, devem ser purificadas pela justiça, exercitadas pela ciência, aperfeiçoadas pela sabedoria (São Boaventura, 1983, p. 169).

A Sabedoria<sup>143</sup> sugerida por São Boaventura pode ser entendida dentro de um contexto específico. No escopo da obra em questão, o autor sugere a inteligência como bússola do verdadeiro caminho. Mas no sentido da inteligência sentinte, a verdadeira felicidade é um caminho que está em si, dentro de si, mas em parte apenas; o

---

<sup>143</sup> Há uma riqueza de definições dentro da própria definição de *Sapientia* que o autor divide praticamente em quatro formas: *Communiter* (conhecimento geral das coisas), *minus communiter* (conhecimento sublime das coisas eternas), *proprie* (conhecimento da piedade divina, relação com a adoração e como base a fê como inspiração para a caridade), *magis stricte* (conhecimento experimental de Deus – “Degustar a doçura de Deus”). Assim a sabedoria perfeita tem relação com um saber que saboreia a sabedoria perfeita que é a Divina (infinita verdade e infinito amor). Também na Edição da BAC, Tomo IV, p. 962, encontramos a definição de *sapientia* da seguinte forma: “este término tiene dos significados: primero, se refiere solo al conocimiento, y en este caso se dice del conocimiento de las cosas divinas y humanas; segundo, significa el gusto, sabor y orden del afecto, y en este caso la sabiduría se deriva de saborear. En el primer modo, la sabiduría puede estar en buenos y malos por razón del entendimiento, iluminado para ver muchas cosas verdaderas de Dios y las criaturas. En el segundo, la sabiduría está solamente en los buenos, que son los únicos capaces de gustar las cosas divinas en la parte afectiva”.

caminho da plenificação nesta está na elevação para além de si mesmo<sup>144</sup>, acima de si mesmo, sobretudo com o coração e através da oração.

A experiência de Deus, para o autor, é resultado de uma combinação do esforço intelectual, cognitivo e volitivo. Experimentar Deus só é possível pelo caminho da inteligência e da racionalidade. É a dimensão racional e intelectual da pessoa humana que permitem uma experiência afetiva de Deus. Para São Boaventura, a fé e a razão são elementos complementares e não antagônicos. De modo similar a Tomás de Aquino, a fé retifica a razão, não a substitui e nem a elimina. A razão é a condição de possibilidade para a elevação, crítica e criativa, do espírito humano a uma realidade ‘superior’<sup>145</sup> de compreensão que lhe permite a revisão e a retomada do caminho certo.

Muito embora a pessoa humana seja marcada pela limitação de sua natureza, num sentido teológico e quenótico, ela pode, através da pessoa de Jesus Cristo, segundo o autor, ser redimida pela graça divina e recobrar a capacidade de elevação mística rumo ao deleite de saborear amorosamente a realidade divina. E numa perspectiva agostiniana, o autor sugere que foi a pessoa humana que se auto-expulsou do Paraíso pelas suas decisões e escolhas e que agora é convidada pela graça divina, que ilumina a inteligência e a vontade, a refazer o caminho de volta. Para ele, “a graça é o princípio da

---

<sup>144</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, I, n.1, “*Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit. Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis*”.

<sup>145</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, I, n. 7, lemos “*Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo posuit eum Deus in paradiso deliciarum. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, 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. Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus.*”

retidão da vontade e da iluminação da inteligência”<sup>146</sup>. Assim, essa dimensão da inteligência adquire um sentido interior de contemplar, crer e entender que as coisas materiais e exteriores devem conduzir o humano para o estágio de que a mente apreenda a tríade: *Universo-Homem-Deus*, mas para que isso ocorra é necessário reconhecer que,

Nossa mente, porém emite juízos sobre si mesma. Não podendo, pois, emitir juízos sobre a lei que serve de regra aos seus juízos, segue-se disso que esta lei que serve de regra aos seus juízos, segue-se disso que esta lei é superior à nossa mente e que nós julgamos unicamente pela sua presença em nós mesmos. Mas nada é superior à nossa mente senão Aquela que a formou. Por conseguinte, nossa faculdade deliberativa chega a atingir as leis divinas, se de seu ato faz uma análise completa. Por fim, o desejo tem por objeto principal aquilo que mais nos atrai. Ora o que mais nos atrai é aquilo que mais amamos. E o principal objeto do amor é a felicidade. Mas a felicidade não se encontra senão no Sumo Bem, e no nosso fim último (São Boaventura, 1983, p. 184-185).

Boaventura insiste que “quando a inteligência considera o mundo com os olhos da fé, descobre-lhe então a origem, o curso e o termo”<sup>147</sup>. Não se trata de mero fideísmo, mas no seu pensamento, a fé e a razão se intercomplementam conforme já dito. O sentido filosófico dessa assertiva é que não basta apenas a compreensão racional do mundo para que se entenda e se alcance Deus. Por outro lado, Deus não é dado a priori, como intuição<sup>148</sup>. E nem mesmo a compreensão teológica por si só é suficiente e necessária para conhecer Deus, negando a realidade existente. O mundo é condição de possibilidade para que Deus seja conhecido. E é através da elevação de nossa mente e a partir do reconhecimento e não do desprezo do mundo, que a pessoa humana pode elevar-se até Deus<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> São Boaventura, *Itin.*, I, n. 8.

<sup>147</sup> São Boaventura, *Itin.*, I, n. 12. “Secundo modo aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes”.

<sup>148</sup> Cf. Bettoni, 1973, p. 82.

<sup>149</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, I, n. 11 “Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram; pondus quoad situm, ubi inclinantur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam”.

Uma mente que visa Deus não pode desprezar o mundo, e sim reaprender a ver o próprio mundo como linguagem da manifestação afetiva e efetiva de Deus. Assim, homem-mundo-Deus passam a ter uma conotação bem diferente da tradição ocidental, pois esses conceitos aqui estão implicados e só se chega ao grau mais elevado de compreensão e sentido sobre o que é a pessoa humana, no sentido do exemplarismo, acessando Deus, mas que, no entanto, esse acesso só é possível pela via de seus sinais e vestígios no mundo. O que se quer dizer aqui é que assim a pessoa humana e o mundo, adquirem uma dignidade<sup>150</sup> especial, sendo que uma é capaz de reconhecer Deus e a outra é a condição de possibilidade desse empreendimento<sup>151</sup>.

No olhar reeducado de quem consegue, através da inteligência, sofisticar seu raciocínio, de forma especulativa, vai perceber que na realidade existem diferentes graus de seres<sup>152</sup>. E que, segundo ele, a meditação, como mecanismo de elevação é capaz de produzir a consciência de que tudo o que existe é um efeito de Deus (origem das coisas e de todos os seres a partir do nada). Com isso, Deus pode ser reconhecido, de certa forma, como presente no mundo e pode ser conhecido pelas suas imagens, vestígios e sinais presentes na criação<sup>153</sup>. Tudo o que existe adquire uma dimensão toda especial de sentido, como se fosse um texto escrito por Deus para o homem, portanto

---

<sup>150</sup> Cf. Nagakura, 2006, in: Pacheco e Meirinhos, p. 1245, “la dignité du sujet connaissant (*dignitas cognoscentis, dignitas ex parte scientis*) indique également que la plénitude de la connaissance (*plenum iudicium*) est atteinte en cette raison supérieure en laquelle est l’image de Dieu (*et hoc competi ei, in quantum est imago Dei*). Conclusão essa posta no texto de São Boaventura *Scientia Christi*, q. 4, V 24b.

<sup>151</sup> Cf. Gonçalves, 1970, e Gilson, 1948, a grande contribuição dessa teoria é a valorização do mundo e do homem como realidades positivas, dignas, singulares e intercambiáveis. Ou seja, o mundo é condição para que se conheça Deus, portanto, como já dito, Deus não é uma ideia a priori, mas uma realidade que só pode ser conhecida através do mundo. Isso é extremamente inovador para aquele tempo, pois havia uma grande desconfiança a respeito do mundo e da materialidade da realidade como empecilho para que alguém se aproximasse ou conhecesse Deus. Boaventura inverte esse conceito: sem o mundo não se conhece Deus.

<sup>152</sup> “Tertio modo aspectus ratiocinabiliter investigantis videt, quaedam tantum esse, quaedam autem esse et vivere, quaedam vero esse, vivere et discernere; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora.- Videt iterum, quaedam esse tantum corporalia, quaedam partim corporalia, partim spiritualia; ex quo advertit, aliqua esse mere spiritualia tanquam utriusque meliora et digniora. Videt nihilominus, quaedam esse mutabilia et incorruptibilia, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse immutabilia et incorruptibilia, ut supercaelestia Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam, et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem” (São Boaventura, *Itin.*, I, n.13).

<sup>153</sup> Essa é uma novidade conceitual e que na história da Filosofia se atribui a Nicolau de Cusa. Esse último é conhecido como o criador do Panenteísmo, mas que já em São Boaventura há evidências de sobra para que a noção de Deus e mundo sejam percebidos de forma diferente da tradição ocidental. Refiro-me aqui à ideia de que Deus estava no céu e o mundo era um problema conceitual para a percepção de Deus. São Boaventura, como já dito, realinha esses conceitos de forma extremamente inovadora.

não teria simplesmente um sentido de dado imanente, mas precisa ser visto e entendido na perspectiva da Cosmovisão<sup>154</sup>. Esse é um elemento muito importante na compreensão do pensamento boaventuriano<sup>155</sup> e do franciscano de modo geral. O mundo não é anti-Deus, mas condição para reconhecimento deste.

A percepção de que tudo o que existe, a partir de um olhar crítico, criativo e afetivo adquire um sentido diferente, certamente São Boaventura, com isso, quer dizer que,

Cego é, por conseguinte, quem não é iluminado por tantos e tão vivos resplendores espalhados pela criação. É surdo quem não acorda por tão fortes vozes. É mudo quem em presença de tantas maravilhas não louva o Senhor. É insensato, enfim, quem com tantos e tão luminosos sinais não reconhece o primeiro princípio (São Boaventura, 1983, p. 173).

Na visão do autor, é através da meditação, da solidão como condição fundamental da existência humana, incomunicável na sua singularidade, e diante da total comunicabilidade que é Deus, que se pode chegar a um modo de ver tudo e todos como possibilidade infinita de construção de si mesmo, a partir de uma nova compreensão da relação consigo mesmo, com o outro e com Deus. Uma nova perspectiva da realidade está intrinsecamente ligada à necessidade de uma nova percepção sobre si mesmo. Uma mudança interna de visão sobre si e sobre o mundo

---

<sup>154</sup> Fraternidade Cósmica. Não só uma visão científica quantificadora, como na ontologia moderna, que avalia e se relaciona com a natureza (meio ambiente) como se esta fosse uma *res*. Numa perspectiva de domínio e subjugo; o que está proposto aqui não é uma dispensa da razão ou da ciência como ferramentas de promoção do bem-estar humano, mas a reinvenção de uma visão poética afetiva, ressignificadora da realidade humana e da realidade como um todo, assim como Teilhard Chardin propôs, quando cunhou o termo *cosmovisão*. Uma visão crítica, técnica e científica combinada com a poesia e o encantamento com cada realidade singular. Ou na direção do proposto por Einstein, na obra *Mein Weltfielb*: o postulado que defende a necessidade e a capacidade de extrairmos o melhor da ciência e da religião e sermos cuidadosos o suficiente para corrigir e criticar o que for inadequado e pernicioso no mau uso e entendimento de cada uma dessas realidades ou construções humanas. Para Einstein, a religião sem a ciência é cega, e a ciência sem a religião é manca. Isso porque o que move o universo da curiosidade e investigação em ambas não é o esclarecimento, mas sim o mistério que incita à pesquisa.

<sup>155</sup> Cf. nota D e E, feitas por Jerkovic, na página 173, do Itin., há a ligação de sentido entre a proposta de um evolucionismo *ante litteram* de Agostinho e o evolucionismo de Teilhard Chardin. Segundo Jerkovic, a visão franciscana do cosmo acentua vigorosamente a sacramentalidade da matéria – ou, para expressá-lo em termos teilhardianos “a diafania crística da matéria”. Ou como no Hexaameron, Coll. II, n. 27: “porque a visão franciscana da natureza aparece como uma luminosa visão cósmica. Todo mundo é como um espelho cheio de luzes”. Ou como já dito: o mundo é um livro, do qual as coisas não são senão as páginas ou letras com as quais ele é escrito (Hexaameron, Coll. N. 14, p. 90-91). Em São Boaventura, Cristo é *medium omnium* sentido, início e fim de tudo. Assim, as coisas refletem Deus porque Deus está escondido nelas e tudo o que existe nada mais é do que a tradução concreta das ideias de Deus.

permite conduzir o humano a um grau mais elevado de compreensão e entendimento daquilo que é Deus, por exemplo.

Em Francisco de Assis, deu-se isso como um processo de recolhimento e revisão de vida que lhe permitiu, segundo o entendimento de São Boaventura, avançar na compreensão da própria singularidade humana como existência conectada com a existência de Deus. Assim, a solidão que fala no silêncio meditante e que não apenas angustia e assusta, promovendo o desespero, torna-se inspiradora de um novo olhar sobre si mesmo e sobre a riqueza inesgotável e insondável daquilo que é a criação.

Percebemos, com isso, que já não persiste em São Boaventura a marca neoplatônica<sup>156</sup>, estóica e agostiniana, de alguma forma de desconfiança com a matéria. Isso porque ela aparece claramente em São Boaventura como “sacramento de Deus” (São Boaventura, Hexaem. Coll. I, p. 93; II, 11). Como o modo concreto de Deus se manifestar.

## 2.2 A pessoa humana como Microcosmo<sup>157</sup>

Ao seguir para o segundo passo, no seu itinerário, São Boaventura sugere a contemplação de Deus nos seus vestígios<sup>158</sup> deixados, impressos no mundo sensível. Certamente podemos interpretar isso como um elemento bastante inovador também, porque traz, de certa forma, Deus para o *roll* do mundo embora não se trate de um panteísmo ou de um imanentismo.

Deve-se notar, em primeiro lugar, que este mundo sensível, chamado “macrocosmo” - isto é, grande mundo - penetra em

---

<sup>156</sup> Cf. Bettoni, 1973, p. 20 e seguintes, em São Boaventura há um acolhimento a algumas teses do neoplatonismo, mas que aos poucos superados, sobretudo no que tange a desconfiança com relação a matéria.

<sup>157</sup> Steven P. Marrone, in: Pacheco & Meirinhos, 2006, p. 1071-181, trata das consequências da visão de São Boaventura do homem como microcosmo, o artigo é intitulado de “From gundisalvus to Bonaventure: intellect and intelligences in late Twelfth and early Thirteenth centuries” e trata das implicações epistêmicas e psicológicas dessa visão e da influência disso no pensamento ocidental.

<sup>158</sup> “Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecendens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrans per corporales sensus” (Itin., II, n. 1). Percebemos que há, nesse caso a sugestão de duas formas de contemplar Deus: uma transcendendo a partir dos seres que compõem o universo e outra (vestígios) ou contemplando-o existente nos seres pela sua essência, pela sua potência e pela sua presença. É nesse sentido que devemos pensar um novo modo de relação com tudo e com todos, segundo essa matriz de pensamento.

nossa alma, denominada “microcosmo” – ou seja, pequeno mundo - pela porta dos cinco sentidos, de três maneiras: pela percepção das coisas sensíveis, pelo prazer que a alma experimenta nesta percepção e pelo juízo que destas coisas ela faz. Vejamos agora como. O mundo externo se compõe de substâncias que geram, de substâncias geradas e de substâncias que regem a estas e àquelas. As substâncias que geram são os corpos simples, isto é, os corpos celestes e os quatro elementos fundamentais. Com efeito, a luz, tendo a virtude de unir os elementos pela conciliação de suas propriedades contrárias, fá-los produzir e gerar tudo aquilo que nos corpos mistos se gera e se produz pela ação das forças naturais<sup>159</sup>

Aqui não se pretende levar adiante tanto o sentido teológico, embora se reconheça que o sentido maior dessa inferência é Deus presença-ausente no mundo, mas avaliarmos as possíveis consequências antropológicas e filosóficas dessa compreensão sugerida por São Boaventura. Em primeiro lugar, a partir dessa sugestão, podemos pensar uma fundamentação de uma fraternidade cósmica, a pessoa humana encontra-se diante de seu ôntico fontal presente em tudo o que existe em grau maior ou menor. Essa visão parece identificar com as tradições mais antigas orientais e ocidentais que acolhem, por exemplo, a natureza como mãe<sup>160</sup>, como irmã, etc, colocando como ponto de partida para a relação do homem com o seu meio um pré-requisito afetivo, contemplativo e reverencial<sup>161</sup>.

São Boaventura sugere que o elemento fundamental que une a matéria e a forma é a luz. Assim, desde os seres mais ‘brutos’ (materiais) aos mais refinados (espirituais) ela está presente como elemento conciliador dos opostos e, no caso do mundo externo, “as substâncias que geram são os corpos simples, isto é, os corpos celestes e os quatro elementos fundamentais”,<sup>162</sup> e as substâncias geradas “são os corpos

---

<sup>159</sup> São Boaventura, *Itin.*, II, n. 2.

<sup>160</sup> Claro que é preciso considerar que a noção de mãe aqui é diferente do conceito de Gaia, por exemplo, da mãe que gera e mata, dentro da perspectiva do processo cíclico do pensamento grego. O acento à noção de mãe aqui vai no sentido da relação afetiva do humano com a natureza. Mesmo sabendo que esse conceito é bastante controverso.

<sup>161</sup> Reverência é um sentimento/atitude mais acurado que o respeito e a tolerância. Diante das belezas do universo criado (perspectiva criacionista), de tudo o que existe, a pessoa humana reconhece-se como parte integrante e integrada e, por isso, se relaciona de forma a considerar que os outros humanos e os outros seres possuem a mesma senda de verdade, de singularidade e dignidade porque são todos originários da mesma fonte. Novamente entra em cena uma inteligência ou razão sentinte que combina raciocínio e inteligência com a capacidade sentir e se deixar afetar pela realidade externa de forma acolhedora e pacífica.

<sup>162</sup> São Boaventura, *Itin.*, p. 174, II, n. 2.

compostos de diversos elementos, como os minerais, os vegetais, os corpos dos animais e os corpos humanos”<sup>163</sup>.

Nesse universo criado, criativo, está a pessoa humana não como centro no sentido moderno e antropocêntrico, mas como parte constitutiva, integrada e integradora capaz de perceber os vestígios do criador na criação, porque, segundo ele,

O homem, que é um “pequeno mundo”, tem cinco sentidos que são como as portas por meio das quais o conhecimento das realidades sensíveis entra em sua alma. Com efeito, pela vista entram os corpos celestes e luminosos e os corpos coloridos. Pelo tato entram os corpos líquidos; pelo ouvido, os aeriformes; pelo olfato, os vaporáveis (os quais participam da natureza da água, do ar e do fogo, como se pode ver no perfume que se exala dos aromas). Em resumo, os corpos simples e os corpos compostos entram em nossa alma por meio dos sentidos (São Boaventura, 1983, p. 175).

Notamos aqui que o autor apresenta a tese de que a pessoa humana é dotada de potencialidades que lhe permitem fazer a interpretação das coisas que existem e, através dos sentidos, compreender o mundo em si; com a inteligência e o raciocínio transcender para a compreensão dessa realidade numa perspectiva um pouco mais elevada, segundo o autor,

Pelo sentido, porém, não percebemos apenas as coisas sensíveis que são objeto próprio de certos sentidos, tais como a luz, o som, o odor, o sabor e as quatro qualidades primárias que o tacto apreende. Pelo contrário, percebemos também as coisas sensíveis que são o objeto comum a muitos sentidos, tais como o número, a grandeza, a figura, o repouso, o movimento. Descobrimos igualmente que “tudo o que se move é movido por outrem” e que certos seres - os animais, por exemplo - tem em si mesmos a causa de seu movimento e seu repouso. Daí segue-se que, quando nós percebemos por meio dos sentidos o movimento dos corpos, somos induzidos ao conhecimento das substâncias espirituais que os movem, assim como o efeito nos conduz ao conhecimento de sua causa (São Boaventura, p. 175).

Isso certamente para um leitor de Hume seria um escândalo, para os olhos de um místico, ou mesmo de quem tem fé, não há nenhum problema deduzir de realidades que percebemos algo que ainda não percebemos ou atribuir a um efeito qualquer, uma

---

<sup>163</sup> São Boaventura, *Itin.*, p. 174, II, n. 2.



causa, sem que isso implique a defesa de que o princípio da causalidade não carregue problemas ou dificuldades. Em São Boaventura<sup>164</sup>, não temos apenas a defesa da causalidade, como tradicionalmente se combate ou se defende. Para ele, não há a pauta que questiona sobre a existência ou não de Deus<sup>165</sup>, mas o grande tema é justamente como podemos acessá-lo, como conhecê-lo<sup>166</sup>. Nesse sentido a resposta, no mínimo curiosa, é a sugestão de que isso seja feito através das coisas criadas. Mas não há a dispensa da razão e do raciocínio nesse processo de conhecimento de Deus, pois

O juízo segue à percepção e ao prazer. Com o juízo não se julga apenas se uma coisa é branca ou preta – o que pertence a um sentido particular – ou se é nociva ou é benéfica – o que é próprio do sentido interior ou comum. Mas também se julga e se dá a razão do por que essa coisa nos é agradável. Com o juízo, portanto, procuramos a causa do prazer que a percepção nos faz experimentar (São Boaventura, 1983, p. 176).

Com isso, podemos dizer que na cosmovisão franciscana, além do preceito teológico, antropológico e filosófico, o fio condutor dessa compreensão, ou o que permeia essas dimensões é a marca da dimensão estética. O intelecto assim tende não

---

<sup>164</sup> São Boaventura, no Itin., p. 176, II, n. 5, lemos “Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit: ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia “pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa”, seu “quidam partium situs cum coloris suavitate”. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non improporționaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum, quod maxime apparet in gustu et tactu, Et sic per oblectationem delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrat in anima”. Isso nos remete a pensar que não se trata apenas de deduzir a causalidade, mas, no sentido grego da palavra *kósmos*, há duas conotações nesse conceito, a de que existe uma ordem natural nas coisas, e que podemos percebê-la através da abstração; segundo a importância de notarmos que a beleza é proporção, harmonia, disposição de beleza de e através das cores, etc. “Quando a percepção tem por objeto uma coisa que nos convém, então ela vem acompanhada de prazer” (Delectatio siquidem definitur: conjunctio convenientis cum convenienti. (Bom., Tom. I, p. 38, n. 4 et tom. IV, p. 391, n. 3 ubi docetur, delectationem prope sistere in actione consequente in actione consequente hanc coniunctionem. “A proporção se chama beleza” (citado no Itin., p. 176, II, nº. 5) remontando o texto “duplex haec definitio pulcritudinis est secundum August., VI Musica, c. 13, n. 38. Cf. Bonav., tom. 1, p. 544, n.8 e XXII de Civ.Dei, c. 19, n. 2, ubi pro quidam partium situs substituitur partium congruentia (cf. Bonav. Tom. IV, p. 1025, n. 3).

<sup>165</sup> Essa é uma característica central dos pensadores franciscanos, de modo especial. Não se preocupam com aquela discussão mais tradicional da história da Filosofia que versa sobre a existência ou não de Deus, e se existindo pode ou não ser demonstrada ou provada racionalmente a sua existência. Para pensadores como São Boaventura a existência de Deus é algo resolvido, fato indiscutível. No entanto, o acesso a essa realidade é o seu grande desafio conceitual.

<sup>166</sup> São Boaventura, I Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 4.

apenas a perceber a beleza que existe em tudo o que cerca a existencialidade humana, mas também tende, visa à fonte, o início e o fim dela.

A natureza, da igualdade é, pois, independente do lugar, do tempo e das mutações. Por isso mesmo, ela é imutável, sem limites no espaço e no tempo e inteiramente espiritual. O juízo é, portanto, o ato que faz entrar na inteligência, depois de tê-la depurado pela abstração, a imagem sensível percebida pelos sentidos. E assim todo este mundo sensível entra na alma humana pela porta dos sentidos, mediante as três operações<sup>167</sup> de que acabamos de falar (São Boaventura, 1983, p. 177).

Para São Boaventura, o entendimento filosófico é condição fundamental para entender o humano. No entanto a realidade e a verdade que o humano é, como perspectiva de itinerância, implica outra compreensão, a de que é o humano de Deus que diviniza o humano e, ao mesmo tempo, a divindade presente no humano que possibilita um grau maior de humanização. A cosmovisão boaventuriana sugere e, ao mesmo tempo, permite uma atitude nova e um sentido novo do humano; não como novos homens e novas mulheres, mas como um novo entendimento, e, por consequência, uma nova forma de agir. Um novo modo de habitar o mundo, tocados por um senso estético de espantamento e estranhamento diante da singularidade e dignidade de tudo o que existe possibilita na pessoa humana não um novo ser, mas um novo modo de ser e de estar no mundo.

A partir do reconhecimento da realidade solidão que é a pessoa humana, há uma convocação para avançar em direção ao que ela ainda não é. Por causa desse novo entendimento místico e ascético, proveniente do entendimento de que a relação homem-mundo-Deus pode habilitar no humano a capacidade de pensar e ser infinitas possibilidades e perspectivas como um novo modo de entender a ação humana no mundo, tanto na sua forma mais basilar, como na sua efetivação e também no seu discurso.

---

<sup>167</sup> “Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrans, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit” (São Boaventura, Itin., p. 175, II, nº 4).

Com isso, o dizer e o agir ético em São Boaventura são profundamente permeado pelo silêncio, pela escuta do *dáimon*, aos moldes socráticos, aos moldes de São Francisco de Assis que passou a maior parte de sua experiência mística em silêncio. Na escuta não apenas de sua própria voz, como princípio e fim, mas num silenciar o suficiente para poder ouvir a voz dos outros e de Deus que fala no silêncio da realidade e no olhar dos que sofrem.

Um exemplo está posto no clássico encontro com o leproso<sup>168</sup>, quando São Francisco de Assis, transcende aos seus conceitos e valores próprios de seu tempo e de sua formação e vai ao encontro daquele que sofre e vê nele o próprio Cristo crucificado. Para o franciscano, como no caso de São Boaventura, o modo mais correto e imediato de acessar Deus é através daquilo que existe, das coisas criadas e, no caso, no próprio olhar daqueles que sofrem. Não é o desprezo à realidade que está fora da subjetividade que permite um salto qualitativo existencial, mas a interiorização como condição necessária e suficiente para perceber que o que acontece fora de nós, de algum modo, forma nossa subjetividade<sup>169</sup> dentro de uma nova perspectiva<sup>170</sup>.

Abraçar, importar-se e beijar o leproso<sup>171</sup>, como descrito nas *Fontes Franciscanas*<sup>172</sup>, é resultado de um reaprender a complexa relação do homem com a natureza em geral e a própria natureza humana. A fraternidade cósmica não é um salto

---

<sup>168</sup> Fontes Franciscanas, 1 Cel 17, 4; LM 1,6,2; 2 Cel 9,9-11.

<sup>169</sup> Em São Boaventura temos uma proposta conceitual muito próxima do que Emmanuel Levinas apresenta em *Totalidade e Infinito*. A constituição de uma subjetividade que reconhece a alteridade enquanto tal e se constitui na relação com ela. A ideia do rosto (olhar) do outro como apelo ético em Levinas está muito próxima conceitualmente do que para Francisco de Assis, retomado por São Boaventura, está a figura do leproso.

<sup>170</sup> Cf. Boff, Saber Cuidar, 1999, quando se refere que uma nova ética nasce de uma nova ótica.

<sup>171</sup> Serviço e Cuidado com os Leprosos: 1Fr 74; 2Fr 17; RnB 8,11; 9,2; Test 1-2; 1Cel 17,1; 39, 10; 103, 8; 2Cel 98,4, LM 1,6,2; 2,6,6, 3-5; 14, 1, 4; CA 9, 2-3; EP 44, 3; Beijo dado aos Leprosos 1Cel 17,4; 2Cel 9,9-11; LM 1,5, 2-3; 1,6,3.4; 2, 6,5; LTC 11, 4. 5.7. Refeição com os leprosos: CA 64, 1ss; 2EP 58, 1ss. Cristo se fez Leproso LM 1, 6,2.

<sup>172</sup> Cf. São Boaventura, Legenda Maior, I, 5, 1-4: “Por isso, certo dia, quando cavalgava pela planície que está abaixo da cidade de Assis, encontrou-se com um leproso, cujo aparecimento inesperado causou-lhe não pequeno horror. Recorrendo, porém, ao propósito da perfeição já concebida na mente e lembrando-se de que precisava vencer primeiro a si mesmo se quisesse tornar-se cavaleiro de Cristo, desmontou do cavalo e correu para beijá-lo. Como o leproso lhe estendeu a mão, como se fosse receber alguma coisa, deu-lhe dinheiro com um beijo. Mas subiu logo ao cavalo e, olhando em toda a volta, sendo que o campo aparecia livre de todos os lados, não viu de jeito nenhum aquele leproso”. Muito embora é preciso considerar toda a dimensão hagiográfica, que pode estar presente nesta passagem. Segundo Bortoli, in Moreira, 2007, p.77, referindo-se à explicação teológica, histórica e hagiográfica, a explicação, mesmo que teológica, é bonita e interessante. De toda forma, a ideia de Francisco a cavalo, para um leitor da Idade Média, já era associada automaticamente a São Martinho de Tours, e o fato de Francisco não notar mais o leproso, pode ter uma conotação de que ao invés de Francisco ver no leproso o próprio Cristo, pode ser interpretado como o próprio Cristo sendo o leproso.

qualitativo repentino, carece de muita meditação e esclarecimento em todos os sentidos. Um monólogo como primeiro movimento de fundamentação e possibilidade, de saída, a escuta da voz interior que inspire no humano uma nova compreensão não apenas sobre o pensar, mas, sobretudo, sobre o fazer e sobre o ser e por que não sobre o dizer totalmente integrado ao sentido mais profundo e possível do que de fato somos.

Se observarmos atentamente, já no *Cântico do Irmão Sol*<sup>173</sup> Francisco reza, louva e diz sobre um novo modo de ser, de estar no mundo, sobre uma nova forma de encarar a existência, seus mistérios, encantos e desencantos. Neste texto, há a valorização do gênero (masculino e feminino), e propõem uma nova visão sobre o mundo (não somos servos e nem senhores da natureza) e sobre o sentido de estar nele (*fraternitas*). Em suma, esse texto é uma convocação à solidariedade que nasce do profundo *nosce te ipsum*, no sentido filosófico autêntico e mais originário, mas que também pode ser interpretado no sentido religioso.

Como dito, a teorização de São Boaventura se dá em cima do exemplo concreto e existencial de São Francisco de Assis, que funda a fraternidade cósmica a partir da confiança, otimismo e crença no valor inestimável de cada ser<sup>174</sup>. Cada ente

---

<sup>173</sup> O texto original é em italiano antigo. Damos aqui a versão latina, que aparece em manuscritos e que foi ajustada por Caetano Esser: *Altissime, omnipotens, bone Domine, tuae sunt laudes, gloria et honor et omnis benedictio (cfr. Apoc 4,9.11). Tibi soli, Altissime, conveniunt, et nullus homo est dignus te nominare. Laudatus sis, mi Domine, cum universa creatura tua (cfr. Tob 8,7), principaliter cum domino fratre sole, qui est dies, e illuminas nos per ipsum. Et ipse est pulcher et irradians magno splendore; de te, altissime, profert significationem. Laudatus sis, mi Domine, propter sororem lunam et stellas (cfr. Ps 148,3), quas in caelo creasti claras et pretiosas et bellas. Laudatus sis, mi Domine, propter fratrem ventum et propter aerem et nubes et serenitatem et omne tempus (cfr. Dan 3,64-65), per quod das tuis creaturis alimentum (cfr. Ps 103, 13-14). Laudatus sis, mi Domine, propter sororem aquam (cfr. Ps 148,4-5), quae est perutilis et humilis et pretiosa et casta. Laudatus sis, mi Domine, propter fratrem ignem (cfr. Dan 3,66), per quem noctem illuminas (cfr. Ps 77,14), et ipse est pulcher et iucundus et robustus et fortis. Laudatus sis, mi Domine, propter sororem nostram matrem terram (cfr. Dan 3,74) que nos sustentat et gubernat, et producit diversos fructus cum coloratis floribus et herba (cfr. Ps 103, 13-14). Laudatus sis, mi Domine, propter illos, qui dimittunt propter tuum amorem (cfr. Mt 6,12), et sustinent infirmitatem et tribulationem. Beati illi, qui ea sustinebunt in pace (cfr. Mt 5,10), quia a te, altissime, coronabuntur. Laudatus sis, mi Domine, propter sororem mortem corporalem, quam nullus homo vivens potest evadere. Vae illis, qui morientur in peccatis mortalibus; beati illi, quos reperiet in tuis sanctissimis voluntatibus, quia secunda mors non faciet eis malum (cfr. Apoc 2,11; 20,6). Laudate et benedicite Dominum meum (cfr. Dan 3,85), gratias agite et servite illi magna humilitate. Este cântico, amplamente conhecido hoje em dia, é certamente uma das obras mais estudadas de São Francisco, e não há nenhuma dúvida sobre sua autenticidade. Já há referências preciosas em 1Cel 80, em 2Cel 165, em *Legenda Maior* 8,6. No *Espelho da Perfeição*, é interessante ler desde o n. 115 até o n.120, que dá o texto. Mas o melhor texto é o do Cod. 338 de Assis. Já no sec. XIV, muitos pergaminhos continham o texto completo, independente de outros escritos (<http://www.procap.org.br/subcapitulo.php?cSubcap=37>). Acessado às 15 horas do dia 14.08.2010. A ideia de interpretar o Cântico das Criaturas como uma expressão do homem reconciliado com a natureza, está muito bem apresentada em Merino, 1999, p. 216-42.*

<sup>174</sup> São Boaventura, II Sent., d. 1, p. 2, a. 1, n. 17.

tem um valor, *a priori*, inestimável, não porque atribuímos de algum modo esse valor, mas por que foi concebido e gerado pelo amor divino<sup>175</sup> que é a única verdade e fonte de verdadeira felicidade, como fundamentação metafísica<sup>176</sup>.

Poderíamos contrapor essas ideias às de nosso tempo. Se pegarmos como parâmetro o meio ambiente, ele é muito mais pautado, dentro de uma perspectiva utilitária ou pragmática, do que no sentido desse encantamento reverencial. As compreensões utilitaristas ou mercadológicas, a mercadorização da vida e de seus encantos tornam o nosso pensar, o nosso ser e nosso fazer um constante desafio conceitual. A compreensão do homem atual como senhor do mundo e quando não dos outros humanos arremessa a humanidade para uma experiência de temor diante de um possível incidente cataclísmico. Mas não só, a própria violência é derivada, em boa parte dos casos, da ideia do outro como ameaça, suspeição, concorrente, opositor, santo ou pecador, etc. Assim não há espaço e possibilidade de um relacionamento pacífico e humano de fato, quando o outro é visto apenas como empecilho, objeto, troféu, enfim, obstáculo ou meio para a satisfação do Eu.

Já, em São Boaventura, remontando a Francisco de Assis, tudo o que existe é um presente de Deus para o humano, e a própria presença viva e misteriosa do criador. O cuidado e a reverência franciscana estão fundados e baseados no amor profundo a todas as criaturas simplesmente porque elas são nossas irmãs, porque são o que são, e como são, não por sua utilidade ou finalidade. O cuidado e a reverência permitem identificar a presença concreta do Criador do e no mundo e é pela singularidade de cada criatura que deve estar amparada a nossa reverência. Por nos remeterem a uma ideia de gratuidade, sabedoria e irmandade cósmica. São Boaventura insiste que,

---

<sup>175</sup> No Itin., p. 177, II, nº 8, São Boaventura escreve “secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequitas ad generantem; in qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens: in qua est impressio salvans et sufficientes et omnem apprehendentis indigentiam expellens. Si ergo "delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti"; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam”. Referindo-se a imagem de Deus como bela, suave e salutar, assim “só em Deus está a fonte da verdadeira felicidade e que todos os gozos que causa a visão das criaturas nos conduzem à busca desta verdadeira felicidade” (Tradução de Jerkovic da parte final deste texto São Boaventura, Itin., p. 177, II, nº 8).

<sup>176</sup> Cf. São Boaventura, Hexaem., col. 1, n. 17. Considerando essa conotação de Metafísica, sentido de emanção, exemplarismo e da iluminação divina.

As criaturas são, efetivamente, uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potentíssimo, sapientíssimo e boníssimo – daquele que é a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa, o exemplar e a ordenação de tudo. Elas são os vestígios, as aparências, as representações e os sinais divinamente apresentados aos nossos olhos para nos ajudarem a ver a Deus da criação (São Boaventura, Itin., p. 179, II, nº 11).

Na visão boaventuriana a *ecologia* não pode ser antropocêntrica como na modernidade, isso porque “as criaturas do mundo visível são os sinais das perfeições invisíveis de Deus”, e somente uma profunda meditação, na solidão que somos, é capaz de alcançar uma compreensão, na visão de nosso autor, como tal, e assim produzir, na pessoa humana, convicções e atitudes de reverência e cuidado com tudo e com todos.

A noção do mundo e da criação como um sacramento, segundo o entendimento de São Boaventura, poderia produzir uma atitude nova diante da natureza e dos demais seres humanos. É nesse sentido que a solidão é capaz de promover a solidariedade. Sem a meditação e a reflexão não se consegue, segundo o autor, alcançar esse nível de compreensão da realidade e da própria existência<sup>177</sup>. Essa visão nos indica uma antropologia do micron e da responsabilidade infinitesimal que pode produzir efeitos consideráveis na realidade.

O reconhecimento do fato de que a pessoa humana é a realidade do micron no macro e que, embora a parte que cabe a cada um não seja tudo e nem muito, mas se for bem feita, é, talvez, a única coisa que se possa de fato fazer bem. O que cabe a cada humano é justamente a atitude corajosa, como de Francisco de Assis que enfrentou o mundo e o seu tempo e, sem muito glamour e espetáculo, construiu a sua parte no tecido da história humana e inspirou tantos e tantos seguidores e seguidoras que ainda hoje, buscam retomar o desafio de se construir interiormente, para assim poder contribuir com a sua missão no mundo de forma responsável, pacífica, amorosa e feliz. E é certamente isso que convence e encanta pelo encantamento sentido, cantado, rezado e vivido. Sobretudo esse último aspecto.

---

<sup>177</sup> “Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta concipiuntur; ita ut qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare inexcusabiles sint dum nolunt transferri de tenebris in admirabile lumen Dei. Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum, qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, dum per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae in quo relucet divina, disponimus ad reintrandum*” (São Boaventura, Itin., p. 180, II, nº 13).

### 2.3 A alma humana é potencialidade de contemplar Deus pela Graça

A partir de um horizonte do mundo material e dos seus habitantes, quando reconhecidos, a pessoa humana pode, na visão do autor, sondar a existência e a realidade de Deus, pelo menos em parte. Assim, São Boaventura, sugere que

Os dois primeiros degraus percorridos até agora nos guiaram a Deus pelos seus vestígios – através dos quais ele brilha em todas as criaturas – e nos fizeram reentrar em nós mesmos, isto é, na nossa alma, onde reluz a imagem de Deus. Penetrando, pois, agora em nós mesmos neste terceiro degrau e como que abandonando o mundo sensível – que é como o adro externo do lugar ao qual temos que chegar – devemos esforçar-nos por ver a Deus, como num espelho, no seu tempo, isto é, na parte anterior do tabernáculo. Aqui a luz da verdade brilha à maneira do candelabro perante a nossa alma, na qual resplandece a imagem da beatíssima Trindade (São Boaventura, 1983, p. 181).

É adentrando em seu próprio universo interior que a pessoa humana é capaz de perceber que a alma humana se ama e que esse sentimento nasce do conhecimento de si mesma. A memória e a inteligência de forma integrada e integradora, conseguem projetar a visão da alma humana para ver Deus, embora “por um espelho e escuramente” (São Boaventura, 1983, p. 181). A combinação entre memória e inteligência é que permitem esse movimento de elevação, compreensão e apreensão, em parte, do mistério divino. “A memória nos oferece a imagem da eternidade, cujo presente indivisível estende-se a todos os tempos”<sup>178</sup>, assim as atividades da “memória provam, portanto, que a alma é a imagem e semelhança de Deus”<sup>179</sup>, e dentro dessa perspectiva, a pessoa humana pode, segundo o autor, fazer um processo de reconhecimento de si e da presença divina em seu espírito, pois “pela sua memória a alma está de tal modo presente a si mesma e Deus lhe está igualmente tão presente, que em ato o conhece e é potencialmente capaz de possuí-lo e fruir dele”<sup>180</sup>.

A inteligência humana “consiste em compreender os termos, proposições e as conclusões [...] toda definição, porém, faz-se por meio de termos gerais, os quais, por sua vez, definem-se por meios mais gerais, até chegarmos às noções supremas”<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> São Boaventura, Itin., p. 182, III, nº 2.

<sup>179</sup> São Boaventura, Itin., p. 182, III, nº 2.

<sup>180</sup> São Boaventura, Itin., p. 182, III, nº 2.

<sup>181</sup> São Boaventura, no Itin., III, nº 3, São Boaventura descreve a atividade da inteligência e da sua capacidade de por dedução chegar à verdade que é Deus: “Operatio autem virtutis intellectivae est in

Assim, ao retomar o sentido e o papel da Memória e da Inteligência, São Boaventura sugere que,

O desejo tem por objeto principal aquilo que mais nos atrai. Ora, o que mais nos atrai é aquilo que mais amamos. E o principal objeto do amor é a felicidade. Mas a felicidade não se encontra senão no sumo Bem e o nosso fim último [...]. Vê como a alma está próxima de Deus. Vê como a memória nos conduz à eternidade, a inteligência à verdade, à vontade, à sua bondade soberana, de acordo com as suas respectivas operações<sup>182</sup>.

Em seu esquema explicativo, acrescentando ao mesmo a vontade, ele sugere que a alma humana possibilita uma aproximação da Santíssima Trindade pelo movimento intercambiado entre memória, inteligência e vontade. E como em Santo Agostinho, a Trindade (Deus) é apresentada como “a mente que gera, o verbo e o amor – existem na alma como memória, inteligência e vontade, as quais são consubstanciais, coexistentes, coiguais e se compenetraram mutuamente”<sup>183</sup>. Assim, para São Boaventura a ideia de personalidade também é um constitutivo da própria Trindade, e a expressão da pessoa humana é, ou pode ser comparada, numa perspectiva de inspiração na realidade trinitária de Deus. Assim,

Se, portanto, Deus é perfeito espírito, tem então uma memória, uma inteligência e uma vontade, as quais necessariamente se distinguem porque uma procede da outra. Distinguem-se, porém não essencialmente nem acidentalmente, mas pessoalmente. Por

---

perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt; unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum, cum "privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones", non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis”. A conclusão central apresentada pelo autor é a de que nossa inteligência está conectada de forma irreversível à verdade eterna, e numa perspectiva agostiniana, afirma que sem a graça e a iluminação, o socorro da luz da Verdade Eterna, “nada podemos conhecer com certeza” (São Boaventura, Itin., III, n° 3).

<sup>182</sup> São Boaventura, Itin., III, n. 4.

<sup>183</sup> São Boaventura, Itin., III, n. 5.



isso, quando nossa alma se considera a si mesma, eleva-se, destarte, como por meio dum espelho, à contemplação da Santíssima Trindade: o Pai, o Verbo e o Amor – três pessoas coeternas, coiguais e consubstanciais, existentes uma na outra sem se confundirem, e, no entanto, todas as três não são senão um só Deus<sup>184</sup>.

Disso podemos inferir que seu esquema explicativo da alma humana é similar ou uma mera aplicação do esquema trinitário de Deus<sup>185</sup>. Dessa forma, na proposta conceitual de São Boaventura, é possível compreender o próprio sentido e papel da Filosofia que também será trinitário. Ou seja, para ele, “toda filosofia, com efeito, é natural, racional ou moral”<sup>186</sup>. Sendo que a primeira (natural) nos conduz à causa do ser (Pai); já a segunda (racional – leis do conhecimento) nos permite a sabedoria do Verbo; a terceira (moral) possibilita uma vida honesta por causa da bondade do Espírito Santo. Percebemos, com isso, que, para ele, o que somos enquanto pessoa humana, e como conhecemos e como agimos são realidades distintas, mas que possuem um fundamento na própria ideia de Trindade<sup>187</sup> herdada da Teologia cristã.

São Boaventura ainda desmembra o papel de cada saber, de cada ciência embora todas elas, segundo ele, estejam ligadas, com seus princípios certos e fálveis, à luz da verdade eterna que enche de admiração os sábios e confunde os insensatos. Os

---

<sup>184</sup> São Boaventura, Itin., III, n. 4.

<sup>185</sup> São Boaventura, no Itin., III, nº 5, lemos “Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coequales et coevae, se invicem circumcedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producat, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter. Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus”. Sendo que a distinção que se faz entre as pessoas da Trindade é só do ponto de vista da Pessoa, podemos inferir que a relação que se estabelece entre ambas é uma relação de solidariedade e de comunhão, e não apenas o reconhecimento da solidão. Certamente é dessa compreensão da estrutura trinitária que podemos inferir também que São Boaventura extrai e importa a noção de solidariedade e comunhão como fator de “saída” da solidão.

<sup>186</sup> São Boaventura, Itin., p. 185, III, n. 5.

<sup>187</sup> Ad hanc speculationem quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus Sancti ( São Boaventura, Itin., III, n. 6).

três ramos do saber, ou seja, a Filosofia Natural<sup>188</sup>, a Filosofia Racional<sup>189</sup> e a Filosofia e a Filosofia Moral<sup>190</sup>, por sua vez, também insinuam o mistério da Trindade.

Assim, a fé<sup>191</sup> auxilia, segundo ele, na compreensão do mundo e do que é a pessoa humana. Não no sentido da dispensa da razão, mas como um movimento intercambiado. Isso por que Deus é o ponto de partida e de chegada. “Nosso conhecimento será feito em virtude dessa ideia de Deus impressa em nós, a qual é a luz e a regra do nosso conhecimento”<sup>192</sup>, com isso, é desta “ideia de ser supremo que brotam os conceitos de unidade, bondade e verdade e, por isso mesmo, os primeiros princípios teóricos e práticos”<sup>193</sup>.

Nesse caso, segundo a compreensão de São Boaventura, a fé permite que o entendimento humano compreenda a luz admirável que não apenas ilumina o mundo, mas que também ilumina o espírito humano como condição de possibilidade de um profundo monólogo em busca da verdade. Considerando aqui que essa verdade não se dá de maneira automática e óbvia, mas carece de um elevar-se como introspecção, silêncio e meditação. Mas não se deve interpretar isso como supressão do papel da experiência humana, pois ela é “autêntica e própria fonte de conhecimento para as realidades sensíveis”<sup>194</sup>, a noção de inato em São Boaventura “significa apenas isto: uma determinada ideia não é tirada por abstração a partir das realidades sensíveis, mas se forma somente e com ocasião da experiência”<sup>195</sup>. No seu movimento conceitual,

---

<sup>188</sup> Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus sancti donum (São Boaventura, Itin., III, n. 6).

<sup>189</sup> Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis (São Boaventura, Itin., III, n. 6).

<sup>190</sup> Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus sancti liberalitatem (São Boaventura, Itin., III, n. 6).

<sup>191</sup> Para São Boaventura “a fé nos revela que o mundo teve uma origem pelo verbo da vida [...] e o mundo visível leva o intelecto a considerar o poder, a sabedoria e a bondade de Deus – e fá-lo reconhecer que Deus possui o ser, a vida, a inteligência, uma natureza espiritual, incorruptível e imutável” (SÃO BOAVENTURA, 1983, p. 185).

<sup>192</sup> Cf. Jerkovic, notas da tradução Itin., p. 186, n. b.

<sup>193</sup> Cf. Jerkovic, nota b, São Boaventura, Itin., p. 186.

<sup>194</sup> Cf. Jerkovic, Itin., p. 186, nota b, citando Bettoni e Gilson.

<sup>195</sup> Cf. Jerkovic, Itin., p. 186, nota b, citando Bettoni e Gilson.

conforme o Salmo 75, 5, usado como conclusão do terceiro capítulo, São Boaventura parece sugerir que a luz divina além de iluminar os sábios, confunde os insensatos<sup>196</sup>.

Já no início do capítulo IV, quando da *contemplação de Deus na sua imagem: a alma renovada pelos dons da graça*<sup>197</sup>, o autor sugere a possibilidade de contemplação do primeiro Princípio, não só passando pela nossa alma, mas também na nossa alma<sup>198</sup>. A alma humana, muitas vezes distraída pelas preocupações da vida, não entra em si mesma pela memória. Obscurecida pelos fantasmas da imaginação, não se recolhe em si mesma por meio da inteligência. Ou seduzida pelas paixões, não volta mais a si mesma pelo desejo da doçura interior e da alegria espiritual. Assim sendo, São Boaventura sugere que a alma, caída nas coisas sensíveis, não teria podido reerguer-se perfeitamente para contemplar-se a si mesma e admirar em si mesma, a Verdade eterna, se a própria Verdade, em Cristo, não se houvesse tornado a escada que repara a antiga escada quebrada pelo pecado de Adão.

Por isso, para ele, ninguém, por mais iluminado que esteja pelas luzes da razão e pelo estudo da ciência, pode entrar em si mesmo para deleitar-se no Senhor, se não for por meio de Jesus Cristo<sup>199</sup>. Mas a aproximação desta porta<sup>200</sup> não se dá sem crer nEle, sem esperar nEle e sem O amar. Se, portanto, o humano quer entrar na fruição da Verdade como num outro paraíso, é preciso que ingresse pela fé, pela esperança e pela caridade de *Jesus Cristo, mediador entre os homens, o qual é como a árvore da vida plantada no meio do paraíso*<sup>201</sup>.

---

<sup>196</sup> Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non credunt, ut intelligant, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde* (São Boaventura, *Itin.*, III, n.7).

<sup>197</sup> São Boaventura, 1983, p. 187.

<sup>198</sup> Sed quoniam non solum per nos transeundo, verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum. Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari (São Boaventura, *Itin.*, IV, n. 1).

<sup>199</sup> Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo, qui dicit: *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet. Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi* (São Boaventura, *Itin.*, IV, n. 2).

<sup>200</sup> Referência ao texto bíblico de JO 10, 9.

<sup>201</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.*, IV, n. 2.

São Boaventura, embora esteja fazendo um discurso ascético religioso, faz com que sua especulação acene não para a negação da capacidade humana de conhecer, faz reconhecer limites que precisam ser considerados. Aqui, mais no campo da fé, mas poderíamos inferir que isso se dá também no campo da razão. Para o Doutor Seráfico, precisamos superar o mero entendimento, pois,

No degrau precedente a alma era ajudada pela filosofia. Neste degrau, ao invés, ela é especial e preferencialmente ajudada pela Sagrada Escritura divinamente inspirada. A Sagrada Escritura tem por objeto principal as obras da salvação. Eis por que ela fala freqüentemente da fé, da esperança e da caridade – virtudes que transformam a nossa alma. Fala-nos particularmente da caridade [...] o fim dos preceitos e a plenitude da lei enquanto vier dum coração puro, duma consciência reta e de fé sincera (São Boaventura, 1983, p. 189).

Para ele, o fundamento principal da ação humana, contrapondo o modelo aristotélico é a encarnação do verbo que ressignifica o sentido humano e filosófico da *quenos* cristã. O sentido da existência humana, segundo o autor, é perceber Cristo como o *caminho, a verdade e a vida*. Com esta e nesta experiência interior e profunda, refaz-se o modo de ser, estar e de ver o mundo. Ao observarmos o que São Boaventura sugere, notamos a sua visão cristocêntrica no aspecto da fé, pois, para ele,

A alma deve, pois, antes de tudo, crer em Cristo, esperar nele e amá-lo. Ele é o verbo encarnado, incriado e inspirado (a), isto é, o caminho a verdade e a vida. Crendo pela fé nele como no Verbo incriado, Verbo e esplendor do Pai, a alma recupera o ouvido e a vista espirituais: o ouvido para escutar os ensinamentos de Cristo e a vista para considerar os esplendores de sua luz (São Boaventura, 1983, p.188)

A partir disso, podemos inferir que o humano não está preso à imanência deste mundo apenas, mas é sempre convidado a participar do sentido quenótico da perfeição e da dignidade divina, por elevação da mente. Esse aspecto remete ao fato de que a pessoa humana tem a possibilidade de construir uma elevação através da meditação que pode mudar o seu modo de perceber o mundo, os demais humanos e a relação que estabelece com toda essa realidade.

Claro que, no caso de São Boaventura, isso tem uma conotação cristã, mas a meditação não é privilégio somente de quem é religioso, ou adepto desta ou daquela tradição religiosa, é uma possibilidade humana, e, na discussão em questão, é a

condição de possibilidade para a solidariedade, a partir da profunda descoberta do sentido e significado da solidão e singularidade da existência.

Algumas objeções poderiam ser feitas no sentido de que esse modo de ver o mundo tem a ver com o *páthos* e não com o *lógos*, dessa forma o humano estaria localizado no plano do sentir, como nas três exclamações do Cântico dos Cânticos, sendo a primeira representada pela devoção, a segunda pela admiração e a terceira pelo júbilo. Com isso, não poderíamos falar de Ética ou de uma Antropologia Filosófica, por exemplo, mas de uma adesão religiosa, pois isso colocaria em questão parte desse trabalho.

Porém se observarmos que as próprias virtudes teologais<sup>202</sup> derivam de alguma forma, do apoio permitido pela união do entendimento filosófico e da Sagrada Escritura, essa compreensão, levada ao extremo, permite que o ser humano perceba o imenso amor de Deus e, por isso, teria chances e fundamentos para doar-se, amando ao próximo. Algo similar ao que mudou a vida de Francisco de Assis, e que no sentido da possibilidade da mudança, a partir da meditação, é uma atitude universal. Embora seja preciso e necessário considerar que a fé, sendo ponto de partida no caso de Francisco de Assis, não caracterizaria um *lógos*, como no sentido daquele sugerido pela Ética grega, no entanto, isso não invalida a reflexão sobre como a meditação e a sua profunda relação com a solidão o conduziu para a solidariedade. De alguma forma, embora por caminhos diferentes, fé e razão não são oposição, porque para os gregos era a força interior, a virtude, que de alguma forma balizava e permitia boas ações, tendo em vista um fim. No caso de São Boaventura, a sugestão é de que a fé, a esperança e a caridade são virtudes que são capazes de transformar a alma humana e com a ajuda da Graça, segundo ele, é possível chegar ao quarto grau de elevação, “a purificação, a iluminação e o aperfeiçoamento de nossas almas”<sup>203</sup>.

Segundo o autor, a Sagrada Escritura, ensina a via da purificação, da iluminação e da perfeição, em seus três sentidos espirituais: sentido moral (honestidade), sentido alegórico (iluminação) e sentido anagógico (aperfeiçoamento da

---

<sup>202</sup> Há um artigo muito esclarecedor neste sentido, que avalia a noção de *veritas morum*, escrito por Andreas Speer, intitulado *Veritas Morum: Practical Truth and Practical Science According to Bonaventure* (1993). Nesse texto o autor situa de forma pontual a visão aristotélica e a noção ética boaventuriana fundada na Revelação. Speer articula as definições e distinções de Boaventura no que tange o conhecimento filosófico: *veritas rerum, veritas vocum e veritas morum*.

<sup>203</sup> São Boaventura, Itin., 190.

alma)<sup>204</sup>. Com isso, essa revolução no campo pessoal certamente teria um caráter de mudança no campo reflexivo e prático, como foi o caso, já mencionado anteriormente, da experiência vivida por São Francisco de Assis, base para a construção conceitual de São Boaventura.

Para o Doutor Seráfico, os detalhes atinentes ao quesito iluminação<sup>205</sup> dependem da ação do Espírito Santo, ou seja, o humano precisa buscar um apoio na mística da fé, isso por que não é apenas o entendimento da razão e da Filosofia, que conduzem à plena contemplação da luz de Deus<sup>206</sup>. É importante ressaltar o sentido e o

---

<sup>204</sup> De hoc igitur hierarchia et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem eius partem principalem, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem prophetica illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensus spirituales reformatos et excessus tres suprascriptos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum* et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat (São Boaventura, Itin., IV, n. 6).

<sup>205</sup> Isso não significa que do ponto de vista filosófico isso se resolva de forma tão simples. Hisako Nagakura especifica melhor o sentido da abstração e da teoria da iluminação em São Boaventura no texto intitulado “Abstraction et Illumination une théorie de la connaissance chez Saint Bonaventure” in: Pacheco & Meirinhos, 2006, p. 1243- 1254. Nesse texto ele explora o sentido lógico da tese boaventuriana sobre a origem, fundamento e validade do conhecimento humano. Segundo Nagakura “a la suite d’un certain nombre d’auteurs (*auctoritates*) qu’il cite Bonaventure utilise pour son propre compte différentes formules (avec prépositions *in* et *per*, avec ablatif sans préposition) pour évoquer l’intervention des raisons éternelles dans la connaissance humaine certaine. La préposition *in*, qu’on trouve dans nombreux arguments pour et contre ainsi que dans les réponses à ces objections, lui sert à distinguer où l’on doit chercher la source de la certitude”. A base para essa conclusão é o texto *De scientia Christi*, q. 4, de São Boaventura: “ergo nullo modo potest esse cognitio certitudinalis, quin cadat ibi ratio aeternae veritatis. Hoc autem non est nisi in rationibus aeternis” (f.6 V19 a). “Ergo huiusmodi leges, cum ab humano intellectu videntur, necesse est quod videantur in aliquo, quod excedit omne creatum” f. 22 (V 19) “Restat ergo, quod cognoscatur in ratione aeterna”. Ibid., f. 238, «ergo quidquid certitudinaliter cognoscitur scitur in veritate et ratione aeterna» Ibid., f. 30 (V 20). Cf. aussi ff. 3, 4, 5, 7, 8, 12, 15, 16, 22, 23, (V 17-19) obj. 16, 17, 18, 19, 21 (V 22a) Resp. (V 22b), ads 4, 18, 21, 22 (V 24b, 26b) citados por Nagakura, 2006, p. 1245. Quanto às preposições *in* e *per*, Bavaresco, 2000, sugere que os seis capítulos do *Itinerário* foram elaborados em duplas: a) I e II; b) III e IV; e c) V e VI. Assim *pelos* vestígios de Deus no universo (I), os *sentidos* começam a *meditação* na *imaginação* que é um espelho da imagem de Deus (II); *pela* imagem de Deus, gravada nas faculdades naturais (III), a *razão* realiza a reflexão desta imagem no *intelecto* (IV); *pela* idéia do *ser* (V), a *inteligência* contempla as processões ou o sentido do *bem* no cimo da alma (*apex mentis*) (VI). Com isso, A preposição *per* rege o acusativo e significa: através, entre, por, no meio; *in* é a preposição que rege o oblativo e o acusativo. Quando rege o oblativo (sem movimento) significa no, em; e quando rege o acusativo (com movimento) também significa no, em, próximo de. Para Bavaresco, 2000, nós entendemos que a preposição *per* nos dá o movimento da mediação das oposições, isto é, coloca as oposições uma em face da outra e as mantém em tensão opositiva. E a preposição *in* realiza o movimento de aproximação, ou seja, efetiva a coincidência dos opostos.

<sup>206</sup> Segundo Ginn, 1974, p. 538, podemos subdividir nessa perspectiva os capítulos do *Itinerário*, numa perspectiva de Ascensão e introversão:

fundamento do humano como alguém que precisa, segundo ele, se quiser contemplar Deus, praticar a caridade, para que com todos os santos saibam e experimentem a largura da eternidade, o comprimento da liberdade, a altura da majestade e a profundidade da sabedoria discernente de Deus. Ou seja, a revolução mística do sujeito que crê, não implica somente uma edificação espiritual religiosa, rumo ao teológico abstrato. Mas em São Boaventura, a virada na forma de ser e agir é o principal ganho da meditação. Assim, como em Francisco, o despojamento, a peregrinação, a visão de tudo e de todos como fraternidade cósmica não nasceu de um simples esclarecimento racional, mas de um sentir-se profundamente amado e querido por Deus, como mola propulsora de um novo modo de ser, de estar-no-mundo e de relacionar-se com tudo e com todos.

#### 2.4 O Ser, o Bem e o Místico<sup>207</sup>

No início do V Capítulo, do Itinerário, sugerido como *a contemplação da unidade divina no seu nome principal: o ser*<sup>208</sup>, São Boaventura sugere a possibilidade que temos e somos de contemplar a Deus, não só fora de nós, mas dentro e também acima de nós<sup>209</sup>. Isso implica uma compreensão filosófica de Deus bastante diferente da

Chap	Gradus	Manifest God	Aspects of Mens	Object	Action	Theology
VI	Apex mentis	In lumine	Mens (proprie)	(supra nos) Deus (ens Spiritualisimum)	transcendere	Mystica
V	Intelligentia	Per lumen				
IV	Intellectus	In imagine	Spiritus	Spiritualia (intra nos)	intrare	Propria
III	Ratio	Per imaginem				
II	Imaginatio	In vestigio	sensualitas	(extra nos) corporalia	transire	Symbolica
I	sensus	Per vestigium				

<sup>207</sup> Segundo Brüseke & Sell, 2006, p. 46, “Boaventura entendeu o caiminho do espírito como um movimento que, começando com o entendimento racional e discursivo, perpassa o autoconhecimento até alcançar a contemplação mística unificadora”. Nesta obra de Brüseke & Sell, *Mística e Sociedade* há uma atualização do conceito de mística inclusive perpassando a Filosofia e as Ciências Sociais e autores contemporâneos, inclusive que não necessariamente estão relacionados a uma ou outra filiação religiosa. Convém avaliarmos o que os autores sugerem nas p. 18 e seguintes onde definem a mística, a relação e diferença entre mística e misticismo e as peculiaridades da mística como crença religiosa, como experiência psicológica, como sistema filosófico e como falsa visão da realidade.

<sup>208</sup> São Boaventura, Itin., V, n. 1. (p. 192).

<sup>209</sup> Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur"; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem in tertio, intrat cum summo Pontifice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum (São Boaventura, Itin., V, n. 1).

convencional para seu tempo e, talvez, ainda hoje, o seja. Mas o que nos interessa aqui é a consequência antropológica dessa compreensão, o que é bastante significativo, já que ele alerta para a importância dessa contemplação como luz da eterna verdade. Essa superação de um estágio de cegueira ou compreensão limitada das coisas, como ele mesmo reconhece, é superada por uma compreensão um pouco mais profunda do ser.

Como já dito anteriormente, São Boaventura percebe Deus como o ôntico fontal de todas as coisas e o ser por excelência. Assim, no início deste capítulo, ele retoma o sentido hebraico de Deus, no Antigo Testamento, como naquela célebre apresentação a Moisés, onde Deus em língua hebraica se apresenta na primeira pessoa do singular do verbo ser: “eu sou aquele que sou”<sup>210</sup>. Considerando a estrutura da língua hebraica, isso nos remete a uma ideia de que Deus é, foi e será, mas o acento é no presente. São Boaventura sugere que o segundo nome do “eu sou” seja “bom”, baseada na própria observação do Evangelho, e também sugere que é possível contemplar as perfeições invisíveis de Deus, fixando o olhar e a atenção sobre o ser mesmo, assim,

Verá que o Ser mesmo comporta em si tal absoluta certeza, que é impossível concebê-lo como não existente. Por que o Ser puríssimo exclui essencialmente no pensamento o não-ser, assim como nada exclui absolutamente o ser. Com efeito, assim como o puro nada tem absolutamente nada do ser nem de suas propriedades, assim o Ser absoluto nada tem do não-ser. Nem em ato nem em potência. Nem na realidade nem no nosso pensamento. Ora, pelo contrário, para ser conhecido, não tem necessidade estranha a ele, porque tudo o que percebemos com a nossa inteligência percebemo-lo ou como não-ser, ou como ser possível, ou como ser real (São Boaventura, 1983, p. 193).

Notamos, com isso, que São Boaventura retoma a metafísica como uma nova forma de ser e perceber o sentido do humano em nós. Pois conhecer o ser que somos implica também, gradativamente compreender Deus, não no sentido análogo, mas no sentido de que Ele é a fonte de tudo e de todos, portanto, conhecê-IO é conhecer a essência do que somos no sentido mais profundo do humano. No entanto é preciso considerar que Deus é uma realidade com características diferentes, segundo ele,

Ora, se o não-ser não se concebe senão pelo ser, se o ser possível é inconcebível sem o ser real e se o ser designa o mesmo ato puro do ser, deve-se concluir então que o ser é a primeira ideia que se apresenta à nossa inteligência – e este ser é

---

<sup>210</sup> São Boaventura se reporta ao livro do Êxodo, 3, 14.



o ato puro. Tal ser, porém, não é um ser particular, porque o ser particular está limitado, por estar misturado de potência e ato. Menos ainda é um ser análogo, porque este não só não está em ato, mas também nem mesmo existe. O ser puro, pois, o Ser divino (São Boaventura, 1983, p. 193).

Com isso, para ser coerente com todo o pensamento franciscano, o que move o agir, ou seja, o impulso motor que promove a fraternidade, primeiro como entendimento e depois como atitude é a compreensão qualitativa da existência como pressuposto que se funda na existência. O homem é microcosmo no macrocosmo que é o universo. Isso revaloriza o humano que não é apenas uma pequena parte perdida no todo, mas um tudo no todo. Um ser que está aí disposto para a concretização de sua existência, não apenas de forma abstrata, mas concreta. Não apenas no ideal ou num ideal de vida, mas no cotidiano real da vida. Onde a própria cotidianidade adquire um valor impressionante.

São Boaventura avança na discussão sobre o ser citando Aristóteles, na clássica passagem sobre o morcego<sup>211</sup>. A alma humana possui uma cegueira e que pode ser descrita como “uma estranha cegueira de nossa inteligência não considerar aquilo que se vê antes de qualquer coisa e sem o que nada conhece”<sup>212</sup>. Assim o olho destreinado de quem vê, mesmo “quando contempla o esplendor do ser supremo”,<sup>213</sup> parece “não ver nada”<sup>214</sup>. Para se perceber o Ser o autor sugere que,

Considera, pois, se puderes, o Ser puríssimo. Compreenderás que é impossível pensá-lo como derivado de outro ser. Por conseguinte, deve-se necessariamente pensá-lo como primeiro, pois não pode receber sua existência do nada ou de outro ser. Que ser, com efeito, poderia existir por si mesmo, se o Ser puríssimo não existisse por si e de si (São Boaventura, 1983, p. 194).

A sugestão do autor é a de que o Ser pode ser pensado após deduções possíveis feitas de forma lógica, com afirmações interdependentes, assim é possível afirmar com certeza que

O ser que é pura, simples e absolutamente o ser é, por conseguinte, o Ser primeiro, simplíssimo, atualíssimo, perfeitíssimo e absolutamente uno [...] se Deus é por excelência,

---

<sup>211</sup> Aristóteles, *Metafísica*, texto 1. (I. Brevior, c. 1), cf. citação e nota do tradutor, Itin., p. 193.

<sup>212</sup> São Boaventura, Itin., p. 193.

<sup>213</sup> São Boaventura, Itin., p. 193.

<sup>214</sup> São Boaventura, Itin., p. 193.

é absolutamente primeiro, não foi feito por outro nem muito menos por si mesmo. É, pois, eterno. Se é primeiro e eterno, por isso mesmo exclui toda a composição. Portanto, é simplicíssimo. Por ser primeiro, eterno e simplicíssimo, por isso mesmo não há nele mistura alguma de ato e de potência (São Boaventura, 1983, p. 194).

Destarte, a grandeza e o esplendor divino, segundo São Boaventura, precisam ser contemplados na simplicidade da alma de quem medita, onde a própria luz eterna se encarregará de iluminar a visão de quem busca compreender os atributos do Ser, e que ainda pode, aos poucos, se elevar ainda mais, percebendo que o ser “é ao mesmo tempo, primeiro e último, eterno e presentíssimo, simplicíssimo e máximo, atualíssimo e imutabilíssimo, perfeitíssimo e imenso, soberanamente uno e, no entanto, onímido”<sup>215</sup>. E num sentido crescente de iluminação a alma do meditante é capaz de ver que o ser é “o Alfa e o Ômega”<sup>216</sup>, que criou tudo em vista de si mesmo e “portanto, não tem passado, nem futuro, mas é só presente”<sup>217</sup>; o meditante, segundo o autor, verá ainda que é “onímido porque é soberanamente uno e princípio universal de toda multiplicidade dos seres. Por isso mesmo é sua causa eficiente, exemplar e final, isto é, ‘a fonte de sua existência, a luz de sua inteligência e a norma de sua vida’<sup>218</sup>”.

A compreensão criacionista de São Boaventura remete sua ontologia ao sentido daquilo que está proposto na Bíblia,

A razão disso está em que na sua simplicíssima unidade, puríssima verdade e autêntica bondade, possui todo o poder, toda a essência exemplar e toda a comunicabilidade. Por isso, as coisas são dele, por ele e nele porque é o todo-poderoso, infinitamente sábio e absolutamente bom. Vê-lo perfeitamente é possuir a felicidade, de acordo com a palavra dita a Moisés: Eu mostrar-te-ei todo o bem (São Boaventura, 1983, p. 196).

Essa singularidade do ôntico fontal nos permite pensar, segundo ele, que é a partir da pessoalidade de Deus que podemos pensar a pessoalidade do humano, pelo viés da singularidade. Isso é fundamental, inclusive no sentido da responsabilidade,

---

<sup>215</sup> São Boaventura, Itin., p. 194.

<sup>216</sup> São Boaventura, Itin., p. 195.

<sup>217</sup> São Boaventura, Itin., p. 195.

<sup>218</sup> Cf. nota de Jerkovic, referindo-se a “ut notat August. In Bonav., tom. V. pag. 19, nota 7. allegatus. Cfr. Dionys., de Div. Nom. c. 13, § 3, ubi ostendit, unitate soblata, omnia interire, et ex uno Deo omnia existere.

porque, justamente em nosso tempo, o primeiro elemento para a desresponsabilização é a impessoalidade, o burocrático, o difuso.

Em São Boaventura, a pessoalidade do humano é condição de possibilidade para pensar e fazer acontecer efetivamente a fraternidade cósmica. O pensamento do mícron como evidência do singular é fundamento de um modo de ser, totalmente novo e não apenas no sentido teológico. Cada coisa e cada ser têm um valor em si, cada pessoa humana tem um valor *a priori* fundado primeiro e principalmente na sua singularidade e existencialidade.

O monólogo aqui proposto não é um *cogito*, aos moldes cartesianos, na medida em que ele não pretende somente descobrir a clareza e a distinção de tudo ou somente se autodescobrir, mas descobrir o sentido até mesmo dessa própria descoberta, num movimento de uma autodescoberta que promove um novo modo de ser e estar-no-mundo. Também não se trata de alguém trancado em um quarto escuro, fugindo do mundo ou delirando sobre seus próprios pensamentos, mas alguém em silêncio à procura da luz interior que possa iluminar sua existência e sua ação no mundo de forma, segundo o autor, menos superficial e muito mais singular. E numa perspectiva do exemplarismo, segundo São Boaventura, essa busca interior e suas potencialidades remetem o meditante à convicção de que para conhecer os seres é preciso conhecer e reconhecer o Ser.

Mas, assim como o olho, aberto às várias diferenças das cores, não vê a luz por cuja virtude vê as demais coisas ou – mesmo se as enxergar não as adverte, assim o olho de nossa alma, aplicando aos seres particulares e universais, também não adverte o ser por excelência que está fora de todo o gênero, ainda que o mesmo seja a primeira noção e todos os outros seres não possam ser conhecidos senão por ele (São Boaventura, 1983, p.193)

Segundo o nosso autor, é importante considerar que Deus também é singular e fonte de toda a singularidade, assim o fundamento do conhecimento, até mesmo no caso de Deus, não é e nem pode ser do quantitativo e do universal, mas do singular escondido atrás de toda e qualquer realidade universal. Podemos inferir que São Boaventura está se inspirando em São Francisco de Assis, que mantinha um olhar demorado e meditativo sobre toda e qualquer realidade, das criaturas mais simples até

ao humano, por reconhecer em cada ser o seu valor intrínseco e por entender que a expressão de cada um dos seres é, em parte, uma expressão do Ser.

Já na *contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o bem*<sup>219</sup>, encontramos a noção de Ser no sentido místico da alma, princípio de todos os atributos – essência de Deus. O bem, nesse caso, é o principal fundamento para a contemplação, pois é perfeito e nada se pode pensar para além de sua perfeição. Mas é preciso conhecê-lo e reconhecê-Lo como uno e trino. Segundo São Boaventura,

Um amor que é pleníssima comunicação do sumo Bem por meio da inteligência e da vontade: pelo primeiro modo, produzindo Verbo – em que se dizem todas as coisas – e, pelo segundo produzindo o Dom – que se doam todos os outros dons. A perfeita comunicabilidade do sumo Bem far-nos-á compreender que é necessário exista a Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. Podes ver que, nestas Pessoas, a suma bondade exige uma suma comunicabilidade. Que suma comunicabilidade exige uma suma consubstancialidade. Que 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 sua suma interpenetração e uma opera com a outra por razão da absoluta indivisão da substância, do poder e da atividade da beatíssima Trindade (São Boaventura, 1983, p. 198).

Assim, para o autor em questão, o Bem acontece e é gerado por uma essência tão nobre, que produz eternamente o seu igual, o seu Bem semelhante. Juntamente com o seu mútuo amor pessoal e relacional. Para São Boaventura, a alma humana é expressão máxima do sentido relacional, assim como até mesmo em Deus, que não é apenas uno, mas também trino e essa incomunicabilidade e, ao mesmo tempo, relação é o sentido máximo da pleníssima comunicação do Sumo Bem.

Para ele, as três pessoas são ao mesmo tempo uma só, pelo sentido incomunicabilidade, comunicabilidade, consubstancialidade, coigualdade, coeternidade mútua, etc; onde ambas operam uma com a outra em absoluta indivisão da substância, do poder e da atividade da Trindade. Com isso, São Boaventura ao apresentar Deus num sentido trinitário e que implica um modo relacional de ser, faz com que o ser do humano por ser advindo do Ser, também tenha uma configuração de natureza e caráter relacional. Nas palavras do autor,

---

<sup>219</sup> São Boaventura, Itin., p. 196.

O espírito se ilumina perfeitamente, contemplando, como no sexto dia da criação, o homem feito à imagem 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 inefavelmente unida, vendo reunidos numa só pessoa o primeiro e o último, sumo e o ínfimo, o Criador e a criatura então ela já chegou ao termo do seu itinerário (SÃO BOAVENTURA, 1983, p. 199).

Com isso, o sentido do humano, para São Boaventura, consiste no ser pessoa, e isso o eleva à nobreza e dignidade, porque, quando falamos da pessoa humana, estamos falando de uma nobreza que pertence a sua essência e não apenas como um atributo. Para ele, é possível aceitar a definição de pessoa conforme Boécio descreveu: “uma substância racional de natureza individual”<sup>220</sup>, mas sugere um acréscimo, e que, segundo Merino, 2006, p. 195 descreve, é importante essa nova visão.

E trata de completá-la com uma nova dimensão: a relação, como constitutivo da pessoa. A pessoa, além disso, define-se pela substância ou pela relação; se se define pela relação, a pessoa e a relação serão conceitos idênticos. Quer dizer que a relação na pessoa não é simplesmente algo accidental, mas ôntico estrutural.

Com isso, o sentido de Deus se complementa como parte fundante do que é a pessoa humana, ou seja, assim como Deus que é Trindade<sup>221</sup>, e, por isso, precisa da

<sup>220</sup> Cf. *A Consolação da Filosofia* e também a versão *Escritos*, especificamente o texto *Contra Êtiques e Nestório*: “persona est rationalis naturae individua substantia, liber de duabus naturis”, III, 170 (A pessoa como substância individual de natureza racional). Nesse sentido é importante considerar toda a nota 96, p. 225, Savian in Boécio, 2005. Nessa nota há todo um histórico do desdobramento do conceito de pessoa na história do pensamento ocidental.

<sup>221</sup> Segundo Ginn, 1974, p. 546, conforme diagrama abaixo fica evidente que São Boaventura é fortemente influenciado por Ricardo de São Vitor, no tema da pessoa e da Trindade, vejamos:

<b>Richard</b>	<b>Of St.</b>	<b>Vitor</b>		<b>Bonaventure</b>	
	Praeter Rationem	Trinitas	Mens	Apex mentis (in lumine)	Nomem proprium
Intellectibilia (intelligentia)	Supra, sed nom praeter rationem	Natura divina		Intelligentia (per lumen)	Nomem commune
Intelligibilia (ratio)	In ratione sed non secundum rationem	Spiritus (angelus et anima)	Spiritus	Intellectus (in imagine)	Spiritus hierarchicus
	In ratione et secundum rationem	Qualitas rerum invisibilium		Ratio (per imaginem)	Mens ut imago Trinitatis
Sensibilia (imaginatio)	In imaginatione est secundum rationem	Rationes rerum visibilium	Sensualitas	Imaginatio (in vestígio)	Corpora

iferença como forma mais completa de ser o que é; o homem boaventuriano é um ser singular, visto como possibilidade, como uma realidade aberta, relacional, inacabada, voltada para a alteridade que ao mesmo tempo em que o condiciona, situa-o e o distingue.

O místico, em São Boaventura, é justamente essa capacidade, segundo ele, de que “contemplando, porém, a natureza divina, cuida-te bem de acreditares que compreendes o mistério incompreensível”. Assim, quando a alma humana compreende o significado da expressão “três pessoas uma só coisa na substância, necessário se faz reconhecer na Trindade a unidade da essência, de forma, de dignidade, de eternidade, de existência e de imensidade”, e mais, não apenas o deleite da maravilha harmônica que é a relação trinitária, mas que a pessoa humana é coaparticipante dessa realidade através da unidade de “Pessoa de Jesus Cristo”<sup>222</sup>. Para ele,

O espírito se ilumina perfeitamente, contemplando, como no sexto dia da criação, o homem feito à imagem de Deus. Com efeito, se a imagem é uma semelhança expressiva, quando nossa alma considera em Jesus Cristo, que é, por natureza, a imagem de Deus invisível – a nossa humanidade tão admiravelmente exaltada e tão inefavelmente 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, a causa e o efeito, o Criador e a criatura – então ela já chegou à perfeição de suas obras no sexto dia da criação (São Boaventura, 1983, p. 200).

O itinerário percorrido pelo meditante, segundo ele, encontra seu ápice, seu êxtase mental e místico no repouso e no afeto que passa totalmente a Deus<sup>223</sup>. É como

---

	In imaginatione et secundum imaginationem	Visibilia		Sensus (per vestigium)	Corpora
Level and aspect	Grade	Object	Aspects	Grade	Object

<sup>222</sup> Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciabant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant se versus vultibus in propitiatorium, ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quam misisti Iesum Christum*. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi (São Boaventura, Itin., VI, n. 4).

<sup>223</sup> Cf. O título do capítulo VII, São Boaventura, no Itin., p. 201, (De Excessu Mentali Et Mystico, In Quo Requies Datur Intellectui, Affectu Totaliter In Deum Per Excessum Transeunte) parece que o autor está sugerindo um movimento, mesmo do ponto de vista cognitivo diferente do modelo grego de apreensão da verdade do ser, mas sim de deleite, de saída, de vazão, repouso e contemplação.

se os seis degraus anteriores fossem os seis dias para que se chegue ao descanso do sábado. São Boaventura sugere que,

Temos contemplado a Deus fora de nós – por meio de seus vestígios – dentro de nós – pela sua imagem e na sua imagem – e acima de nós – não apenas pela semelhança de sua divina luz refletindo-se sobre nossa alma, mas também na mesma luz, na medida em que foi possível à nossa condição de peregrinos e ao exercício de nosso espírito. Finalmente, no sexto degrau chegamos a considerar no primeiro sumo Princípio, isto é, em Jesus Cristo, Mediador entre Deus e os homens, maravilhas que não se podem encontrar semelhantes na Criação e que superam a penetração de toda inteligência humana (São Boaventura, 1983, p. 201).

Essa visão de que a mística deve assumir uma condição especial na especulação e, na meditação do itinerante, remete a uma visão cristocêntrica de arrebatamento contemplativo, semelhante a Francisco no Monte Alverne, e que, segundo São Boaventura, foi convidado por Deus “mais com o seu exemplo do que com sua palavra, a todos os homens verdadeiramente espirituais a tentarem uma passagem semelhante e a se elevarem até o arrebatamento”<sup>224</sup>. Com isso, na perspectiva da mística boaventuriana há uma exigência, para que esta passagem ocorra,

É mister abandonar todas as operações intelectuais, transportar e transformar em Deus o nosso mais profundo afeto. É este um dom místico e secretíssimo que ninguém conhece, senão quem o recebe. Nem o recebe, senão quem o deseja. Nem o deseja, senão quem está inflamado profundamente pelo fogo do Espírito Santo que Jesus Cristo enviou à terra. Por isso o apóstolo diz que esta sabedoria mística foi revelada pelo Espírito Santo (São Boaventura, 1983, p. 202).

A propósito das condições para tal empreendimento, de passar com êxito das criaturas ao criador, das coisas superficiais às mais essenciais, o autor insiste que “nada pode a natureza e pouco o esforço humano, é preciso dar pouca importância à indagação e muito à unção, pouco à língua e muito à alegria interior, pouco à palavra e aos e muito ao dom de Deus (Espírito Santo)”. Com isso, a mística desafia a racionalidade humana, pois, em si, o resultado melhor e maior da busca humana não é mérito do esforço

---

<sup>224</sup> São Boaventura, Itin., VII, n. 3.

meramente racional, da especulação puramente abstrata, mas remontando o sentido da Teologia Mística de Dionísio, São Boaventura, assume

Aqui mistérios novos, absolutos e imutáveis da teologia se escondem na mais luminosa treva dum silêncio que ensina ocultamente, na mais profunda obscuridade, o que é manifesto além de toda a manifestação. Duma treva que ultrapasse o que há de mais brilhante e na qual tudo reluz. Duma treva que enche em toda plenitude inteligências invisíveis com os esplendores de bens invisíveis que estão além do bem (Dionísio, in: São Boaventura, 1983, p. 202).

O desafio da mística é um propósito de abandono de tudo o que é seguro ao humano<sup>225</sup>. É uma aposta na perspectiva pascaliana. Uma entrega e um abandono até mesmo a convicção da importância da ignorância<sup>226</sup>, que deve ser bem entendida aqui, como a plena confiança no deleite da verdade do sumo Bem que nasce e acontece em e por outro viés que não o da ciência, da instrução e do pleno domínio do entendimento.

Assim é a graça<sup>227</sup>, para São Boaventura, que deve conduzir a alma meditante para que o resultado sugerido (deleite) seja alcançado de fato. Para ele, há um processo de entrega e fervor que precisa ser encarado como situação limite para que se possa ir além: “morramos, pois, e entremos nas trevas. Imponhamos silêncio às nossas inquietações, concupiscências e imaginações”<sup>228</sup>. Esse êxtase como entrega e contemplação é fundante na teoria boaventuriana de mística, sugerindo que a verdadeira

---

<sup>225</sup> Se aplicássemos isso ao Ensino poderíamos relacionar ao que Nanni, 2000, p. 156 e seguintes sugere como uma *pedagogia dell'erranza*, no sentido de que precisamos retomar mais o sentido nômade de ser e pensar a educação e não ficarmos demasiados sedentários (presos a ideias ou modelos). A ideia de *homo migrans* postulada por Nanni, é semelhante ao que São Boaventura propõe como homo viator, como sentido da itinerância. Aqui o sentido pedagógico da mística é justamente promover o movimento de saída e pedagogia da viagem: pôr-se a caminho rumo à verdade.

<sup>226</sup> São Boaventura sugere novamente a postura presente na sugestão do grande místico Dionísio, pois conforme “Hoc ad Deum. Ad amicum autem cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: "Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes" (Itin., VII, n. 5). Ignorância aqui no sentido de reconhecimento que toda a essência e toda a ciência está somente em Deus, ou mesmo “a cegueira completa em que alma se encontra imersa”. Isso significa que mesmo com o intelecto falhando (faculdades) é possível através do amor perseguir o Ser, e mesmo sem vê-lo, podemos tocá-lo e dele fruir”. (Gilson, La Phil. S. B., p. 371), cf. citação e nota de Jerkovic, Itin., p. 203.

<sup>227</sup> São Boaventura, no Itin., VII, n. 6, fica clara a sugestão de que “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 et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem”.

<sup>228</sup> São Boaventura, Itin., VII, n. 6.



sabedoria pode levar a experiência humana ainda mais adiante: o amor<sup>229</sup>. Pois quando o intelecto não alcança, como no caso do conhecimento de Deus por causa de sua magnitude, o sentir, o amor, pode se aproximar e tocar o Ser de Deus, permitindo o deleite, o êxtase e a fruição. O sentir não entra como substituição ou negação da razão, mas como possibilidade de ir para além dela, para que a pessoa humana consiga acessar, por outra via, o ôntico fontal de todos os seres.

O sentido do *Itinerarium* (caminho) é que nosso modo de caminhar-no-mundo não tem relação com impor aos outros esses ou aquele modo de pensar ou de estar-no-mundo, mas de uma revisão sobre as razões e as direções que cotidianamente tomamos. Das decisões que tomamos ou não e as consequências que as mesmas têm ou terão. Para uma melhor compreensão, poderíamos também considerar ascese aqui como um elevar-se, no sentido de subida à dimensão espiritual e no sentido de descida ao mais profundo do que somos, como uma dialética permanente.

Assim, em seu itinerário, São Boaventura remonta esses e outros elementos, e que também precisam ser considerados, entre eles o fato de que tinha sido eleito Geral da Ordem Franciscana. A ascese, aqui, também pode adquirir a função de re-fletir sobre o teor e o sentido de seu papel diante da Ordem, bem como o significava também para a Ordem<sup>230</sup> seguir Francisco de Assis que, no fundo, só queria viver conforme o Evangelho.

São Boaventura se valeu da filosofia<sup>231</sup> como indicativo inicial, como observado no Itinerário, para empreender uma elevação ao ôntico fontal do Ser<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Cf. Iammarrone, 2005, remontando A. DE VILLALMONTE, “El argumento ex caritate en la Doctrina de S. Buenaventura” (RET 13 (1953) 531. São Boaventura tem uma predileção amorosa pelo argumento: o ser (Deus) é amor. Nos *Comentários às Sentenças* havia preferido o método de Ricardo de São Vítor; no *Brevilóquio* (1.2; V, 211) e nas *Questões disputadas sobre o Mistério da Trindade* (I, 2; V, 56) a difusão do amor apresenta-se como uma exigência da piedade perfeita; no *Itinerário da mente para Deus* teríamos a síntese dos dois tratados.

<sup>230</sup> Como sabemos, sua função de Geral da Ordem se deu em um período cultural conturbado em todos os sentidos. Dentro da própria Ordem Franciscana, havia correntes muito fortes de divergência conceitual sobre o seguimento de Francisco e do Evangelho. Na Universidade de Paris as fortes contendas entre os franciscanos e os seculares, fora as incontáveis divergências por causa dos textos e do pensamento aristotélico.

<sup>231</sup> Há um artigo esclarecedor publicado em 1937, na Revista *La Vie Spirituelle*, em março, Tome LI, n.2, de autoria de Landsbergen, P. L. intitulado “*La Philosophie d’une expérience mystique: l’Itinerarium*” sobre esse assunto. É um tanto precipitado pensarmos que o senso boaventuriano relegava a Filosofia à uma mera subordinação à Teologia, isso, por si só, não basta para compreendermos o seu pensamento e talvez supor que isso implicaria, todavia, um desprezo pelo filosofar. A Filosofia adquire com São Boaventura um caráter de mística.

Certamente que seu trabalho filosófico foi bem mais exíguo do que o de Santo Tomás de Aquino<sup>233</sup> que ‘cristianizou’<sup>234</sup> o Estagirita. Inclusive por lhe faltar tempo para tratar dessas questões em função das suas viagens e atividades no governo da Ordem<sup>235</sup>. A ideia de que São Boaventura e os pensadores que a ele se seguem, dentro da Ordem Franciscana, desprezavam o conhecimento filosófico ou mesmo a ciência é desconhecer de fato o contexto e os textos dos mesmos a respeito dos desafios daquele e desse tempo. São Boaventura é o precursor de um novo tempo, dentro da própria Ordem Franciscana, onde o conhecimento<sup>236</sup> é visto como valor fundamental.

---

<sup>232</sup> Isso num sentido metafísico. Portanto, não era uma implicância com a cultura ou a religião árabe em si, mas com o problema do imanentismo que, segundo ele, estava presente nas teses de Averróis.

<sup>233</sup> Embora para Gilson, ambos devem ser vistos como complementares. Na página 470, Gilson, 1948, lemos “La filosofía de Santo Tomás y la de San Buenaventura complétanse como las dos interpretaciones más universales del cristianismo, y porque se completan precisamente no pueden ni excluirse ni coincidir”. (Gilson, E. La Filosofía de San Buenaventura, 1948).

<sup>234</sup> É mister reconhecer o brilhante e incomparável trabalho conceitual de Tomás de Aquino que praticamente sistematizou a cultura grega e latina justamente por considerar que era preciso ‘salvar’ ambas para o bem da humanidade, no entanto, como já dito, a ideia de São Boaventura com relação à Filosofia era um pouco diferente da compreensão sugerida por Aquino, embora com inúmeros elementos comuns, justamente por ambos defenderem a perspectiva do pensamento cristão.

<sup>235</sup> O texto do Itinerário deve ser compreendido dentro dessa dinâmica, alguém que medita e reza para encontrar o melhor caminho para si (governar a Ordem, sendo fiel a sua origem) e o melhor caminho a ser seguido pela Ordem Franciscana (Governo da Ordem). Sabemos que haviam diversas dificuldades a esse respeito, entendimentos e desentendimentos sobre pobreza, estudo, propriedade, etc. O itinerário pode ser associado com a atitude de São Francisco de Assis que, diante dos desafios que se apresentavam, ficava um longo tempo em silêncio, meditando, rezando, etc para tomar a melhor decisão. Para Prini, 2001, p. 67, em Francisco há a cura do desejo, não como mero desprezo às coisas, mas redescoberta da alegria de ser. É o que Prini define como ascetismo da *Perfeita Alegria* (Idem). Francisco de Assis é para a Ordem Franciscana o *Espelho da Perfeição* no sentido do exposto em Merino, 1999, p. 86.

<sup>236</sup> Segundo Speer, in: Kobusch, 2005, em São Boaventura temos a plena certeza da possibilidade do conhecimento. O Boaventura sugere de diferente é justamente que esse conhecimento não tenha sentido e conotação de orgulho de seu próprio saber (no caso do filósofo, teólogo o cientista), cf. Hexaêm., IV, 1. Mas de chegar ao que ele denomina de Sabedoria.

### III capítulo

#### A PESSOA COMO RELAÇÃO NA COSMOVISÃO BOAVENTURIANA

A pessoa humana como relação implica, como já dito, um ser sendo, a condição de alguém que se faz permanentemente. A criatura humana, não consiste num simples ato de ser, como ente, não se encontra numa realidade pronta e acabada. Não é ser apenas, no sentido de um mero ente lógico; tampouco é ser no sentido grego abstrato, mas ente que por ser real se constitui na relação com os demais seres. A inovação está posta no sentido da individualidade, sobrepondo-se à espécie, mas também a ideia da singularidade como condição fundamental para a dignidade e a responsabilidade.

Na visão franciscana, não há a espécie como orientação do indivíduo, mas o singular, como condição primeira, é tão evidenciado que só é possível pensar a concretude existencial, a existencialidade enquanto tal, como relação permanente com tudo e com todos, mas sem determinismos de pulsões, de universais ou mesmo de natureza de qualquer espécie que possa definir o que é o humano.

Diferente do horizonte grego, a pessoa humana como relação não é simplesmente *homem*<sup>237</sup>. Não se define apenas como ser ou como qualquer ente. Isso porque é a autodeterminação, a capacidade e a vontade de conhecer que tornam a realidade humana dinâmica e aberta: infinita possibilidade. Não se pode conceber a identidade humana, dentro desse modo específico de pensar o humano, como uma conotação *gabrielesca*<sup>238</sup>. Essa identidade relacional do humano que se faz sendo, converge para um novo entendimento do transcendente, do outro, do mundo e de si tocado por um espírito meditativo, silencioso e fecundo. Para São Boaventura, inspirado

---

<sup>237</sup> Isso não significa dizer que os gregos colocavam o humano no mesmo plano dos demais seres. Basta analisar o que apresenta Lima Vaz (1991), v. 1, sobre o esforço da cultura arcaica grega de situar o homem num plano especial e específico (acima dos demais seres).

<sup>238</sup> Sentido da *Gabriela Cravo* e Canela de Jorge Amado. Alguém que nasceu assim, viveu assim e vai morrer assim; que não pode agregar nada na sua forma de ser e estar no mundo. Para São Boaventura, dentro da visão franciscana, cada encontro e cada ser ou ente que passa pela existencialidade humana é um convite, uma convocação para a relação que edifica e enriquece mutuamente. A vida é um encontro ininterrupto (Merino, 2000).

em Francisco de Assis<sup>239</sup>, o Universo, Deus e o humano formam, tecem e configuram uma permanente e rica fonte de relação, inspiração e afecção.

A partir disso, há uma nova visão e forma de relação com Deus e, por isso, uma nova forma de ser e relacionar-se com o outro, com o mundo e com o universo. A noção de *viator* permite a cada humano relacionar-se com os outros humanos como irmão e, da mesma forma, com os demais seres (natureza). Quando não se é e nem se sente superior ou mesmo inferior, é possível constituir uma fraternidade para além da própria condição humana. Quando se supera o egoísmo, a noção e o desejo de domínio, é possível a partir de uma profunda reconciliação consigo mesmo (Francisco de Assis), abraçar o leproso, o outro humano, acolher e reverenciar a natureza, ter compaixão com os menos favorecidos e encarar a existência e o cotidiano como graça e não como desgraça (Merino, 2000).

### 3.1 A Pessoa Humana e a sua Relação com o Transcendente

Boaventura apresenta-nos um olhar pautado na Teologia, numa perspectiva cristã, mas com uma visão peculiar de Deus<sup>240</sup> e que tem uma consequência inevitável, do ponto de vista filosófico<sup>241</sup>, para uma visão racional sobre o mundo e para a pessoa humana. O *panenteísmo* boaventuriano sugere o mundo como vestígio de Deus, o mundo como uma espécie de livro escrito e editado para que o homem, como microcosmos e *imago Dei*<sup>242</sup>, pudesse ter acesso ao ôntico fontal, ao princípio e fim, de si mesmo, do próprio universo e, de certa forma, valer-se das coisas existentes para saborear a presença-ausente de Deus também no mundo.

---

<sup>239</sup> Segundo Prini, 2001, p. 19, “a originalidade de Boaventura está em ter transferido para o plano do pensamento o que Francisco sentiu e viveu, simplex et idiota, depois da descoberta da *vita evangelii Jesu Christi*. O ideal franciscano da pobreza como opção essencial de fundo, como conversão libertadora na fraternidade dos humildes, é realizado no próprio exercício do filosofar, como terapia eficaz contra a má-fé que corrói por dentro, mistificando-a, a nossa aspiração à verdade”.

<sup>240</sup> Inclusive, como bem observa Merino (2006, p. 162) São Boaventura não se pergunta sobre a existência de Deus e nem se propõe a demonstrá-la através de raciocínios. Seu foco é como o homem tem acesso a Deus. Assim a existência ou mesmo a demonstração da existência de Deus, para ele, não era um problema filosófico, tendo em vista que Deus está necessariamente presente em cada ser criado e o assina com a sua própria imagem de presença ausente. Cada criatura, assim clama por, tende por seu próprio ser a Deus.

<sup>241</sup> Cf. Observa Blanco (1998) São Boaventura é considerado um dos maiores gênios da mística de todos os tempos. E que seu pensamento influenciou profundamente até mesmo os séculos seguintes e só começou a decair, sobretudo na Alemanha, com a reforma luterana.

<sup>242</sup> Cf. Garrido, 1971, a compreensão de São Boaventura sobre a pessoa humana lhe dá um estatuto ontológico especial fundado na noção de dignidade e singularidade.

Assim, aonde a razão não consegue chegar, o amor místico perscruta, avança e consegue tocar Deus pelo afeto, pelo amor, já que o próprio Deus é a fonte de todo o amor<sup>243</sup>. Ligando isso ao fato de que o foco do trabalho<sup>244</sup> intelectual de São Boaventura, estava também pautado e balizado por sua função de Geral da Ordem, certamente não foi seu objetivo central combater a razão ou a própria Filosofia, muito menos a visão aristotélica<sup>245</sup>, ou mesmo combater efetivamente a leitura averroísta de Aristóteles (os problemas de ordem conceitual como na Universidade de Paris, 1245-1250); mas voltar-se para outra realidade, para além do conhecimento do mundo, como o fim último da busca humana. Meditar<sup>246</sup> sobre o sentido da sua própria função à luz da experiência espiritual de Francisco de Assis tornou suas conjecturas intelectuais bastante peculiares.

Há um sentido diferente<sup>247</sup> no empreendimento filosófico de São Boaventura e não propriamente um desprezo ao trabalho filosófico<sup>248</sup>. O que ele se propõe a fazer é

---

<sup>243</sup> “O conceito Cristão de Deus é o Ágape, o amor de doação. Isto não contradiz de nenhum modo, segundo São Boaventura o conceito de Deus enquanto *Ipsum Esse* ou o Ser por essência. Mais ainda, coloca-o em plena evidência, sendo ágape o próprio Ser por essência, à medida que, em virtude de sua plenitude ou riqueza infinita, ele mesmo se comunica plenamente” (Segundo Iammarrone, 2005, p. 95).

<sup>244</sup> O fato é que ele cita, segundo Bourgerol (1974, p. 219; 221) 1015 vezes Aristóteles em seus textos, o que indica que tinha um bom conhecimento sobre o autor, mas o objetivo de sua teorização caminha noutra direção. Talvez o empreendimento de São Boaventura residia no fato de que “entre os Menores não se comentava Aristóteles. Pelo menos em Paris [...]. Entre os Menores só se fez Teologia. E São Boaventura não escapou à regra. Esse é o princípio fundamental em nome do qual é preciso julgar Boaventura”.

<sup>245</sup> Muito embora, segundo, Gilson, 1948, p. 17: “Es imposible repasar con atención esta suma filosófica del pensamiento boaventuriano sin comprobar que para el Doctor Seráfico el aristotelismo es doctrina condenada. Por otra parte, los textos que demuestran esta aserción son tan numerosos y explícitos, que relegam a segundo lugar, como cuestión ya innecesaria, la de la fecha de su llegada a la Universidad de París [...] el aristotelismo no es para El um progreso que ignora, sino um error que juzga”.

<sup>246</sup> Cf. Prini, 2001, p. 62, “a meditação, o empenhamento da mente que, ao subtrair-se aos cuidados do ter e do fazer, se volta com profundidade e perseverança para si mesmo no encontro com Deus. Até o presentialiter comomorar da atividade apostólica que Francisco pregava aos frades faz urgir esta solidão ‘em lugares desertos’, a fim de se restaurarem na contemplação. A palavra ‘meditar’ tem a sua matriz latina no verbo *mederi*, ‘medicar, curar, cuidar de’, e significa o acto de se projetar para além das ocupações e preocupações cotidianas, substituindo-as pelos cuidados de si próprio. Meditar, diz Heidegger, significa metermo-nos a caminho do regresso ‘a um lugar a partir do qual só haja espaço para o acontecer episódico do fazer e não fazer’” (Prini refere-se ao texto de Heidegger *Saggi e conferenze*, traduzido para o italiano, Mursia, Milão, 1974, p. 43).

<sup>247</sup> Se considerarmos o *Itinerário da Mente Para Deus* como sentido para essa afirmação, percebemos que o objetivo e o público destinatário é que provavelmente configuram uma perspectiva diferente da escrita e do pensar filosófico e sobre a Filosofia. Tal texto foi escrito dois anos após a sua eleição como Geral da Ordem Franciscana e seu sentido de Filosofia é como Sabedoria e, como observam Boehner e Gilson, 1985, p.422-423, a síntese entre Aristóteles e Platão rumo à ciência como Sabedoria proposta por Santo Agostinho é o que mais interessa a São Boaventura. Boaventura reconhece a importância de Aristóteles, mas o seu objetivo não é tanto a ciência, mas perseguir o modo de vida e o testemunho de São Francisco.

encontrar o que podemos denominar a sabedoria<sup>249</sup> no sentido cristão do termo. Pode ser precipitado entendermos a sabedoria<sup>250</sup>, nesse caso, como desconhecimento, obscurantismo ou mesmo no sentido de *agnósis*, etc. Ela tem um caráter de uma *anamnese* conceitual que dialeticamente pretende conduzir a razão à verdade, e essa de muitas formas não pode ser completamente possuída por nós. O sentido da mística em São Boaventura, não é de desprezo à razão, mas de complemento no caso da possibilidade de acesso a Deus. Há, como já descrito, muito mais o reconhecimento dos limites da razão do que o desprezo à mesma.

Remontando o *Itinerário*, o sentido do monólogo é que possibilita o diálogo. A solidão aponta para a solidariedade. Assim como a solidão das Pessoas na Trindade não aponta para um solipsismo, mas para a comunidade, podemos inferir que o sentido dessa assertiva está intimamente relacionada com o significado do abraço de Francisco de Assis ao leproso; temos aí um exemplo aplicado dessa visão amorosa. O abraço ao mais excluído dos excluídos reflete uma compreensão e expressão viva da Trindade<sup>251</sup>.

---

O entendimento de ciência aqui é algo que conduz para o amor ou mesmo no sentido evangélico de que sem a caridade todo o conhecimento é vão (Ibid. p. 424).

<sup>248</sup> Bougerol, 1974, p. 221. E também podemos justificar com aquilo que descreve Le Goff, 2007, p. 216, o fato de que já para São Francisco de Assis, a ciência tinha uma conotação de ostentação, de tesouro e isso não era compatível com o propósito do fundador de viver uma vida de total privação. O outro aspecto era o próprio preço do livro que era caríssimo e por isso considerado artigo de luxo. Isso conflitava com a não-propriedade e, por fim, o saber era considerado fonte de orgulho e de dominação, de poder intelectual sobre os outros e isso não afinava com a noção de humildade. Embora com São Boaventura, a ordem tenha aos poucos modificado essa mentalidade, devemos considerar que esses temas ainda fervilhavam nas mentes e nos corações dos membros da Ordem Franciscana.

<sup>249</sup> Segundo Merino, citando o Itinerário da Mente Para Deus: “Toda criatura é por sua natureza uma imagem ou semelhança da eterna sabedoria”. Itin., c. 2, n. 12 (V, 45; BACI, 589); “E por isso, toda criatura que procede de Deus é seu vestígio; toda criatura que conhece a Deus é a sua imagem; é sua semelhança toda e somente a criatura na qual Deus habita” SChr., q. 4 Concl. (V, 24<sup>a</sup>; PITM. 165-167) (Merino, 2006, p.163). Traduzir Sabedoria aqui como desconhecimento é equivocado. Ela tem sentido de um saber que provoca no humano uma forma diferente de agir, um novo modo de ser e estar-no-mundo.

<sup>250</sup> Schoepflin, 2004, p. 73-77, sugere que para São Boaventura o amor é a verdadeira sabedoria. Portanto, algo que difere radicalmente do modelo filosófico grego. Do amor ao saber, do cuidado de si, do domínio dos prazeres, etc conforme notamos no que Michel Foucault sugere na terceira parte do volume 2, da *História da Sexualidade* quando apresenta a noção de *enkrateia*. Embora em São Boaventura também haja uma defesa da autodeterminação ela até certo ponto está marcada por uma heteronomia e não apenas pelo autodomínio. Isso porque no pensamento cristão o outro se apresenta como apelo ético, com isso o sentido da *pólis* grega (política), assim como observou Levinas em *Ética e Infinito e Totalidade e Infinito*, em São Boaventura o Evangelho interpela Atenas para substituir o amor ao saber e ao poder, pelo amor ao próximo, ao outro, por causa do fundamento teológico.

<sup>251</sup> Cf. Iammarrone, 2005, p. 95, citando L. STEFANINI. *Il problema religioso e didattico de la religione* (Turim, 1925) p. 181: “Enquanto o egoísmo, mesmo reconhecendo o outro por si mesmo, absorve avidamente e destrói tudo em si, o amor difunde-se sem cessar fora de si, sem perder-se a si mesmo, mas realizando-se plenamente na oferta de si mesmo todo inteiro. É o paradoxo do amor: ser ele mesmo e, contemporaneamente, ser outro a partir de si, possuir tudo aquilo que se doou, realizar a plenitude da vida

Abraçar<sup>252</sup> o leproso, embora com toda a sua conotação hagiográfica, representa a superação da barreira que limitava o acesso e o sentimento diante da condição humana mais desprezada daquele tempo. Só se justifica o abraço entre aquele que abraça e o abraçado, dentro deste contexto cultural, se ambos estiverem sintonizados numa outra frequência diversa do solipsismo ou do mero egoísmo.

É claro que esse fato não pode ser pensado fora de um contexto longo de silêncio e meditação e, quem sabe, até de ambos. Francisco de Assis, inspirador de Boaventura, após meditar longamente, descobre para além da lepra, o humano e um ser que sofre e, para além do sofrimento humano, o sofrimento do próprio Cristo.

Mesmo quando se trata de um processo de caridade, de uma questão humanitária e não ética, de um *páthos* e não de um *lógos*, ou de um movimento intercambiado de ambos, o amor humano aos que sofrem, ora da própria desumanidade, produzida por várias razões contra si mesmo, e, ora da desumanização provocada pela inumanidade dos outros humanos, só consegue ser quebrado quando se supera a aporia do desamor constituindo meditativa e criativamente novos caminhos.

E esse caminho nasce de uma *áskésis* (sentido socrático e clássico na Filosofia)<sup>253</sup>, um profundo e demorado meditar sobre o que somos, com todas as implicações e consequências, como da perspectiva délfica e socrática do caminho mais curto de conhecer até mesmo os deuses e o todo. Na ascese cristã têm-se uma pequena variação desse entendimento, mas a base é a mesma. É mister a compreensão, no caso da última, que um profundo deleite e amparo no amor divino não significa desprezo ao corpo, etc; a mística cristã tem, pelo menos no caso de São Boaventura, o sentido de

---

na entrega. Projetai ao infinito este luminoso mistério do coração humano e tereis o mistério da Trindade. Identidade do ser consigo mesmo e contínua geração do outro que permanece em si e naquele que gera, consubstancial e pessoal ao mesmo tempo.

<sup>252</sup> Na observação de Iammarrone, 2005, p. 95, “Boaventura considera a natureza de Deus como realidade relacional dentro de si mesma. A vida de relação é vida que implica uma pluralidade de sujeitos que se inter-compenetram entre si na posseção de uma idêntica riqueza de ser. O dinamismo imanente da vida divina é dado pelo amor que é fundamento”. Do ponto de vista puramente especulativo, racional, é difícil que se chegue à conclusão de que o outro que sofre todo o tipo de desumanização é um irmão, mas se considerado o que move a ação de quem medita e fundamenta a sua reflexão e sua ação em um fundamento como a Trindade, a solidariedade é como atitude, não como ato, é um resultado inevitável.

<sup>253</sup> Exercício interior de autodomínio, autoconhecimento, luta contra nossos próprios vícios, etc. Poderíamos remontar o sentido do capítulo X da República de Platão, que sugere que é justamente no exercício interior (*askésis*) ou mesmo luta interior (*agón*) que reside o problema da ética e da justiça. É preciso resolver o problema em nosso interior e que automaticamente isso vai incidir numa possibilidade de justiça, por exemplo, na pólis. A construção de uma sociedade boa, bela e justa começa no interior do homem.

*sapientia*. No caso do sofrimento físico, aceitá-lo e ressignificá-lo, mas nunca provocá-lo. Um exemplo, nesse sentido, é Francisco de Assis. Ele torna-se pobre e solidário com tudo e com todos pela confiança que depositou ao saborear a *sapientia* divina e não por desprezar as coisas materiais ou a própria existência.

Ao retomarmos o sentido do pensamento de São Boaventura, dentro dessa temática, notamos que, ao posicionar-se de forma cautelosa diante do pensamento de Aristóteles demonstra sua postura cuidadosa, mas nem por isso indiferente. Reclama que o Estagirita ao tentar corrigir Platão, acabou perdendo o foco da possibilidade do conhecimento<sup>254</sup> da razão última das coisas, da causa primeira da existência das coisas, não está São Boaventura desprezando a redescoberta do autor. O foco do Doutor Seráfico é recuperar: (i) que o sentido da Filosofia é justamente conhecer a causa primeira das coisas, entendido no sentido mais profundo do que representava a Metafísica<sup>255</sup>; (ii) a ascese cristã que é o que interessa ao autor e esta tem relação com um elevar-se, com ascensão no sentido espiritual para contemplar (deleite) a fonte da Verdade (Deus). Dito de forma mais simples, o ‘desinteresse’ por Aristóteles não era propriamente contra Aristóteles<sup>256</sup>, mas contra as leituras que eram feitas de forma demasiadamente entusiasmadas a respeito do Estagirita que o transformavam em a única resposta para tudo.

O zelo maior, como dito anteriormente, do autor, não é por se afastar do mapa conceitual aristotélico em si e por si, mas não por outra razão senão aquela que pretende centrar-se num propósito ascético e, segundo Valderrama (1974, p. 175), para São Boaventura, uma verdadeira especulação filosófica, pensada na perspectiva da sabedoria conduz inevitavelmente a Deus. Para ele, a busca pela sabedoria, assim não

---

<sup>254</sup> Segundo Merino, o ser com imagem de Deus é a pessoa humana. Assim, o “conhecimento (de Deus) nasce com a inteligência racional, porquanto traz em si razão de imagem, por cuja virtude tem inserido em si mesma um natural apetite, conhecimento e memória daquele a cuja imagem foi feita”.

<sup>255</sup> Cf. observa De Boni (2008) em nota: GILSON, E. *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p.142. Na edição Delorme, o final do n. 17 da *Collatio 1* do *Haxaëmeron*, 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 VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, Roma, 1971, p. 54. Como bem observa Merino, a realidade metafísica que permite como vias ou caminhos o itinerário homem para Deus tem como pressupostos dois fatos irrefutáveis, para São Boaventura, a saber: a criação e o ser das criaturas (Merino, 2006, p.162).

<sup>256</sup> Cf. Observam Boehner e Gilson, 1985, p. 423, a escolha filosófica de São Boaventura é agostiniana. E também pelas razões apresentadas por Giraldo E. (1963, p.38-39). “La consolación entre el reino de la transcendência y el de la imanencia sólo se realizó en el pensamiento cristiano: Uterque aute sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum datus est Augustino” (São Boaventura in: *Christus, unus omnium magister*, num.18).



tinha apenas uma finalidade meramente intelectualista ou racional, mas tendia para aquilo que é mais fundamental: o ôntico fontal de todos os seres.

Ao observarmos a tese do exemplarismo, que sugere que tudo o que existe, existe primeiro na mente divina, notamos que ele adere à tese criacionista, mas não só isso; essa compreensão tem algumas particularidades, pois para ele, Deus como verdadeiro Ser<sup>257</sup>, é o ôntico fontal e exemplar de todos os seres. Não há aqui, apenas um mero distanciamento do horizonte grego do mundo como algo natural e eterno, mas uma aplicação do princípio das ideias à noção de criação. Para São Boaventura, entre o ser e o nada somente cabe o termo médio, *a imagem do ser*, Deus contém em si, por ser a causa exemplar, a multiplicidade de todas as realidades, mas tudo o que passa a existir, é criado no tempo, faz história, mas não pode, por natureza, atingir a condição maior do que ser imagem, semelhança, vestígio ou pegada do verdadeiro ser<sup>258</sup>. Notemos aí que, com esse detalhe, se afasta da principal tese da época, a tomista, que entende a criação no sentido *ab aeterno*<sup>259</sup>. Esse é um elemento de inovação da teoria boaventuriana.

É talvez nesse sentido que podemos considerar o que Boehner e Gilson<sup>260</sup> sustentam sobre agradecer a São Boaventura a síntese filosófica empreendida por Santo Agostinho, sem desconsiderar Platão e Aristóteles. Tal opção por Santo Agostinho se justifica em função do criacionismo<sup>261</sup>. Para o Doutor Seráfico, a visão aristotélica do

---

<sup>257</sup> “O verdadeiro Ser, assim, é a causa exemplar eminente infinita, cujas virtualidades inesgotáveis de imitação os entes do universo realizam de mil maneiras. [...] a metafísica deve tratar antes de tudo da causa exemplar na qual encontram explicação adequada todos os seres, imagens ou exemplados” (Merino, 2006, p. 163).

<sup>258</sup> Merino, 2006, p. 163.

<sup>259</sup> Cf. “Utrum Mundus productus sit ab aeterno, na ex tempore”. p. 2-29. In: *Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien: Über die Ewigkeit der Welt*. Mit einer einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl. Frankfurt, Alemanha: Vittorio Klostermann am Main, 2000.

<sup>260</sup> 1985, p. 423.

<sup>261</sup> Há uma considerável dificuldade de situar o problema da criação, diante do pensamento aristotélico se avaliarmos o que se observa em I Sent.; q. 3, n. 1 : Time is defined by Aristotle, *Physics*, Bk. IV, text 108 (ch. 11) thus: « the number of a movement according to a before and an after and a continuum ». concerning those which follow, let these be noted from Aristotle, who in *Physics*, Bk. IV. text 114 (ch. 12) says: « Time is the measure of movement and of moving itself; but one measures [metitur] that this (has) moved by determining a certain movement, which will measure [mensurabitur] the whole ». Text 133 (ch. 14): But since there is a conveyance [latio], and the (first) species of this is circular . . . if, therefore, there is a first (movement) according to the measure of all related (things), there will be most of all a regular circum-conveyance [circumlatio] according to measure, because the number of this (movement) is most known . . . On which account it also seems that time is the movement of a sphere . . .

mundo tende à imanência, fechando-se com isso ao mundo superior e incidindo em três erros graves. (i) O primeiro é o fato de Aristóteles admitir a eternidade do mundo<sup>262</sup>, o que fatalmente extingue a possibilidade da encarnação de Cristo, algo que é fundamental na compreensão boaventuriana de mundo<sup>263</sup>; (ii) A afirmação aristotélica sobre a unidade do intelecto humano coloca problemas intransponíveis para a imortalidade pessoal, tema esse, indispensável para o pensamento cristão. (iii) Por fim, ao aceitar o determinismo, o Estagirita não deixou lugar para a liberdade humana e para a providência divina, até porque na Filosofia aristotélica o propósito não era esse mesmo. E como na visão medieval, Deus não era concorrente do homem, a criação ou existência de Deus era a afirmação plena da liberdade do homem e não o contrário.

Ao avaliarmos o pensamento de São Boaventura, e, principalmente o *Itinerário*, notamos sua visão unitária da história, assim como Hegel, Santo Agostinho, Chardin, Scotus, entre outros. No entanto, a sua compreensão da História é cristocêntrica, pode estar de algum modo, relacionada ao pensamento joaquinista<sup>264</sup>, mas não no sentido cíclico, e sim perimetral. Isso porque na concepção joaquinista da História, a encarnação de Jesus Cristo não era o centro<sup>265</sup>. Sendo o foco da visão de São

---

For indeed it seems that time itself is a certain circle ». *Ibid.*, text 121 (ch. 13): Moreover the very *now* is a continuation of time . . . for it continues past and future time and is entirely the terminus of time; for it is indeed the beginning of the latter (i. e. of the future), but of the former (i. e. of the past) the end. — Somewhat below this codex cc, together with edition 1, has *as (it is) also an end* [quod et finis] for *as (it is) an end* [quod finis], and then codex aa has *that it is the terminus* [quod est terminus] for *that (it is) the terminus* [quod terminus].

<sup>262</sup> Cf. II Sent., I, 1, 1, 2, concl. t. II p. 23, *Ibid.* ad -1-3. Citado por Gilson, 1948, p.18.

<sup>263</sup> A respeito disso, na introdução do Tomo Primeiro, edição da BAC, Obras de São Boaventura, p. 114 e seguintes, há uma descrição dos aspectos implicados naquilo que os autores descrevem como ‘cegueira’ de Aristóteles ao sugerir a eternidade do mundo. De Boni, 2010, p. 78, apoiado no pensamento de Gilson, sugere que São Boaventura considerou que Aristóteles foi entendido e superado por ele. Mais adiante, De Boni, p. 86-87 (2010) sugere que São Boaventura não responsabilizava Aristóteles pelos erros imanistas, tendo em vista que ele era mesmo um filósofo natural, mas, sobretudo os pensadores posteriores e mesmo do tempo do século XIII por ‘pararem’ no reconhecimento das coisas naturais, sendo que estas são apenas um degrau para um saber maior, como degraus para se chegar à contemplação perfeita.

<sup>264</sup> Cf. ROSSATO, N. D. *Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Percebemos em São Boaventura não apenas discordância, mas certa hostilidade ao pensamento de Joaquim de Fiori, constata-se isso em I Sent., 5, dub. 4; t. I, p. 121, segundo observação de Gilson, 1948, p. 28. Sobre esse assunto, a noção de tempo em São Boaventura convém conferir o que Chavero Blanco, 1998, p. 260, ss.; ele defende o posicionamento de que o Doutor Seráfico tem uma visão cristocêntrica da história. Inclusive no escopo do seu artigo, Chavero Blanco sugere que até mesmo a pessoa humana, por causa disso, deve ser pensada não apenas pelo viés de uma antropologia, mas também de uma escatologia.

<sup>265</sup> Capanaga, 1974, p. 102 e seguintes, sugere que a própria constituição do *Itinerário* enquanto estrutura formal e conceitual são, nos mínimos detalhes, uma crítica de Boaventura a visão de Joaquim de Fiore. Dito isso, por que até para a própria Ordem Franciscana, essa uma questão bastante problemática.

Boaventura a tese da criação e da encarnação, por isso podemos considerar seu pensamento como uma Filosofia eminentemente cristã (Veuthey, 1971).

O trabalho filosófico de São Boaventura é provar Deus como primeiro princípio e plenitude fontal de todos os seres e tirar as consequências dessa compreensão<sup>266</sup>. Deus é presença-ausente no mundo. E fazer metafísica tem a ver com ir à causa suprema dos seres; a forma melhor de conhecermos os seres, segundo ele, é através do *Lógos*<sup>267</sup> e do *Verbo*<sup>268</sup>.

A mística investiga Deus, que é amor, com a sua principal ferramenta que é o amor. A investigação filosófica sobre Deus é o primeiro movimento, porque inclusive a própria realidade do mundo é um espaço privilegiado da sua manifestação e apresentação. Mas, segundo São Boaventura, é possível avançar mais, porque o espírito

---

<sup>266</sup> São Boaventura, cf. I Sent., p. 1, q. 2 “Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. — Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile, et hoc duplici exemplo. Egressus enim rerum mundanarum a Deo est per modum vestigii. Unde si pes esset aeternus, et pulvis, in quo formatur vestigium, esset aeternus; nihil prohiberet intelligere, vestigium pedi esse coaeternum, et tamen a pede esset vestigium. Per hunc modum, si materia sive principium potentiale esse coaeternum auctori, quid prohibet ipsum vestigium esse aeternum? immo videtur congruum. - Rursus aliud exemplum rationabile. Creatura enim procedit a Deo ut *umbra*, Filius procedit ut *splendor*; sed quam cito est lux, statim est *splendor*, et statim est *umbra*, si sit corpus opacum ei obiectum. Si ergo materia coaeterna est auctori tanquam opacum; sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, coaeternum: ita rationabile videtur, creaturas sive mundum, qui est umbra summae lucis, esse aeternum. Et magis rationabile est quam suum oppositum, scilicet quod materia fuerit aeternaliter imperfecta, sine forma vel divina influentia, sicut posuerunt quidam philosophorum; et adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles, secundum quod Sancti imponunt, et commentatores exponunt, et verba eis praetendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit.

<sup>267</sup> 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 coisas materiais, diz ele com os demais, penetram em nossa mente pela porta dos cinco sentidos. (De Boni, 2008, p. 446), referindo-se ao texto de São Boaventura, *Itin.* 2, n. 2, p. 305; V, 300. E mais, continua De Boni e ainda, para o teólogo, o mundo é criação, e a explicação do mundo deve ser procurada no *Lógos* “por quem todas as coisas foram feitas” (Jo 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. Por isso, há graus de verdade e de certeza nas coisas [...]. (Ibid.)

<sup>268</sup> Cf. a vigésima nota de De Boni, 2008, onde ele cita e esclarece “*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).

humano pode elevar-se, no sentido de *ascensus*<sup>269</sup>, como condição de possibilidade de acesso ao que Deus é.

Para ele, a forma mais adequada de conhecer tudo, a realidade como um todo, é acessar diretamente a mente divina que é o ôntico fontal de todos os seres, como já foi dito anteriormente. Eis aqui, talvez, o grande empreendimento do Itinerário no ponto de vista epistêmico. Como ele entendia que a fonte de todas as verdades e origem de todos os seres é a mente divina, parece ser bastante pertinente o fato de que o acesso a essa realidade permitiria um melhor conhecimento daquilo é a própria realidade humana e o reconhecimento das coisas como elas são.

No entanto, Bougerol<sup>270</sup> alerta que para entendermos o que São Boaventura propõe sobre o conhecimento e sobre a faculdade de conhecer. Para compreendermos de fato sua construção conceitual, segundo Bougerol (Idem), precisamos conjugar quatro elementos: (i) um objeto disposto àquele que irá conhecê-lo; (ii) certa união do ‘conhecente’ com o conhecido; (iii) um julgamento e (iv) a informação do conhecido à inteligência (*apex mentis*). E no caso do conhecimento humano frente à mente divina, temos um problema intransponível: Deus é infinito e a pessoa humana finita, assim não há como acontecer a compreensão, no sentido lato do termo dessa realidade “Deus” pelo intelecto humano.

A provável saída para o problema, é que, para São Boaventura, a pessoa humana deve apostar “na disposição original de nossa natureza, Deus criou o homem apto ao repouso da contemplação”<sup>271</sup>, isso teria uma conotação de reconhecer que o esforço racional, mesmo através da elevação, precisa ainda da graça divina. Por outro lado, existe no humano a pré-disposição e capacidade desse movimento de acesso a Deus. Ou seja, embora a necessidade da graça divina, o humano é apto, habilitado à contemplação. O percurso “até chegarmos à montanha excelsa, onde se vê o sumo Deus

---

<sup>269</sup> Aqui não é caso de explorar o sentido da ascensão e do descenso com relação ao sacramento da ordem, etc; mas acentuar o entendimento do autor para a elevação de nosso espírito em e para Deus. É mais ou menos num sentido do face-à-face com Deus, um olhar novo em Deus que nos permite um olhar novo para as outras realidades. Essa ascensão comporta degraus como: a consideração das coisas sensíveis, consideração das realidades invisíveis e a alma e todas as outras substâncias espirituais. (Cf. São Boaventura, Itin., c. 4, n. 4 v. 307 e III Sent., d. 17, a. 2, q. 1, ad 3, III, 372 ).

<sup>270</sup> 1969, p. 34-35.

<sup>271</sup> São Boaventura, Itin., I, q. 7.

no esplendor da sua glória<sup>272</sup> é um longo caminho, mas, de certa forma, possível. Essa elevação não implica, necessariamente, nem mesmo desprezo ao mundo, pois “também da grandeza e da beleza das criaturas se pode conhecer o Criador”<sup>273</sup>.

O conhecimento humano representa os seis dias da criação, sendo que o sétimo é o da plenitude e da paz. Para São Boaventura, a graça é a chave mediadora para o acesso as *rationes seminales*, e ao chegar à mente divina: ôntico fontal da verdade sobre os seres. A noção de graça como distinção da *autarquéia* grega. Embora, no caso do conhecimento de Deus, a razão seja fundamental para as primeiras etapas do acesso ao conhecimento de Deus, a chave da porta do último estágio da elevação não reside no mero esforço intelectual. Conhecer o essencial, portanto, Deus, é, na visão boaventuriana, experimentar e saborear o amor divino que é permitido através do deleite, da fruição.

Assim, sabedoria no entendimento boaventuriano é deleite. A contemplação dessa dimensão saborosa de acessar e sentir o amor divino. Aqui podemos ligar a teoria de São Boaventura a Francisco de Assis; o princípio e o termo da meditação é o sentido que leva o pobre de Assis a mudar de vida, por isso, tudo começa e termina conforme se inicia o *Itinerário*: “*incipit speculatio pauperis in deserto*”<sup>274</sup>.

Essa, provavelmente é a chave de leitura para compreendermos inclusive a pobreza<sup>275</sup> de São Francisco de Assis, alguém tocado pelo sabor do saber do amor

---

<sup>272</sup> São Boaventura, Itin., I, 8.

<sup>273</sup> São Boaventura, Itin., I, 9.

<sup>274</sup> Segundo Pulido, 2007, p. 164, “es la investigación del hombre que acepta la virtud de la pobreza y rechaza la soberbia, es decir, de quien es capaz de purgarse para alcanzar grado a grado la similitud, de modo que el opúsculo boaventuriano incluye en si las tres vías clásicas de interioridad y mística, pues parte de la pobreza y la invocación de la paz (proprio de la via perfectiva) para terminar em la vía contemplativa”. No entendimento de Pulido, isso remonta o sentido socrático do desejo de virtude, ou da perfeição como condição fundamental para a verdadeira sabedoria. A filosofia aqui pode ser entendida não como um ato ou uma mera atividade intelectual, mas uma atitude.

<sup>275</sup> Segundo Pulido (2007), a pobreza na Ordem Franciscana tem uma conotação existencial por causa do fundador, como uma profunda reflexão mística e teológica, como imitação de Cristo (p. 161), assim a virtude da pobreza (p.162) teria essa conotação fundante da espiritualidade franciscana. Pulido insiste que essa categoria da pobreza em São Boaventura afeta também a forma de fazer filosofia. Poderíamos dividir essa compreensão da categoria da pobreza em dois níveis (p. 163): aquele relativo ao homem que se abre à filosofia (à atitude filosófica) e o outro tem a ver com a implicação, com o resultado dessa atitude primeira, há um movimento de entendimento e explicação da realidade e uma nova configuração da antropologia e da metafísica (humildade). Segundo Pulido, o fato da racionalidade humana recorrer a Deus no Itinerário tem uma conotação de purificação (p. 164), aqui no sentido da paz interior, pois só se purifica quem tem intenção de receber a Graça como reconhecimento da ‘hierarquia’, da bondade e da grandeza divina.

divino. Alguém que fez essa experiência e que não é apenas cognitiva intelectual<sup>276</sup> (*lógos*), mas é, principalmente, sentir (*páthos*). Uma experiência que não nega a razão ou a racionalidade, que precisa dela, mas transcende-a não apenas como pretensão especulativa, a partir da noção de sentir. É essa experiência que permite, segundo São Boaventura, ver o universo criado tocado pela beleza e o encantamento da ciência, da poesia, enfim, do maravilhamento que é a descoberta do humano que somos, de onde viemos e para onde vamos: o amor.

O método<sup>277</sup> utilizado por São Boaventura no *Itinerário*, por exemplo, e suas estratégias argumentativas indicam que é preciso chegar até Deus como forma de acesso a todo o conhecimento em ato. Acessar Deus, para o Doutor Seráfico, tem um sentido de repouso, mas para além do entendimento. O que ele apresenta como superação (*transitus*<sup>278</sup>) tem também e principalmente o sentido da passagem como foi o caso do Mar Vermelho, da fome para o maná do Deserto, do Cristo pregador-túmulo-ressurreição ou mesmo de Francisco no Alverne – da atividade pura à pura contemplação.

Deus, para São Boaventura não é uma realidade adversa ao humano como no antropomorfismo e na soteriologia grega. Deus é possibilidade real de relação afetiva e efetiva, inclusive se apresenta em graus maiores e menores nas coisas criadas, não é totalmente imanente e nem totalmente transcendente. Mas um transcendente-imanente<sup>279</sup>.

A relação com Deus começa com o reconhecimento e o conhecimento através dos seus vestígios em tudo o que existe, das mais tênues e frágeis criaturas até as

---

<sup>276</sup> É preciso ter o cuidado para compreender que o problema do conhecimento na perspectiva e, de modo especial em São Boaventura, não é algo negativo. Se observarmos em São Boaventura, conforme Gilson, 1948, p. 61, foi ele próprio que resolveu o embate sobre a possibilidade ou não de se estudar e inclusive incentivou o desenvolvimento dos mesmos. O ensino e a produção filosófica (que era visto na Ordem e na própria Igreja com certa desconfiança) recebem atenção especial em São Boaventura. Desde que tornassem os frades mais pacíficos (sem soberba) entre si e sem a pretensão de diminuir uns aos outros (espírito agressivo).

<sup>277</sup> Para esclarecimento de alguns elementos específicos do *Itinerário da Mente Para Deus*, método e também alguns conceitos e noções fundamentais para a compreensão do texto em questão são oportunos os textos de De Boni (2008), Bavaresco (2000) e Giraldo E. (1963).

<sup>278</sup> *Transitus*, entendido conforme o exposto nos textos de André Ménard em “*Spiritualité du Transitus*” (1974) e Werner Hülbusch em “*Die Theologie des Transitus Bei Bonaventura*” (1974).

<sup>279</sup> MANNES, J. *O transcendente Imanente: a filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

mais sofisticadas<sup>280</sup>. No entanto, é preciso distinguir entre os diversos graus na escala ontológica o que ele entende por ideias exemplares ou razões eternas<sup>281</sup> para não confundirmos o modo como Deus se apresenta ou dá-se a conhecer, com a sua identidade ou essência.

Se Deus é transcendente-imanente, o *kósmos* é como seta que aponta para um amor maior e tudo readquire um novo valor e sentido. As coisas criadas, a realidade, enfim, o próprio mundo apresenta-se, ora como escada<sup>282</sup>, ora como livro, ora como sinal e vestígio que revela o próprio Criador. Nesse sentido, o mundo e suas atribuições, bem como a pessoa humana, são ressignificados para uma nova dignidade ontológica (Garrido, 1970) e entram em outra e sublime dinâmica de sentido e significado.

O universo, os seres criados, a pessoa humana são vestígios, sinais e imagem do criador, valorizando, com isso, num duplo movimento a realidade, e, por outro lado, salvando a ideia de transcendência, pois tudo o que existe, só por existir, carrega uma alteridade para além, muito além da nossa capacidade de apreensão e compreensão, segundo o autor. Daí o deleite. Daí a contemplação e a compaixão amorosa com tudo e com todos. Não é um princípio ligado ao futuro, interesse ou temor que nos impele ao cuidado e à responsabilidade, mas uma noção semelhante à proposta por Francisco de

---

<sup>280</sup> Estar na porta do pleno conhecimento e não ter a chave para acessar tal porta, parece um discurso reacionário e absurdo. Mas pode ser um apelo para um novo modo-de-ser e de relacionar-se. Segundo São Boaventura, a re-educação do olhar a partir de um olhar interior não suprime a razão e sua aplicação. Apenas lhe dá outra conotação. O maravilhamento com o mistério, e o diálogo permanente com suas possibilidades e limites, não é uma negação da razão ou pretensão desta como mecanismo ‘capaz’ de apreender, de compreender o transcendente. É, na verdade, uma forma de reconhecer a transcendência naquilo que é imanente. Conforme nos diz o autor no *Itinerário*, 1983, p. 171, o olhar atento de nossa inteligência para tudo é capaz de observar e entender o que há por detrás de cada realidade aparentemente óbvia e insignificante.

<sup>281</sup> *Sombras*, quando a representação é distante e confusa; *Pegadas ou Vestígios*, quando a representação é distante embora um pouco mais distinta, procedente de uma causalidade divina; *Imagens*, quando a representação é próxima e distinta, como acontece na alma do homem; *Semelhança*, representação que corresponde propriamente à graça divina, pela qual o homem, animal racional, participa da mesma vida de Deus e de sua beatitude. Desta maneira, tudo o que não é Deus, se não se quer ser panteísta nem ontologista, necessariamente tem que ser “imagem dele” (Merino, 2006, p. 163).

<sup>282</sup> Cf. São Boaventura o esquema do *Itinerário* está disposto nessa ordem: I. Elevação a Deus por meio do universo; II. A Contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível; III. A Contemplação de Deus por meio de sua Imagem impressa nas potências da alma IV. A Contemplação de Deus na sua imagem: a alma renovada pelos dons da graça; V. A Contemplação da Unidade divina no seu nome principal: o ser; VI. A Contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o bem; VII. O êxtase mental e místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus (São Boaventura, 1983, tradução de Jerkovic).

Assis em relação à água: “louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, por que ela é casta, humilde e boa”.

Na perspectiva da Cosmovisão Franciscana, a pessoa humana não vê a solidão como impedimento para a relação com os outros, nem como o fim último do que se é. E nem a própria finitude humana é motivo para angústia. Se remontarmos São Francisco de Assis, a morte é irmã, e a solidão, possibilidade de encontro profundo consigo mesmo, que possibilita, a partir disso, um novo tipo de relação com tudo e com todos. Assim, a existência humana como solidão e como ser-no-mundo, incomunicável e singular, a partir da reflexão sobre a sua origem, sentido e fim, redescobre no cotidiano um sentido novo de ser.

Diferentemente de Sartre<sup>283</sup> que entendeu que a liberdade humana é eliminada com a existência de Deus, e que, mesmo assim, em seu existencialismo postulatório não estava pressupondo uma vida irresponsável<sup>284</sup> e sem sentido, do ponto de vista moral. Sartre entende que a existência Deus limitaria a liberdade humana, mas não exime o humano da sua responsabilidade, caso Deus não exista. Já São Boaventura, na perspectiva da Cosmovisão Franciscana, subentende que a liberdade está garantida porque Deus não é um concorrente direto com o humano.

O mal, embora seja estranho afirmar isso, não é uma prova da ineficácia ou indiferença de Deus com o humano como, Sartre sugeriu, pois, no existencialismo de Sartre, há a reclamação de que o homem foi jogado ao mundo e que Deus permitiu a existência do sofrimento. São Boaventura entende que a prova maior da liberdade humana, como na perspectiva defendida por Agostinho, é a possibilidade de escolher o mal ou pelo menos se afastar de Deus. O mal é decorrente de más escolhas do humano

---

<sup>283</sup> *O Existencialismo é um Humanismo.*

<sup>284</sup> Da mesma forma, como teor quase que central de *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre responde às críticas dos cristãos de que o existencialismo despreza a esperança e enfatiza o aspecto negativista da existência e de que a inexistência de Deus abalaria os valores sociais. Um modo de ser e viver existencialista ateu não visa a criar um relativismo moral nem uma crise cultural. Tanto é que Sartre rebate essas críticas simplificando que mesmo Deus não existindo, os valores que são pensados como derivados ou vinculados à religião e que são importantes para a vida individual e social, valem da mesma forma. E ainda sugere que o valor fundamental é o homem e a sua liberdade, assim, as paixões não devem guiar o homem, não por questões religiosas de valores vinculados a um céu inteligível (agora e depois), mas porque as paixões fatalmente impediriam o homem de concretizar aquilo que melhor o define: a liberdade.



como prova de sua liberdade e do mau uso dela, não porque Deus é concorrente do humano ou responsável deterministicamente pelos seus erros e acertos.

O reconhecimento de si como solidão que tende à solidariedade, no sentido franciscano, é um pressuposto que difere de mapas como o do existencialismo de Sartre, embora devamos reconhecer a importância do pensamento de Sartre<sup>285</sup>. Na verdade, tanto a Fenomenologia, como o Existencialismo e também o Personalismo reconheceram “a dimensão do ser humano como ser de relação”, mas, “mais a partir de uma materialidade a que não se pode fugir do que duma espiritualidade que sinta necessidade<sup>286</sup> do outro como complemento fraterno”<sup>287</sup>. O outro para Boaventura não é obstáculo ou empecilho, é irmão. Isso não significa dizer com isso que na visão franciscana de pessoa humana não se preza a singularidade. Pelo contrário, pois justamente “a pessoa humana é um ser que não só diz eu, mas também diz tu, e não pode deixar de viver a dimensão comunitária”<sup>288</sup>. Com isso, ao mesmo tempo em que uma “pessoa é para si, tem de ser também para os outros, com os quais está relacionada e intimamente vinculada”<sup>289</sup>.

Para São Boaventura, por exemplo, “a independência pessoal é o máximo que a pessoa pode alcançar para si”<sup>290</sup>. É na “liberdade consciente e responsável”<sup>291</sup> que

---

<sup>285</sup> Cf. Merino, 2000, p. 85: “Sartre levou ao extremo as relações antagônicas entre os seres humanos. E não se ficou por esse pessimismo exagerado acerca da condição humana. Depois da segunda guerra mundial, generalizou-se um vasto movimento cultural caracterizado por acentuar a ideia de que a pessoa humana é incomunicável, resultando tal impossibilidade de comunicação ou da estrutura ontológica do próprio homem ou de uma deformação cultural”. Isso como ponto de partida interpretativo foi bastante significativo.

<sup>286</sup> “Na escola franciscana parte-se de Deus como realidade fundamental, configuradora e exemplar. Por conseguinte a sua visão do homem baseia-se em pressupostos de fé, segundo os quais o ser humano foi criado à imagem de Deus. E em virtude da imagem trinitária da sua essência, o homem é ao mesmo tempo um ser individual e um ser social, à semelhança do ser divino, que é comunidade trinitária. O homem é para si e também para os demais, tal como as pessoas divinas são para si mesmas, mas ao mesmo tempo também uma para as outras” (Merino, 2000, p. 85).

<sup>287</sup> Merino, 2000, p. 85, fazendo relação conforme nota e menção ao seu próprio texto Humanismo Existencial En M. Merleau-Ponty, Madrid, 1980. Nesse texto, José Antonio Merino analisa as diversas interpretações das relações entre os homens e seus semelhantes.

<sup>288</sup> Cf. Merino, 2000, p. 86.

<sup>289</sup> Cf. Merino, retomando o sentido dos textos de S. Boaventura (II Sent., d. 16, dub. 1 e ID. o.c. d. 2 dub. 5; cf. também I Sent. D. 25, a. I, q. 1, arg. 6) e ID. o.c. d. 9, a. um. q.2. solut. 3. A Trindade se manifesta claramente na pessoa humana e na sua relação com os outros. Daí a insistência de São Boaventura de que somos “para os outros”.

<sup>290</sup> Merino, 2000, p. 86.

<sup>291</sup> Ibid.

alguém pode “encontrar-se consigo mesmo, livre de tudo, e tornar-se solidário”<sup>292</sup>, mas sem deixar de lado sua identidade “e peculiaridade própria e individual”<sup>293</sup>. De forma bastante acentuada e cuidadosa, Merino afirma que “ser livre e ser autônomo é condição prévia e fundamental para ser solidário”<sup>294</sup>. Mas a solidariedade não está desvinculada da soledade<sup>295</sup> ou do processo de solidão e individualidade que a pessoa é.

A relação que a pessoa humana estabelece com Deus, uno, trino, transparente, transcendente-imanente, providente, para o Doutor Seráfico é pautada num entendimento de que a solidão necessária conduz à solidariedade possível. Nunca numa perspectiva de superioridade ou inferioridade, mas de solidão que precisa ser reconhecida, como condição inicial e fundante do passo seguinte que é a comunhão. A relação efetiva e afetiva<sup>296</sup> com Deus é a mola propulsora, segundo São Boaventura, para um modo fraterno de ser e estar no mundo. A inspiração para o amor ao humano se dá pelo conceito de Deus<sup>297</sup> que uma identidade fecunda de amor<sup>298</sup>, pleno e puro ser<sup>299</sup>, plena singularidade e plena comunidade<sup>300</sup>.

Para São Boaventura, de forma espantosa, o importante não é salvar Deus, mas salvar o humano escondido na face de Deus, perdido, machucado e destituído da sua humanidade em meio à barulhenta e surda civilização humana. Por isso é que o dizer aqui se torna secundário. E silêncio é a condição de possibilidade para a

---

<sup>292</sup> Ibid.

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> “Soledade e comunidade são exigências e expressões que fazem parte da pessoa. O ser humano tem primeiro de concentrar-se em si mesmo para poder depois projetar-se em direção ao outro. ‘A pessoa é para outrem, e, portanto é a que estabelece relações’. A pessoa humana é como um pêndulo oscilante, que se movimenta alternadamente para um lado e para outro: volta-se para si mesma, a fim de integrar e reforçar, e logo se volta para os outros, a fim de com eles participar num mesmo projeto comunitário e integrador” (Merino, 2000, p. 86).

<sup>296</sup> Na obra *Comentários às Sentenças* São Boaventura oferece quatro razões ou argumentos para a pluralidade das Pessoas em Deus (*Summa beatitudo, summa perfectio, summa simplicitas e summa primitas*). Segundo Iammarrone, 2005, p. 96, “o amor supremo não é egoísmo nem egocentrismo, mas uma comunhão de vida, isto é, relação” (I Sent., d. 2, q. 2, a. um. (I, 53-54), referindo-se à *summa beatitudo*. E arremata Iammarrone (Ibid.) justificando que “o amor determina necessariamente o ser divino sob o aspecto trinitário”.

<sup>297</sup> Altíssimo e Piedosíssimo, síntese do Amado e do coamado, cf. MTr q. 1, a. 2 (V, 55-56; BAC V, 115-141) citação de Iammarrone, 2005, p. 98, referindo-se ao texto *Questões Disputadas sobre o Mistério da Trindade*.

<sup>298</sup> São Boaventura, Hex., col. 11, n. 5 (V, 381; BAC III, 347).

<sup>299</sup> Cf. São Boaventura, *Itinerarium Mentis In Deum*, cap. V.

<sup>300</sup> Cf. Iammarrone, 2005, p. 195, “a Trindade, para Boaventura, apresenta-se como perfeitíssima comunidade de pessoas fundadas sobre o amor. [...] o amor trinitário em Boaventura é mútuo, desinteressado e radicalmente distanciado de todo egoísmo, extático”.

solidariedade e para o élan de que dispõe a vida comunitária, fundada no amor e na liberdade<sup>301</sup>. Por isso, conforme observa Merino<sup>302</sup>, no início do Itinerário, o Doutor Seráfico, ao tratar de Deus, preocupa-se em distinguir o conhecimento de sua existência com o de sua essência. Assim nas três vias<sup>303</sup> observadas para acessarmos Deus, elas apenas, segundo ele, nos levam a reconhecer que Deus existe, pois temos evidências imediatas para crer nisso, porém seus atributos e sua verdadeira essência não são apreensíveis de forma direta.

Conforme já dito, reconhecer que Deus existe ainda não significa saber como Ele é. Nesse sentido, o esforço de São Boaventura é apresentá-lo como a Luz Infinita, a Perfeição Absoluta, Incriado, a Simplicidade Suma, e sem dúvida a Ele deve ser atribuída a noção de Bem e de Amor. Tudo o que existe é fruto da Bondade e do Amor divino enquanto causa eficiente, exemplar e final de cada ser (Merino, 2006, p.165). Deus é a beleza suma e a causa exemplar infinita de imitabilidade inesgotável (Ibid. p.166).

Foi, certamente, essa convicção que incendiou a alma de Francisco de Assis e é nesse sentido que São Boaventura entende a Cosmovisão<sup>304</sup> como um resultado de um processo de transformação imenso da alma humana, de sua forma de autoconhecer-se, de olhar para os outros, para o mundo e sobre o próprio alcance e objetivo do olhar. Para o autor, a beleza e o encantamento de uma alma tocada pela Luz que é Deus, permite que a pessoa humana veja, sinta e se relacione com tudo e com todos de outra forma. E essa Luz Infinita pode ser contemplada na medida em que a alma racional é imagem divina, possui memória de sua origem e a capacidade de perceber as manifestações dessa luz e desse amor nos demais seres.

---

<sup>301</sup> Cf. Gonçalves, MCMLXX, p. 148, “Também Boaventura contrapôs a dois grandes espectros da liberdade humana, o acaso e o fatalismo (Hexaem. I, 3; Delorme, p. 91), aliás com argumentos ausentes na filosofia grega. Entre estes, encontram-se um sentido positivo da matéria (II Sent., d. 1, p. 1, q. 1; II 17 b) valorizando a realidade sensível e a interferência do fator vontade no ato da criação, que fez este mundo objeto de eleição, no meio de uma possível infinidade de outros.

<sup>302</sup> Merino, 2006, p. 163-164.

<sup>303</sup> Primeira Via – Psicológica – a existência de Deus é uma verdade inata em toda a alma racional; Segunda Via – Física – a razão tem acesso a existência de Deus pelo princípio da Causalidade (criaturas); Terceira Via – Ontológica – remontando a *ratio anselmi* do *Proslogium* Boaventura identifica o *ens quo melius cogitari nequit* com *veritas*. Ou seja, se “Se Deus é Deus, Deus existe”; em Boaventura esta definição se transforma em evidência imediata, porque participa da verdade da conclusão. Por isso, se a proposição “Deus é Deus” é evidente, a conclusão “Deus existe” é logicamente tão evidente como a premissa da qual se infere, pois cai dentro do mesmo significado de Deus (Merino, 2006, p.164-165).

<sup>304</sup> Cf. o texto citado de Muñiz, V., por Merino, 2006, p. 166 : “*La contemplación estética en San Buenaventura*”.

Tudo o que existe não é apenas um obstáculo para a razão, mas uma linguagem de manifestação da transcendência do Transcendente. Não no sentido do Panteísmo de Spinoza, e sim da presença do Infinito no finito, num modo transparente da manifestação do Transcendente em tudo o que Ele criou. Essa noção é inovadora, tendo em vista que Deus se faz presente também como alguém-no-mundo através dos seus vestígios, sinais, imagens e semelhanças. A manifestação de Deus<sup>305</sup>, como bondade infinita se dá em tudo o que Ele criou, mas não como um panteísmo ou um ontologismo.

O mundo<sup>306</sup> é necessário para o conhecimento de Deus<sup>307</sup>, assim como o que existe é manifestação do criador, assim as criaturas e os seres criados pelo fato de possuírem dimensão material não são oposição ao mundo espiritual, mas relação direta, *epifania*. A pessoa humana é definida assim como microcosmo<sup>308</sup> no macrocosmo. Ou seja, Deus é o amor incondicional para com o humano e se manifesta numa ação afetiva,

---

<sup>305</sup> Agora observemos que a estrutura do Itinerário, parece traduzir esses movimentos de ascendência em forma de degraus. Assim o acesso a Deus se dá dentro de uma lógica que poderia ser descrita da seguinte forma: o primeiro degrau (i) equivale ao primeiro capítulo e também ao primeiro dia da criação. O conhecimento que corresponde ao primeiro capítulo está disposto e relacionado de alguma forma com a revelação e iluminação divina; (ii) segundo dia, o segundo degrau está relacionado ao conhecimento sensível que pela meditação – sentidos internos - nos permitem dispor a relação a diferença entre a Imagem de Deus (conceito, ideia) e a sua condição ontológica; (iii) o terceiro dia, esse degrau refere-se a luz exterior (artes mecânicas) – a ação desencadeada pelo humano diante da natureza; (iv) no quarto degrau da elevação entra o conhecimento das coisas sensíveis, denominada de luz inferior, refere-se a ciência que através dos sentidos, da convicção que a verdade plena é imutável e que a nossa capacidade cognoscível consegue ‘alcançá-la’ – equivale ao quarto dia da criação; (v) quinto dia, quinto degrau - agora temos a luz interior, conhecimento construído pela/através da Filosofia e que nos permite teorizar e agir no campo racional, moral e natural (fazendo as devidas distinções); (vi) no sexto degrau está a descoberta da *sapientia*, que pode ser entendida como o saber multiforme, tendo em vista que a mente divina é o ôntico fontal de todos os seres – equivale ao sexto dia da criação; (vii) por fim no sétimo degrau, estágio metafórico do descanso divino é plenitude da elevação, ou o face-a-face, onde a pessoa humana se une com Deus. Ressaltando que essa união se dá pelo sentido místico, não apenas como resultado da especulação racional.

<sup>306</sup> No espelho do mundo sensível, podemos considerar Deus de dois modos: ou elevando-nos a ele por meio dos seres que compõem o universo e são o vestígio do criador, ou contemplando-o existente nos seres pela sua essência, pela sua potência e pela sua presença [...], o mundo sensível é o macrocosmo, isto é o grande mundo – penetra a nossa alma, denominada microcosmo – isto é o pequeno mundo [...] percebemos isso pela percepção das coisas, pelo prazer que a alma experimenta nesta percepção e pelo juízo que destas coisas faz (SÃO BOAVENTURA, 1983, p.174).

<sup>307</sup> Cf. observa Bettoni, 1973, p. 82-83, o homem não possui inatamente a intuição de Deus, assim a relação entre conhecimento interno e externo, reconhecimento do mundo interior e exterior permite que se construa uma compreensão através do que Bettoni denomina como “atividade abstrativa”. Na direção do que o próprio São Boaventura postula em II Sent., dist. 39, art. 1, q. 2, Respondeo; vol. II, p. 904. O mundo é um elemento fundamental para o conhecimento de Deus.

<sup>308</sup> No texto São Boaventura se refere: “Homo igitur, que dicitur minor mundus..,” (O homem, que é um pequeno mundo...). São Boaventura, 1983, p.175.

de pura vontade de promoção e encontro com a sua obra prima para elevá-la. Deus se dá a conhecer expresso linguisticamente nas suas criaturas. Filosoficamente<sup>309</sup> a visão boaventuriana expressa uma espécie de estágio final da *quenosis* em Teologia; não no sentido da diminuição de Deus ou da sua grandeza, mas de elevação do humano a um novo patamar como co-responsável pela criação e recriação de forma afetiva, efetiva, racional, científica e responsável. A visão bonaventuriana sobre Deus e a relação que o humano pode estabelecer com o Criador reinventa a noção de Deus, pois o transcendente visto também como um ser-no-mundo, presença-ausente, cria uma perspectiva totalmente nova de pensar a própria dignidade do mundo e do homem e também a responsabilidade do humano diante de tudo.

### 3.2 A Pessoa Humana e a sua Relação com o Universo e o mundo

A cosmovisão<sup>310</sup> boaventuriana vê o universo<sup>311</sup> e o mundo como expressão de um amor e de um mistério<sup>312</sup> grandioso. Isso não significa apenas uma simples versão religiosa, limitada do mundo e do universo no sentido do conhecimento que induz, conduz e guia-se pela fé, como de início se pode imaginar.

A visão que Boaventura sugere que o mundo é uma versão e visão complexa: “o mundo é um poema<sup>313</sup>, um livro<sup>314</sup>, uma máquina<sup>315</sup>, enfim uma entidade

---

<sup>309</sup> Segundo De Boni, 2008, p. 455, “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<sup>309</sup>. Memória, inteligência e vontade em uma só alma, esta é a imagem fundamental da Trindade no homem, e Boaventura volta a ela inúmeras vezes (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)”.

<sup>310</sup> Conforme conceitos apresentados em São Boaventura. CHARDIN, T. *Itinerário do Cosmo ao Ômega*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1968. Coleção Sinais dos Tempos. E também observados por Merino: “a existência de Deus, segundo o pensamento boaventuriano, pode ser considerada em suas dimensões - a primeira converte à existência de Deus na experiência de Deus vital no modo de ser do homem: seu ser-imagem de Deus. [...] a segunda dimensão estrutura-se mediante exercícios dialéticos com caráter só confirmativo do que já estava provado na dimensão anterior (o conhecimento de Deus na alma racional é inato)” (Merino, 2006, p. 166).

<sup>311</sup> Nesse sentido, podemos considerar o que Teilhard de Chardin sugere, conforme o trabalho proposto por Almeida (2003) in: Oliveira & Almeida, p. 201-221, intitulado *O Deus de Teilhard de Chardin*, tese essa semelhante ao panenteísmo sugerido por São Boaventura, conforme já ressaltado.

<sup>312</sup> Cf. Merino, 1999, p. 230, “no universo boaventuriano, tudo é referência e participação. As coisas expressam ideias e estas expressam Deus. Logo as coisas encerram em si o mistério divino através de vestígios, imagens e semelhanças. E a palavra que designa este mundo referencial é a expressão (I Sent., d. 27, q. 2, un. 3; *De scientia Chisti*, 2, concl.), pois as ideias divinas sempre são *expressão de* e remetem ao seu autor”.

<sup>313</sup> II Sent., d. 13, a. 1, q. 2; II, 316a.

organizada, tal como é, por exemplo, uma sociedade”<sup>316</sup>. “o mundo será, pois, uma criação e organização divina, constituindo a unidade do Princípio a primeira sugestão e fundamento da própria unidade do mundo, sem a qual seria impossível encará-lo como entidade”, entendendo que para o autor, o mundo, como obra divina tem parentesco com o seu Artista<sup>317</sup>.

Primeiramente, antes de tratarmos da relação da pessoa humana com o mundo, convém ressaltar a relação de Deus com o mundo, que para São Boaventura, segundo Gonçalves<sup>318</sup>, não é apenas uma relação meramente simbólica. O mundo sendo, como dito, é uma expressão de seu artista, mas que não apenas lhe imprimiu traços esmaecidos da Trindade<sup>319</sup> Criadora, sua artífice. Mas através da noção de Verbo e das ideias, o criador também faz parte da unidade e da estrutura do mundo<sup>320</sup>. Conforme observa Gonçalves<sup>321</sup>, ao fazer o mundo, o criador inscreve-se nele. Essa não é uma questão simples, pois São Boaventura se pergunta se do ponto de vista teológico, na encarnação, Cristo deveria se unir ao homem e ao mundo. E ele considera afirmativa no primeiro caso e uma hipótese provável, no segundo<sup>322</sup>. Ou seja, o mundo tem um caráter, como que sacramental e não é uma oposição ao humano e ao divino. Para ele, sendo que a própria alma humana<sup>323</sup> é espelho do mundo e o homem microcosmo<sup>324</sup>.

---

<sup>314</sup> Cf. Gonçalves, MCMLXX, p. 138, citando W. Rauch, *Das Buch Gottes*, p. 112: “God hat die Welt geschaffen, und er hat sie als seinem Ausdruck geschaffen. Die Formierung un innere Struktur der Schöpfung verleihen ihr wesentlich, nicht nur nebendei, den Charakter des Buches”.

<sup>315</sup> Brevil. I, 4; V, 222a.

<sup>316</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 138.

<sup>317</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 141, citando o *Brevil.* II, 11; V, 229 a.

<sup>318</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 142: “Vale a pena insistir sobretudo na relação de harmonia do mundo com a inteligência divina. Sabe-se que, para o Doutor Seráfico, a radicalidade metafísica não se pode contentar com o apuramento das causas eficiente e final, devendo ocupar-se também da causa exemplar. Será esta a mente divina enquanto modelo da realidade do próprio mundo, pois o mundo terá nela a sua verdadeira causa e modelo”.

<sup>319</sup> Cf. São Boaventura, *Hexaem.*, col. 2, n. 12.

<sup>320</sup> São Boaventura, III Sent., d. 14, a. 2, q. 1, III, 308a.

<sup>321</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 142: “É fácil seguir em Boaventura nesse esforço de constante descoberta da unidade do Verbo no mundo criado. Em *De Reductione artium ad Theologiam, Itinerarium e Collationes in Hexaëmeron* encontramos sendas, *ex professo* preparadas, que aí nos conduzem. Tanto a realidade como a ciência, em um processo de unificação constante, caminham em direção a esse mundo exemplar. Este livro escrito por dentro (intus), a ele correspondendo o mundo escrito por fora (foris), ou seja, a máquina da criação”.

<sup>322</sup> Cf. Gonçalves, MCMLXX, p. 143, citando III Sent., d. 2, a. 1, q. 1; III, 37.

<sup>323</sup> Cf. São Boaventura, II Sent., d. 16, a. un., q. 1; II, 395b-396a e *Hexaem.* IV, 1; Delorme, p. 225, segundo, Gonçalves, MCMLXX, p. 144.

<sup>324</sup> Cf. São Boaventura, *Itin.* II, 3; V, 300ab.

Com isso, e a partir disso, é possível inferir que não dá para pensar a pessoa humana sem pensar o mundo<sup>325</sup>.

A visão de São Boaventura sobre o mundo tem características próprias, seu hilemorfismo<sup>326</sup> ligado à noção da pluralidade das formas, o faz ver e sentir o mundo como qualitativo, hierárquico e dinâmico<sup>327</sup>. No entanto, é preciso certo cuidado, quando falamos do mundo como organização hierárquica<sup>328</sup>, porque essa se refere apenas no sentido do Ser divino de Deus como grau sumo e da sua expressão no mundo como realidade finita<sup>329</sup>. Assim, os graus de perfeição como *sombra, vestígio e imagem* referem-se mais a “interminável diversidade do mundo criado, seriada em círculos ordenados e comunicáveis” do que ao sentido da hierarquia como submissão. Isso nos observa Gonçalves, MCMLXX, p. 154, referindo-se ao Hexaëmeron, III, de São Boaventura.

Cativa a alma deste grande místico franciscano o poder de comunicação de uns entes com os outros, não significando aí a dependência e a ordem uma servil submissão de alguns. A hierarquia bonaventuriana inspira-se mais em uma dialética de comunicação de ideias do quem em participação de seres com diferente grau de perfeição<sup>330</sup>.

O mundo como obra de arte e ao mesmo tempo realidade hierárquica, significa, para São Boaventura, que deve ser reconhecido como “horizonte de indestrutível unidade e de riquíssima diversidade, em permanente transparência na sua obra”<sup>331</sup>, sendo que “a multiplicidade não quebra aí o ritmo da unificação, antes o promove”<sup>332</sup>. O mundo é, no fundo, “constante processo de diferenciação e de

---

<sup>325</sup> “A unidade do mundo é deste modo sugerida através da unidade da alma e do composto humano, tão vigorosamente afirmadas na antropologia bonaventuriana. A aproximação destes três mundos – *exterior, interior e superior* -, mediante uma relação de semelhança, faz ressaltar, de modo inequívoco, o sentido e valor do primeiro, para o qual interessava encontrar um fundamento” (Gonçalves, MCMLXX, p. 144).

<sup>326</sup> Cf. Gilson, 1951, p. 24, “S. Bonaventure enseigne que les espèces se forment dans le milieu, passent dans l’organe du sens extérieur, puis dans le sens commun et de là dans la puissance appréhensive, mais ne nous indique nullement comment se produit un tel phénomène”.

<sup>327</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 147-148.

<sup>328</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 154.

<sup>329</sup> Cf. nos observa Gonçalves, MCMLXX, p. 154, *In Hexaëmeron*, sobretudo nas últimas três Collationes, São Boaventura desenvolve o tema da divinização do homem feita por Deus, através da influência hierárquica. Aí, os desníveis hierárquicos servem para manifestar não a autoridade, mas o caráter gratuito e generoso da graça, transmitida pelas hierarquias superiores às inferiores.

<sup>330</sup> Cf. São Boaventura, Hexaëm. III, 8; V, 344b.

<sup>331</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 155.

<sup>332</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 155.

unificação”<sup>333</sup>, um poema dinâmico que concilia a unidade, a singularidade e a diversidade de forma hierárquica<sup>334</sup>, ordenada e fraterna.

A compreensão e a interação do humano com esse mundo, dentro dessa perspectiva, deve ser uma relação pautada numa estreita e permanente relação entre razão, afeto e ciência. Mas não de qualquer ciência ou de qualquer saber. De um saber que promova um modo-de-ser cuidado: responsabilidade. Um saber que não queira apenas dominar e extrair proveito do mundo como adversário, presa, escravo ou vassalo. A relação que a pessoa humana deve estabelecer com o mundo não é de senhorio e nem de vassalagem ou servidão, mas de um saber que é primorosamente cuidar<sup>335</sup>, que é cuidado, não como ato, mas como atitude. A perspectiva de olhar o mundo ou do mundo como perspectiva estética, como São Boaventura descreve, está relacionada com uma atitude e com uma racionalidade científica e ética que concilie o *esprit de finesse*<sup>336</sup> com o *esprit de géometrie*<sup>337</sup>.

A visão de autores como Leonardo Boff, Fritjof Capra<sup>338</sup>, em obras como *Ponto de Mutação e Teia da Vida*, Maturana, entre outros e outras, podem ser comparadas ao que se propôs São Boaventura. Reservadas as devidas diferenças e proporções, a visão do mundo na perspectiva do Doutor Seráfico pode ser interpretada à luz do que Teilhard Chardin sugeriu na obra *O Fenômeno Humano*. Inclusive, segundo Mannes, 2002, p. 28, “há uma relação entre o pensamento de Teilhard Chardin com São

---

<sup>333</sup> Gonçalves, MCMLXX, p. 155.

<sup>334</sup> III Sent., d. 19, a. un., q. 1 ; III, 639b.

<sup>335</sup> Cf. Boff, L. Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

<sup>336</sup> Na obra *Saber Cuidar*, 1999, Boff insiste na importância da dimensão espiritual, descrita no sentido pascaliano de *esprit de finesse* como “espírito de finura, de sensibilidade, de cuidado e ternura. O espírito não só pensa e raciocina. Vai além e acrescenta sensibilidade, intuição e capacidade de união ao raciocínio e ao pensamento. Do espírito de finura nasce o mundo das excelências, das grandes significações, dos valores e dos compromissos para os quais vale dispendir energias e tempo” (p. 119).

<sup>337</sup> “É o espírito calculatório e obreirista, interessado na eficácia e no poder. É o modo-de-ser que imperou na modernidade. Ele colocou num canto, sob muitas suspeitas, tudo o que tem a ver com afeto, o enternecimento e o cuidado essencial. Daí deriva também o vazio aterrador de nossa cultura geométrica com sua pletera de sensações mas sem experiências profundas; com um acúmulo fantástico de saber, mas com parca sabedoria, com demasiado vigor da musculação, do sexualismo, dos artefatos de destruição [...] mas sem ternura [...] e cuidado [...] para com o futuro comum de todos (Boff, 1999, p. 119).

<sup>338</sup> Título original *The Turning Point*, traduzido por Álvaro Cabral e revisado por Newton Roberval Eichemberg, “*O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*”. São Paulo: Editora Cultrix, 1982. Nessa obra, o autor sugere que a humanidade concilie a poesia (arte), a ciência (ciências da natureza) com a política (arte de governar as cidades). Inclusive a obra, não é uma mera idealização ou simples crítica ao pensamento ocidental, mas uma sugestão clara de que aos poucos a humanidade já está aprendendo a combinar elementos da sabedoria oriental ao modelo de ciência ocidental, assim combinando o desenvolvimento científico e técnico com o desenvolvimento humano, isso está na raiz da cosmovisão franciscana também.



Boaventura”, e se pensarmos a partir do *Itinerário da Mente para Deus* (São Boaventura) e do *Fenômeno Humano* (Teilhard de Chardin), notamos que nos dois textos é o universo todo que converge para Deus<sup>339</sup>. A própria matéria adquire uma conotação diferente, não mais como antialma ou oposição ao transcendente, mas como estratégia de manifestação deste.

Diante disso, o mundo e o universo apresentam-se como uma dimensão sacramental de Deus. Assim, tudo o que existe adquire um sentido novo e, a partir da importância da própria singularidade, cada coisa para ser conhecida deve também ser perscrutada pela ânsia do conhecer e do sentir, como forma de dar sentido não só a ela, como a própria vida de quem o faz. A subida da alma, do espírito, para Deus através das coisas existentes é muito mais “uma subida do coração”<sup>340</sup>, uma elevação espiritual, na perspectiva cristã-franciscana do que propriamente uma mera especulação racional. Essa subida, como busca de sentido da existência, consiste na tentativa de “união perfeita da alma com Deus, Sumo Bem. E a caminhada para a perfeição, para a plenitude de vida, é de ordem ascético-mística, que, não prescinde da graça divina” (Mannes, 2002, p. 29).

Diferente do estatuto moderno, como de Bacon, Kant e Comte, onde o homem é que dita à natureza as suas leis e regras<sup>341</sup>, a inspiração de São Boaventura é Francisco de Assis, que em seu poema *Cântico do Irmão Sol* sugere um entendimento que poderíamos denominar como fraternidade cósmica, onde estende a noção de *fraternitas* não apenas aos humanos, mas ao universo como um todo. Não como um

---

<sup>339</sup> “O cosmo inteiro se encontra a caminho de Deus, num processo de divinização que se realiza através duma interiorização do “fora” ao “dentro” para o Ômega, o qual atrai ativamente o cosmos à sua consumação. Apesar de os dois pensadores serem de mundos ou de cosmovisões totalmente distintos (Século XIII e Século XX), no nível filosófico, teológico e da espiritualidade cristã, ambos não diferem, mas se complementam” (Mannes, 2002, p. 27-28).

<sup>340</sup> Mannes, 2002, p. 29, retomando o sentido da pessoa humana no mundo como “viandante” (viator). Cf. II Sent., d. 17, a. 2, q. 1. In: Opera Omnia, op. Cit., II, p. 420b. Pois o humano nasceu para tornar-se deiforme, por isso é um ser-a-caminho (*ex-istência*), por isso seu caminho e sua existência transcendem o seu ser-no-mundo. Cf. II Sent., d. 2, parte 2, a. 1, q. 1. In Opera Omnia, op cit, II, p. 70a-72; Chavero, F. Imago Dei – Aproximación a la antropologia teológica de San Buenaventura. Murcia, 1993; Marcel, G. Homo viator – Prolegomeni ad una metafisica della speranza. Roma, 1980. (Tradução italiana de L. Castiglione e M. Rettonri).

<sup>341</sup> A respeito de Kant, Merino, 2000, p. 164, o caracteriza como ingênuo ao aceitar e introduzir a Física de Newton como assunto resolvido e acomodá-la dentro da Filosofia. “A ciência agora não dialoga com a natureza; é o homem que lhe impõe a sua linguagem”. Assim como na tese central da obra *Novum Organum* de Bacon, onde a natureza deve ser submetida aos procedimentos necessários da ciência para revelar os seus segredos.

ideal a ser edificado ou construído, mas como realidade que precisa ser conhecida e reconhecida. Isso não implica necessariamente abandono da razão e sim um entendimento diferente sobre o seu papel.

A título de ilustração, podemos pensar a bondade que devemos ter com a água, por exemplo, nas palavras de Francisco de Assis, inspirador de São Boaventura, “é porque ela é humilde, casta e boa” que merece nossa reverência, não por ideais ecológicos ou reconhecimento que ela poderá nos faltar no futuro. A água, nesse caso, não pode ser entendida como mero recurso natural não-renovável, mas como um bem inestimável, como próxima, como irmã, por ser advinda da mesma fonte que nós humanos viemos. O sentido do cuidado com ela está numa modalidade não apenas racional, nem apenas afetiva, de forma disjuntiva, mas conjuntivamente afetivo-racional<sup>342</sup>.

A relação com o meio ambiente<sup>343</sup> no olhar franciscano de Boaventura não é de proteger ou temer, porque só protege quem é maior e só teme quem é menor ou assim se sente; mas de reverenciar, de acolher e de se relacionar. Por que a maior lição empreendida por Francisco de Assis<sup>344</sup>, presente em São Boaventura, é a de que os humanos não são nem superiores e nem inferiores à natureza que os circunda, são interligadamente irmãos, inevitavelmente parentes, e numa perspectiva quase que oriental, é preciso saber, reconhecer e admitir que tudo o que somos, enquanto humanos, fazemos ou deixamos de fazer afeta tudo e a todos<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Cf. Schoepflin, p. 73 e ss., em São Boaventura, o amor como atitude prática é a verdadeira sabedoria.

<sup>343</sup> Cf. Prini, 2001, p. 11: “Mas esta sua violência contra a natureza volta-se contra ele mesmo. A tecnosfera, projectada como libertação dos vínculos originais da biosfera, aprisiona, pouco a pouco, o homem num mundo desvitalizado, contaminado e rapidamente empobrecido no patrimônio dos seus recursos primitivos [...] a violência do homem contra a natureza identifica-se com a violência do homem contra si mesmo”.

<sup>344</sup> Podemos interpretar o *Cântico do Irmão Sol* como um texto revolucionário do ponto de vista ecológico, pois parte do sentimento e do entendimento fundamental que deve mover a nossa relação com o mundo: não somos nem senhores e nem escravos do meio ambiente: somos irmãos de tudo e de todos. Por isso, em cada estrofe, há o cuidado com a inclusão de tudo e de todos, até mesmo da morte, como nossa irmã. Portanto, não é um sentimento de ecologia antropocêntrica a proposta nesta perspectiva, mas de fraternidade universal.

<sup>345</sup> Cf. alerta a CNBB, 2009, p. 39: “a vida está nas mãos do ser humano. Tudo dependerá das suas relações com a terra”. Essa compreensão está posta no sentido da grande responsabilidade que tem o humano como o termo médio da criação. Diante da grande responsabilidade, onde nunca tudo esteve em tanto risco (Russel, 1992), esse risco eminente do não-ser, por causa da grande possibilidade e poder que temos de afetar o presente e o futuro (Jonas, 1992) precisa nos comprometer com uma atitude amor e cuidado, onde o próprio saber e fazer contemporâneo estejam fundados no cuidado e na compaixão (Boff, 1999) e não apenas no domínio e na expropriação.

Claro que não se está propondo uma volta à Idade Média, nem à mentalidade integral de seu tempo, até porque nem é possível e necessário, mas convém identificar como o homem moderno, em nome do saber que deve ser poder<sup>346</sup> distancia-se do seu próprio habitat e o agride como se isso não tivesse relação direta consigo mesmo. O antropocentrismo moderno trouxe muitos benefícios, mas também é reacionário. Embora a modernidade olhe para o medievo, acusando o homem medieval de ingênuo e obscurantista, a própria modernidade se vê, não raramente numa ingenuidade reacionária similar, pois acredita que sua crença absoluta em si mesma o livra de controvérsias e problemas de toda sorte<sup>347</sup>, das sombras e do próprio equívoco.

Já para São Boaventura, o sentido não é apenas a importância de nosso domínio sobre a natureza como maior conquista humana e social. Como Deus é presença também no mundo, através dos seus vestígios, as próprias coisas criadas, que se manifestam como letras, linguagem do próprio criador, em grau maior e menor de proximidade daquilo que Deus é, portanto merecem o nosso olhar de encantamento. Assim, como tudo vem de Deus e tudo volta para ele, na percepção de São Boaventura, a pessoa humana é itinerante e desejosa do encontro com a essência da criação, e é isso que move o humano para andar, conhecer, etc.

Para ele, o caminhante que visa à transcendência, de muitas formas já a experimenta em todas as manifestações dos seres e das coisas com que se relaciona<sup>348</sup>. Com isso, numa ética do *mícron*<sup>349</sup>, o reconhecimento da importância e do desafio da

---

<sup>346</sup> Cf. Merino, 2000, p. 165, “na ciência moderna, o relacionamento do homem com a natureza consiste numa permanente tensão e tentativa de superar as fronteiras e os condicionamentos que limitam o seu ser natural. Num mundo onde não há deuses ou os deuses são estranhos, o homem esforça-se ao máximo por saber e poder. Saber e poder são as categorias científicas e técnicas do homem moderno, representando para ele o infinito e o incondicional”.

<sup>347</sup> Cf. Prini, 2001, p. 12, nos falta uma opção radical pelo que de fato é essencial e a renúncia àquilo que é vão e supérfluo. Assumirmos o ser que todos somos, enquanto dádiva de Deus é assumir e acatar o valor genuíno da vida e da natureza, ou, como diz Francisco, a ‘verdadeira alegria’.

<sup>348</sup> Cf. São Boaventura “os seis degraus de elevação a Deus correspondem às seis potências da alma, pelas quais ascendemos das coisas inferiores às interiores, das temporais às eternas. São elas: os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência e a consciência. Estas faculdades, formadas em nós pela natureza, desfiguradas pelo pecado e reformadas pela graça, devem ser purificadas pela justiça, exercitadas pela ciência, aperfeiçoadas pela sabedoria” (São Boaventura, 1983, p. 169).

<sup>349</sup> Zagalo-Cardoso & Da Silva, 2010, p. 81, sugerem no início do seu artigo a famosa expressão de SAINT-ÉXUPÉRY, A. Le petit Prince, 1947, cap. XXI, 1 : “és eternamente responsável por aqueles que cativas. És responsável pela tua rosa”. Segundo as articulistas, remontando o sentido assumido por Boff (1999), o humano como cuidado remete à noção de cuidado com a pessoa humana, que remontam a tragédia grega através de Sófocles (Filoctetes) e a saga de Hígino (Roma). No mesmo sentido, Cabral, 2006, p. 242-243, inspira-se no *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas e no *Bioethics: Bridge to the*

parte infinitesimal que cabe a cada humano neste planeta, e nesta parte do universo, talvez seja o grande diferencial de São Boaventura pensar a responsabilidade de cada um, não como algo menor, mas como o que de melhor e maior que cada um pode e deve fazer. A ética do *mícron* revela que a partir da dignidade que possui a pessoa humana, por sua singularidade, o erro estaria em pensar que a parte que cabe a cada um não é importante, mas de fato, é o que realmente importa, possível e necessário ser feito. A pessoalização aqui remete a responsabilidade singular de cada ser humano pelo constante ordenamento e aperfeiçoamento da criação divina. Assim, a responsabilidade maior de fato, é a responsabilidade do *mícron*.

Com São Boaventura, podemos rever que a solução para o mundo não está primeiro fora do mundo ou do próprio humano, mas no mais profundo, do espírito humano, onde essa crise se instalou como mecanismo configurador de que Deus, mundo e homem são realidades inconciliáveis e adversas. A ascese, a meditação, a reflexão pode conduzir o humano, como já dito, à plena convicção de que o que somos e fazemos afeta diretamente tudo e todos. Somos um *mícron* no macro. Um nó de relações<sup>350</sup> e só assumindo essa facticidade de dignidade e responsabilidade que é possível habitar, ser e estar-no-mundo de um modo totalmente novo e inovador.

São Boaventura busca em Francisco de Assis o sentido da itinerância e da peregrinação, como quem observa tudo com um olhar de peregrino recém-chegado, a singularidade como novo, o mundo como *Signum Dei* e a todos e a tudo com um profundo e meditativo olhar fraterno. Em cada encontro<sup>351</sup> com a realidade que se apresenta diante de nós, através do olhar meditativo e atencioso, também nos encontramos e nos constituímos, configurando o nosso modo de ser e estar no mundo de forma permanente. Ser peregrino é não possuir a verdade, é pôr-se a caminho continuamente, porque se é passante no sentido literal do termo.

---

*Future*, Ralph V. R. Potter (1971) para reafirmar a importância da atitude de responsabilidade e cuidado dos humanos para a sobrevivência da vida no planeta agora e com qualidade, mas, sobretudo a preocupação e a responsabilidade com as futuras gerações.

<sup>350</sup> Com todas as consequências descritas por Leonardo Boff, no Capítulo IV, da obra *O Despertar da Águia*, Petrópolis: Rio de Janeiro, 1999.

<sup>351</sup> Cf. Merino, 2000, p. 67, “Francisco de Assis lembra ao homem moderno que é preciso derrubar numerosos obstáculos, arrancar muitas máscaras, munir-se de bom humor e duma santa ironia, e ao mesmo tempo esforçar-se por acreditar e esperar nos seus semelhantes, em todas as outras criaturas e em Deus, para poder realizar o grande encontro da convivência”. Afinal, a existência humana é e precisa ser entendida e vivida como um encontro ininterrupto (Merino, 2000, p.57).

Entre outras contribuições de São Boaventura, está a leitura de que a realidade como um todo externa a pessoa humana, não é algo apenas dado. Tudo o que existe não são coisas jogadas ao acaso, de forma desordenada e sem propósito. O olhar mestre franciscano interpreta tudo o que existe, cada detalhe, cada ser, em escala mais ou menos elevada, como a linguagem com que Deus se comunica de forma direta com o humano. Assim, como no olhar místico de Francisco de Assis que a cada ser dirigia o seu olhar atento e demorado e que, a partir disso, reconhecia a singularidade de cada ser, a ternura e a importância indispensável de cada criatura no contexto do mundo criado. A mística proposta por São Boaventura não requer novos olhos ou outros olhos, mas uma nova forma de olhar o próprio olhar sobre tudo e sobre todos. Uma nova ótica sobre o próprio olhar<sup>352</sup> que pretende resultar num modo peregrino de ser e estar-no-mundo. Alguém que caminha e busca a verdade embora reconheça que nunca vá possuí-la, que até pode ser amigo da sabedoria, mas não a sabedoria. Que visa entender, embora reconheça a impossibilidade da compreensão plena.

Se para São Boaventura o próprio universo é uma escada que conduz ao seu próprio início e fim, podemos inferir que é essa dinâmica de um Deus presença-ausente, trinitário<sup>353</sup> que é o fundamento da relação entre as pessoas, a comunidade<sup>354</sup> e as

---

<sup>352</sup> Remontando o que Heidegger afirma, citado por Boff, na Obra *Saber Cuidar*, 1999, que a partir de Santo Agostinho, a visão é assumida dentro da Filosofia como a função de sentido principal. E que pode ser acrescido a ideia de que na modernidade assume a condição de capacidade plena de apreensão das coisas como são. A própria ideia de contemplação para os modernos é entendida como uma dimensão menor e menos importante. Isso precisa e pode ser revisto, porque para os gregos, a teoria ou *theoria* é justamente essa capacidade de olhar demoradamente, contemplar, para entender como as coisas são. O olhar não precisa necessariamente ter uma conotação de domínio.

<sup>353</sup> Segundo De Boni (2008) em sua nota sobre a noção de Trindade em Boaventura: STOHR, A. *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventuras*, Münster, 1923; id. “Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre des 13. Jahrhunderts”, in: *ThQ* 106, 1925, p. 113-135; ZSABO, T. *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma, 1955; SCHMAUS, M. “Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum”, in: *Vom Sinn des Ganzen – Festschrift f. Leo Gabriel, Wissenschaft und Weltbild*, 15, 1962, p. 229-237; id. “Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras”, in: AA. VV. *S. Bonaventura 1274-1974*. Grottaferrata, vol. 2, p. 45-69; GONZÁLEZ, O. *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1965. Como bem sabemos, a noção de pessoa humana é uma herança da Teologia Cristã e, nesses textos, temos uma dimensão mais aproximada do que significa a concepção de um Deus Trinitário e a incidência antropológica e até mesmo política dessa visão relacional, una e trina. Importante para essa compreensão conferirmos também o texto de Merino (1996) “*La Trinidad, paradigma de Vida Comunitária, en S. Buenaventura*”.

<sup>354</sup> Esse é um dos temas recorrentes em São Boaventura, pois a única forma de quebrar a lógica do Senhor e do Escravo é conceituar um sentido intermediário (comunas), e isso só é possível fundamentando numa proposta de Deus que também é comunidade, não apenas o sentido talmúdico. Vemos dois aspectos fundamentais aqui, Deus não tem o caráter de juiz, pois ele é infinito amor e também não tem o caráter totalmente transcendente, embora o seja, se faz presente de alguma forma, em graus maiores e menores

demais criaturas; insistindo: nunca uma relação de servo, de escravo ou de senhor – mas uma comum-idade – que evita o individualismo ou coletivismo – mas que só é possível como e numa relação e uma realidade constituída entre individualidades. O mundo é espaço privilegiado de manifestação de seu mentor e criador, e no entendimento de São Boaventura, o humano é convocado a assumir a sua parte única de aperfeiçoamento, de recriação da própria criação divina.

### 3.3 A pessoa humana e o autoconhecimento

Um dos temas recorrentes na Filosofia é o do autoconhecimento<sup>355</sup>. A relação que o humano estabelece consigo mesmo através da reflexão o situa, distingue e o identifica. Basta retomarmos os primórdios da Filosofia, na Grécia, um momento que marcou a Filosofia entre o período pré-socrático e dos grandes clássicos gregos, como migração do foco das discussões racionais sobre a origem, estrutura e ordenamento do universo, sobre quem são os deuses, etc, ou seja, a mudança ou a transição do período cosmológico, teológico para o antropológico, na cultura grega, foi justamente a atitude de Sócrates de assumir o preceito délfico e sugerir que para conhecer o todo e os deuses o caminho é o do autoconhecimento. Semelhante a isso, para São Boaventura, a ideia do *nosce te ipsum*<sup>356</sup> é um tema fundamental.

São Boaventura pode, sem dúvida, ser enquadrado dentro do rol dos pensadores que assume o lema délfico exatamente na mesma perspectiva de Sócrates, reservando a peculiaridade da interpretação cristã<sup>357</sup> do preceito délfico. Isso porque na

---

nas coisas e nos seres criados. É o chamado de transcendente imanente conforme MANNES, J. *O transcendente Imanente: a filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

<sup>355</sup> Para Prini, 2001, p. 16, o ensinamento deixado por São Boaventura na história do pensamento ocidental remonta o sentido da descoberta e redescoberta da nossa consciência crítica radical.

<sup>356</sup> Cf. PULIDO, M. L. Fuentes Filosóficas de la ‘Filosofia de la Pobreza’ en el pensamiento Boaventuriano. *Revista Española de Filosofia Medieval*, nº 14, p. 161-172, 2007. Interpreta a própria pobreza franciscana como uma atitude filosófica fundamental, como atitude de busca exterior-interior, da convicção da verdade que precisa ser investigada pela razão e apoiada, iluminada pela fé. Bougerol, 1961, também adere a essa interpretação de o itinerário boaventuriano sugere a pobreza como categoria antropológica fundamental para realizar a Filosofia. Inclusive aqui também pode ser agregada a noção de *viator* como confirmação dessa compreensão.

<sup>357</sup> Cf. Gilson, 2006, p. 279, “foi do oráculo de Delfos que o próprio Sócrates recolheu o célebre preceito: “conhece-te a ti mesmo” (Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 2, 24-25), e o oráculo não ensinava filosofia. Interpretando essa ordem como um método, Sócrates propunha a seus sucessores trabalhar para se conhecer, a fim de se tornarem melhores. É claro que não se iludia sobre as dificuldades dessa tarefa. Ele fez mais do que enxergá-las, ele as experimentou, tanto que morreu por isso [...] a decisão de estudar o homem não tinha nada de misterioso. Mais exatamente, esse método deixava de ser misterioso a partir do

perspectiva cristã de filosofar, tudo está em última instância, relacionado e submetido a Deus. Por outro lado, a própria Bíblia tem elementos antropológicos e filosóficos que não deixam de ser inspiradores.

Assim, se observarmos, segundo Gilson, 2006, p. 280, o texto do Gn 1, 26-27<sup>358</sup>, essa semelhança divina, impressa na própria existência e na natureza humana pelo ato criador “comanda a estrutura íntima do ser”<sup>359</sup> lhe confere um caráter de grande dignidade. Embora seja impossível rastrear a influência detalhada dos efeitos dessa compreensão, de modo mais genérico, “podemos pelo menos, assinalar que transformações ela impõe ao problema do conhecimento de si”<sup>360</sup>. Aqui que temos elementos para pensar uma possibilidade filosófica, da própria conceituação de São Boaventura, ao aplicarmos o que Gilson, 2006a, p. 280 sugere a respeito da dignidade humana e da experiência humana diante do transcendente<sup>361</sup>.

Essa imagem de Deus, ou do homem como imagem de Deus, eleva a pessoa humana a compartilhar o governo<sup>362</sup> do mundo com o próprio Criador, isso porque a liberdade, a inteligência e a razão, somadas à graça divinas o habilitam para tal. Isso porque diminuir a grandeza humana, pautada nessas atribuições, seria destruir o próprio humano e ferir o próprio Deus, pois Deus está no humano “como uma perfeição inamissível, eterna de certo modo, e semelhante à de Deus mesmo”<sup>363</sup>. Mas São Boaventura, como se inspira de modo especial em Santo Agostinho<sup>364</sup>, assume uma

---

momento em que passava da boca do oráculo de Delfos à de Sócrates, mas ia necessariamente voltar a sê-lo no momento em que os pensadores cristãos o adotassem e interpretassem por sua vez.”

<sup>358</sup> “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança; e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, toda a terra e todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; o homem e mulher ele os criou”.

<sup>359</sup> Gilson, 2006, p. 280.

<sup>360</sup> Gilson, 2006a, p. 280.

<sup>361</sup> “A primeira característica da imagem divina é sua universalidade. Essa universalidade se explica, por sua vez, pelo fato de que não se trata de uma característica accidental, acrescentada à natureza humana, mas dessa natureza mesma, considerada no que constitui a sua essência. É por isso que Gregório de Nissa afirma que todos os homens, sem nenhuma distinção, são feitos à imagem de Deus”.

<sup>362</sup> Nas palavras de Gilson, 2006, p. 281, “possuidor do mundo que fez, Deus governa-o a seu bel-prazer, mas entregou ao homem uma parte do governo, de modo que exercemos sobre as coisas uma dominação análoga à de Deus mesmo. [...] o homem é a imagem do soberano na terra na terra: ele o representa com o um lugar-tenente, seu soberano”.

<sup>363</sup> Cf. Gilson, 2006a, p. 282, referindo-se a São Bernardo (*De Gratia et libero arbitrio*, cap. IX, n. 28, Patr. Lat., t. 182, col. 1016); Ricardo de São Vitor (*De statu interioris hominis*, I, cap. III, Patr. Lat., t. 196, col. 1118-1119; R. Descartes, *Medit. IV*, Ed. Adam-Tanerry, t. VII, p. 57, l. 12-15).

<sup>364</sup> Cf. Gilson, 2006a, p. 282, referindo-se a Santo Agostinho (*Enarr.* In ps. 42, n. 6, Patr. Lat., 36, col. 480; *De symbolo*, I, 2, *Patr. Lat.*, t. 40, col. 40, col. 628; *Rouët Journal, Enchiridion patristicum*, texto 1806, p. 588. E a comprovação de que a noção de dignidade humana mais relacionada ao pensamento

compreensão da dignidade humana, mais ligada ao sentido do pensamento aberto à iluminação<sup>365</sup> das ideias divinas mas, sem dúvida, é na capacidade racional do humano que está a grande chave para a compreensão e reconhecimento de sua dignidade.

Essa concepção em si não resolve totalmente o problema, pois o conhecimento de si, enquanto alma, não é uma tarefa tão simples, conforme observa Gilson<sup>366</sup>, 2006a, p. 298. Assim, a grande discussão que move o sentido da busca pelo autoconhecimento, tem no sentido socrático muito mais um resultado ético e moral, como resultado de um monólogo que é condição do diálogo do que propriamente um resultado quantitativo e qualitativo no sentido de resultado: *eureka*.

Na perspectiva assumidamente cristã de São Boaventura, o autoconhecimento não é simplesmente um conhecimento de si, tendo em vista que o eu é, mas o é em relação a si, a Deus<sup>367</sup>, ao mundo e aos outros.

O autoconhecimento é o tipo de relação, quase com uma tarefa infundável e *ad infinitum* que primeiro se estabelece com o eu como tematização ou questionamento espantoso sobre o que somos, mas permeia também a redescoberta do outro, do mundo e da realidade divina. A pergunta sobre o que somos, de onde viemos e para onde vamos é sempre um episódio inevitável na existencialidade humana. E no sentido que entende São Boaventura, na esteira de Francisco de Assis, pensar a identidade de si, não se trata de um mero solipsismo que se reconhece ou mesmo a Deus como fundamento de um sistema epistêmico, científico e filosófico como em Descartes. Em Francisco de Assis, a reflexão sobre si implica uma enorme transformação de si, como uma nova

---

aberto à iluminação das ideias divinas, encontramos em São Boaventura em *II Sent.*, 16, 1,1, fund. 4, Ed. Quaracchi, t. II, p. 394. Citado em Gilson (Ibid.).

<sup>365</sup> Cf. Nagakura, 2006, in: Pacheco & Meirinhos, p. 1245, “La vérité créée n’est pas rigoureusement ferme, et la lumière créée n’est pas pleinement infailible, car elles sont créées, passant du non esse à l’esse. Pour être pleinement connaissance (plena cognitio), il es donc requis qu’il y ait recours à la vérité stable et à la lumière infailible. C’est nécessaire pour assurer la noblesse de la connaissance” (*De scientia Christi*, q. 4, resp. V 23 b).

<sup>366</sup> “Qualquer que seja a solução do problema da individuação que admitimos, a alma é isso, e o é em si mesma. Procurando conhecer-se, o homem topa com a substancialidade da sua alma, como se esta fosse um objeto de investigação que o solicita, mas que também resiste a ele. Talvez tornássemos mais clara a natureza do problema se disséssemos que a alma do homem nunca é, por si mesma, um objeto de conhecimento que ela poderia apreender como uma coisa, mas sim um sujeito ativo cuja espontaneidade permanece sempre além do conhecimento que tem de si mesmo”.

<sup>367</sup> Cf. Manferdini, 1974, p. 534, “è evidente che il modo di significazione interpretativa, per essere adeguato al carattere ‘segnico’ della creature, non deve prescindere dal critério fondamentale che mistura la validità semântica del linguaggio e del discorso, ossia dal Verbo divino che è Parola eterna di Dio, inveratrice di ogni parola creata e di ogni linguaggio umano”.



forma de ser e estar no mundo, conforme observa Costa (2004)<sup>368</sup>, é nesse sentido que podemos ligar a dignidade à responsabilidade humana<sup>369</sup>.

A atitude do pobre no deserto, que se põe a caminho, como peregrino, em busca da verdade e não como proprietário dela, torna a atitude de Francisco de Assis, inspirador de São Boaventura, em alguém com uma atitude inversa a de Ulisses, denunciado por Levinas que sai e volta com a posse da verdade e do conceito. Dito de outra forma, enquanto o homem moderno se posiciona diante do mundo como alguém que exige respostas e dita à natureza suas regras e preceitos, Francisco de Assis, na descoberta de si, imbuído de um senso de *minoridade*<sup>370</sup>, de forma estratégica, como menor, vê e sente a natureza como irmã, porque vê e sente Deus como pai e assim consegue ver e sentir o outro como irmão.

---

<sup>368</sup> In: Stein, Costa, 2004, p. 591: “Francisco de Assis propõe uma cosmovisão, uma antropovisão e uma teovisão próprias, como tentativa de superação da experiência cultural cristã que herdou e lhe pareceu insatisfatória. Diferente de sua tradição familiar e da tradição do homem de seu tempo, imaginou nova forma de viver, para si, para seus frades e para aqueles que pretendessem tornar própria a filosofia de vida do Evangelho. A fraternidade, como partilha de vida entre irmãos, consequente da consciência existencial de dependência e incompletude, a par da necessidade de ascender ao Absoluto como capacidade inata, torna-as proposta a todos os homens”.

<sup>369</sup> Boff ao reclamar do monoteísmo (1999) como uma das principais causas do antropocentrismo moderno, quanto Ricken (2006) que reclama da visão metafísica de pessoa parecem sustentar que dependendo a forma como encaramos a noção de dignidade ou de responsabilidade, restringimos os direitos à vida e à dignidade somente aos humanos. Nesse sentido é muito importante a distinção entre a noção de dignidade reclamada por Kant e a noção de *Homo Sapiens* defendida por Aristóteles (Ricken, 2006). O que nos torna pessoas? O que significa ser pessoa? São Boaventura não contraria a tradição, apenas poderia ser colocado como um mediador entre a visão antropocêntrica e ecocêntrica de cuidado com a vida. De modo semelhante a Hans Jonas, podemos a partir de São Boaventura, pensar a responsabilidade humana com a vida como um todo. Mas é necessário que essa cuidado não deriva apenas de um imperativo moral, mas do apelo e do entendimento de que o humano é coparticipante e cocriador permanente do mundo. Assim, em São Boaventura, a responsabilidade do humano não pode ser entendida apenas como um compromisso com os demais humanos, sendo a inspiração o próprio Francisco de Assis, a reconciliação e a relação fraterna são extensivas a tudo o que existe.

<sup>370</sup> Minoridade aqui não é um estímulo ao não-esclarecimento, mas é a convicção da autodescoberta de Francisco que só Deus (o totalmente outro) é bom; em Francisco trata-se de “atitude não só em relação aos outros homens, mas também em relação às próprias criaturas. É uma minoridade cósmica e humana. Menores, porque os últimos dos irmãos, têm como única riqueza a consciência da própria indigência, originária da condição de pecador. Ser menor aqui é conceber como irmã a água, a morte, etc. Minoridade não como condição de submissão, mas como atitude de liberdade, autonomia e inteligência reconhecendo-se como imagem de Deus, com coração humilde é possível reconhecer, sentir e viver a alternância: “na alteridade ou alternância (relação com o alter), começa a resposta à pergunta pessoal. Na relação humana do eu para o tu, é possível compartilhar, estabelecer reciprocidades e mutualidades. [...] minoridade não significa dependência nem sujeição passiva, mas obediência ao eu pessoal, onde se explicitam as condições de indigência e pecado, em concomitância aos desafios da graça” (Costa In: Stein, 2004, p. 596).

O humano prescinde da autoimagem, do autoconhecimento que, na direção do que sugere São Boaventura, podemos considerar um socratismo cristão<sup>371</sup>. A ideia do humano como imagem<sup>372</sup> divina, que tem uma dimensão espiritual não exclui a composição hilemórfica da pessoa humana. Até mesmo as obras místicas<sup>373</sup>, como no caso do Itinerário não podem ser vistas apenas no plano teológico ou filosófico. Eles pretendem dizer que o humano é no sentido universal. A ideia de espontaneidade (II Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 2; II, 546b) coloca o humano na condição de sujeito e não de objeto. E isso se relaciona ao que Scheler<sup>374</sup> se refere do sentido da espiritualidade não como algo que aprisiona e denigre a liberdade humana, mas a justifica. Assim, a condição humana como descrevem outros autores como Buber que entende que o tu ou o eu, sozinhos não indicam como vocábulos isolados, uma verdadeira relação<sup>375</sup>. Mas como observa Merino, 1999, p. 114, o homem, como é realidade vinculante com outras realidades, no sentido de abertura e comunicação com estas, é através das outras

---

<sup>371</sup> Cf. Gilson, 2006a, p. 278-303.

<sup>372</sup> Cf. São Boaventura no São Boaventura, Itin., I, n. 2 : “In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis”.

<sup>373</sup> Cf. observa Gonçalves: “as obras místicas são mais do que um bom tratado de psicologia. Elas descrevem a natureza espiritual, com a sua autonomia, espontaneidade, ação e normas, anteriormente nunca assim pressentidas na filosofia ocidental. Ai, verdadeiramente, o ser humano é alguém, com suas decisões, adesões e recusas” MCMLXX, p. 164.

<sup>374</sup> “Das Tier hat keine ‘Gegenständ’: es lebt in seine Umwelt nicht ekstatisch hinein, die es gleichsam wie eine Schnecke ihr Haus als Struktur über-all hinträgt, wohin es geht – es vermag diese Umwelt nicht zum Gegenstand zu machen. Die eigenartige Fernstellung, diese Distanzierung der ‘Umwelt’ zur ‘Welt’ (bzw. Zu einem Symbol der Welt), deren der Mensch fähig ist, vermag das Tier nicht zu vollziehen, nicht die Umwandlung der affekt – und triebumgrezten ‘Widerstands’ zentren zu ‘Gegenständen’. Gegenstand-Sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des Geistes”. (Scheler, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Berna- Munique, 1962, p. 40). Aqui podemos fazer, embora com ressalvas uma relação entre o pensamento de São Boaventura e Scheler. Com isso, é conveniente pensar que não é só o homem que possui a categoria relacional, conforme observa Merino, 1999, p. 113-114, porque não é somente o humanamente pensado vivido e sentido pela pessoa humana que tem um dinamismo referencial, o próprio universo assim o é. Nesse sentido, as cinco esferas propostas por Scheler (a do divino e absoluto, a do tu e do nós, a do mundo exterior, a do mundo interior e a do próprio corpo) compõe a realidade do ser. Essas esferas do ser se dão a partir do divino, seguida pelo tu e do nós, esfera do mundo exterior, mundo interior e do próprio corpo com o que o circunda. Assim é a cultura (Scheler, 1926, p. 48-57) e a própria história. Esse encontro do eu com cada uma das esferas do ser remetem a uma realidade de inclinação e abertura: ao tu, ao outro e ao grande Tu (Scheler, 1926, p. 48).

<sup>375</sup> “Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há alguma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por Outro Isso. Na medida em que se profere o tu, coisa alguma existe. O tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece na relação” (BUBER, 1974, p. 4)

realidades como pares de vocábulos<sup>376</sup> que consegue chegar a si mesmo, segundo Zubiri, na compreensão de Merino<sup>377</sup>.

Embora algumas semelhanças possam ser feitas, o universo bonaventurino a respeito da relação tem elementos mais peculiares. Há certamente também a dimensão de abertura e de saída para o outro e para o grande Outro. O autoconhecimento indica que a existência não é fechamento solipsista ou solidão como fim, ou mesmo um mero diálogo com o grande Tu. Mas abertura, disposição à relação como “constituição ontológica e psicológica”<sup>378</sup>, também precisa ser acrescida de alguns outros elementos. Isso porque “a relação franciscana com o tu, com a comunidade, com Deus, com a história e a natureza não se reduz a uma bela expressão e explicação fenomenológica, como acontece em alguns autores citados, mas conota uma mística de participação”<sup>379</sup>. Há aspectos diferentes por que o próprio Francisco de Assis como inspirador de São Boaventura o força a entender de outro modo essa dimensão. No pensamento franciscano, a relação, “é uma relação mais afetiva do que mental, mais existencial do que categorial, mais vivencial do que conceitual”<sup>380</sup>. Com isso, o homem como imagem expressa de Deus (São Boaventura, Itin., c. 3, n. 1) “radica em sua mesmidade algo desse Deus que o caracteriza em seu ser e em seu agir”<sup>381</sup>. Isso implica em compreender a pessoa humana, como uma realidade complexa<sup>382</sup>, misteriosa e peculiar.

E essa atitude de ser e estar disposto à relação, mesmo não sendo empreendimento fácil, pelas razões já mencionadas anteriormente, não acontece de

---

<sup>376</sup> Eu-tu, eu-ele, eu-Tu: “as palavras primordiais, porém, não significam coisas, mas indicam relações” (Buber, 2004, p. 53).

<sup>377</sup> “Zubiri sustenta que a realidade criada é sintaxe e tem um caráter genitivo, de pertença, de referência e de respectividade, não só *ad intra*, quer dizer, das notas internas da realidade substantiva, mas também *ad extra*, entre coisa e coisa. E no mundo humano, esta respectividade e referência está mais acentuada por usar a própria constituição ontológica e psicológica. O indivíduo humano, como personidade, é essencialmente abertura e é uma essência aberta (Merino, 1999, p. 114).

<sup>378</sup> Merino, 1999, p. 114.

<sup>379</sup> Merino, 1999, p. 114.

<sup>380</sup> Merino, 1999, p. 114.

<sup>381</sup> Merino, 1999, p. 114.

<sup>382</sup> “A pessoa humana, na perspectiva franciscana, tem grande sentido da dependência e das proporções metafísicas. Não esquece que é um *ens ab alio*, do qual depende, como tampouco esquece que um *ens ad aliud* e *ad alterum*, como quem se relaciona existencialmente. Tampouco esquece que a pessoa é *ad se*, que se pertence a si mesma e que não pode dissolver-se e nem hipotecar-se em nenhum dos focos referenciais. Ao franciscano não agradam por temperamento nem a identificação ontológica e panteísta, nem a confusão psicológica e antropológica. Ele tem uma intuição especial para viver sua vida *em*, *dirigir-se para*, *ser para* e *estar com*” (Merino, 1999, p. 116).

forma automática. É só a partir da reflexividade, meditação e silêncio fecundo sobre o sentido da sua existência, para descobrir-se, que a pessoa humana pode descobrir a riqueza de possibilidade que é a existência, como *ex-istência* (saída), como projeção para fora sem perder o seu eixo. O humano para São Boaventura, na perspectiva franciscana, “necessita do encontro com o outro, com a natureza, com a comunidade e com Deus, porque é através dessa relação pessoal, que se humaniza, humaniza os outros e humaniza o mundo”<sup>383</sup>.

Se observarmos autores contemporâneos como Heidegger<sup>384</sup>, encontramos o reconhecimento do humano como ser-no-mundo, como solidão e finitude. E embora ele não pretenda de modo algum fazer uma antropologia, a analítica existencial que ele sugere é ditada pela consciência que possibilita a saída da dimensão ôntica para a dimensão ontológica. Como um movimento de migração da irreflexividade, deixando a voz da consciência que clama por autenticidade assumir a existência como imperativo que urge e que finda, para a concretude e a concretização da identidade humana, o humano não tem escolha a não ser escolher-se e constituir-se como realidade ser-no-mundo, como *Dasein*, num processo de profunda solidão e incomunicabilidade, onde cada existência é, e só pode *ser-com*, e jamais pode habitar o *ser-em* na relação com os demais humanos, ou mesmo com os demais seres.

Heidegger<sup>385</sup> promove a subjetividade humana, semelhante a São Boaventura, no entanto, o seu *Mitmensch*, conforme observa Merino, 1999, p. 117, fica apenas no plano puramente existencial (relações), enquanto que para a visão franciscana ser pessoa humana implica elementos vocacionais e afetivos que constituam uma mesma meta intencional e vital. A pessoa nessa perspectiva é “uma tensão indefinida e infinita para uma síntese desejada, mas não alcançada”, e para contrapor Nietzsche,

---

<sup>383</sup> Merino, 1999, p. 116.

<sup>384</sup> Cf. Sikka, 1997, o pensamento e a forma de articulação tanto no sentido da história (natural, bíblica e graça), como no sentido da realidade e o pensamento (sensível como caminho para Deus), a razão como componente espiritual e não simplesmente ligada ao fisicalismo, vinculada à profunda valorização do mundo como um intercâmbio entre o sujeito cognoscente e o ‘objeto’ a ser conhecido (Deus), como no caso de São Boaventura, como estrutura filosófica, sobretudo no sentido disso como mística teológica influenciou profundamente o pensamento heideggeriano (p. 11-13).

<sup>385</sup> Cf. Sikka, 1997, capítulo I; e também a observação de Stein, 2009, p. 87, de que em Heidegger a singularidade do humano é tamanha que não é possível construir uma Antropologia Filosófica a partir de uma analítica existencial. Esses são traços muito fortes de São Boaventura e principalmente de Scotus no pensamento heideggeriano.

conforme já dito, para São Boaventura o lema não seria “torna-te quem tu és”, mas “torna-te o que tu deves ser”.

Em Heidegger, temos a definição do humano enquanto solidão<sup>386</sup>. Não uma solidão que desespera, mas que convoca o ser a constituir-se, saindo da inautenticidade, como existência<sup>387</sup> que assume o que se é com todos os seus limites e possibilidades. Na descrição de uma pessoa que se sente diluída no todo ao se aborrecer, Heidegger diz<sup>388</sup> que singularidade é como resistência ao não-ser. Assim, a dimensão do cuidado, como cura, é justamente essa passagem da condição inumana, ou do humano inconsciente da problemática fundamental da sua existência, diluição, inautenticidade, para o reconhecimento de que sua existência está posta e que para que se constitua enquanto tal, para isso o empenho do indivíduo, enquanto solidão e angústia, é fundamental. Para São Boaventura, assim como para o pensamento franciscano em geral, a resposta à clássica pergunta kantiana “quem é o homem?” seria segundo Merino<sup>389</sup>, 1999, p. 118, dar uma resposta bem específica.

Nisso o desafio pelo autoconhecimento se faz necessário porque a pessoa humana possui a capacidade reflexiva e, portanto, pode estabelecer sempre conexões de sentido, a busca de princípios e fins da sua existência; a descoberta de si é o ponto de partida indispensável para a conexão da existência humana com o seu meio, de forma a transformar cotidianamente a solidão em condições para a solidariedade. A solidão para São Boaventura não é o fim, embora fática, ela é ponto de partida. Descobrimo-nos a cada dia como eu, pode-se chegar a estabelecer relações sem servilismo ou tirania com os outros: *fraternidade*.

---

<sup>386</sup> Certamente essa é outra grande influência de outro pensador franciscano, J. Duns Scotus, só que como sabemos, Scotus não entendia a *ultima solitudo* como um fechamento em si, mas como condição de possibilidade para a solidariedade. A incomunicabilidade (singularidade), no caso de Scotus não significa um solipsismo, mas reconhecimento da identidade originária e mais original do humano. A noção de *Dasein* de Heidegger certamente é extraída desse princípio escotista.

<sup>387</sup> *Ex-istentia*, sentido escotista extraído de Ricardo de São Vitor (incomunicabilidade, que se lança para e na relação com).

<sup>388</sup> “O aborrecimento profundo é como uma névoa sorrateira que vai se infiltrando em todos os espaços vazios e da existência e uniformiza as coisas, pessoas e a própria pessoa num todo indefinido, indiferente”. Cf. Citação de Merino, 2000, p. 88, referindo-se ao texto de Heidegger “Qué es La metafísica?”. Cruz del ser. Madrid, 1963, p. 30.

<sup>389</sup> “Um ser composto de espírito e de matéria, ao mesmo tempo que é imagem e semelhança de Deus (aspecto ôntico-entitativo), em relação aberta e religante com o ser finito-infinito (aspecto referencial operativo), projetado no tempo e no espaço (aspecto mundano e histórico) e inserido e vinculado numa comunidade de pessoas concretas (aspecto vocacional-significativo)”.

### 3.4 Relação com a alteridade: fraternidade cósmica

Como já dito, São Boaventura vai fundar a sua tese com base na experiência de vida de São Francisco de Assis que, por sua vez, escolheu o Evangelho como regra de vida. Aliás, queria até compilar parte dele para ser a regra da Ordem. Como já observado quando foi tratado da relação do humano com a natureza, São Francisco de Assis não foi simplesmente alguém que assimilou a fé de forma romântica, a sua opção de vida implicou uma série de mudanças em si mesmo que isso contrastasse com a sociedade de seu tempo<sup>390</sup>. Embora não sendo unanimidade em seu tempo, o modo de ser de Francisco e ainda hoje permite uma profunda reflexão sobre o sentido do humano e a qualidade da relação que estabelecemos com tudo e com todos.

Se, no *Cântico do Irmão Sol*, há uma convocação à reconciliação da pessoa humana com o universo<sup>391</sup>, numa perspectiva de um minorismo, que não se aplica somente aos demais humanos, apenas, a regra de interpretação sobre o fundamento da relação de paz com os demais seres, aplica-se de modo especial ao reconhecer o outro humano e os demais seres como irmãos.

Diante da natureza, Francisco de Assis sugere que não somos nem superiores e nem inferiores<sup>392</sup>. Na primeira estrofe, onde fala do Sol e da Lua, como em outras tradições culturais, normalmente esses astros eram vistos como deus ou deusa ou mesmo na modernidade onde a natureza é vista como bruxa que precisa ser torturada para revelar seus segredos<sup>393</sup>. Certamente, Francisco, mesmo de dentro de seu tempo,

---

<sup>390</sup> Cf. Le Goff (2001), São Francisco de Assis foi um grande crítico da sociedade de seu tempo. Redimensionou a visão e o tratamento que se dava ao leproso (sentido moral e religioso), à mulher e à criança (presépio), ao menos favorecidos de modo geral (exploração), ao ideal de vida que era a nobreza do cavaleiro, substituída pela nobreza de ser cavaleiro, etc. Também a ideia de que a natureza é mãe e irmã ainda hoje é uma crítica profunda ao olhar para a natureza com temor ou superioridade, etc.

<sup>391</sup> No texto, aparecem os quatro elementos retomando o sentido clássico da visão sobre a natureza, mas é acrescentado a isso o sentido de fraternidade, inclusive com a própria morte.

<sup>392</sup> Há nitidamente em São Francisco de Assis uma mediania entre as compreensões de mundo que temos até então. Nas tradições mais antigas a natureza (o mundo criado) era visto como superior. Notamos, conforme observa Vaz, 1991, que os gregos arcaicos temiam a natureza. Mas percebemos retrocedendo o tempo que na Babilônia, no Egito, por exemplo, os astros como a lua e o sol, eram considerados deuses, portanto, estavam num grau superior ao humano. No importante texto de Francis Bacon *Novum Organum* que é um texto mais recente o humano se vê acima da natureza, como alguém que ao compreender as suas leis deve intervir e ditar regras, torturar o meio ambiente como se fosse “bruxa” para extrair com isso seus segredos e mistérios. A mediania proposta e situada em Francisco de Assis é a de que não somos nem superiores e nem inferiores ao universo e ao mundo (natureza), mas somos parte, estamos implicados nele por que somos seres-no-mundo. Não cabe, portanto, nem apenas o temor e o sentimento de que a natureza é nossa vassala. Somos parte e irmãos de tudo.

<sup>393</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*.

pode ser um mediador entre os mais antigos e os mais modernos. Ao sugerir que a lua e o sol são irmãos, contesta o estatuto da inferiorização do humano diante da natureza e ao assumir que não são inferiores como no caso moderno, contesta a ideia da natureza (sentido de meio ambiente) como algo inferior ao humano. A ideia moderna não é somente nefasta, pois a modernidade nos permitiu avanço em todos os campos, mas com relação ao problema ecológico central nos falta superar a visão de que a natureza é vassala, precisa ser domesticada, subjugada e torturada para nos servir. A ideia de natureza como lacaia, como realidade oposta e/ou adversa ao humano é inconcebível dentro da visão franciscana de São Boaventura, mas que pode nos inspirar mesmo tantos séculos depois.

Diante do mundo criado, assim como na relação com o outro humano, a compreensão de fraternidade se faz necessária para assimilarmos a postura conceitual do Doutor Seráfico. A relação<sup>394</sup> que se deve estabelecer com o outro é uma relação de outra ordem, nem de submissão, nem de superioridade. E isso se aplica, de certa forma, também a alteridade não humana, porque a qualidade relacional diante da alteridade do outro é fundada no princípio da Trindade, como mistério maior da vida cristã.

Na Trindade, há a combinação perfeita entre o individual e o comunitário. Assim o individualismo, o indiferentismo, o hierarquismo, a noção de superioridade diante do outro, inclusive do mais necessitado e excluído não são compatíveis com a visão relacional franciscana. O outro é outro, nem senhor e nem vassalo do Eu. A sua condição de alteridade permite ao Eu estabelecer a relação sem prejuízo ou apropriação, onde ambos permanecem eu, individualidade e identidade, e isso é condição de possibilidade para a relação fraterna.

A antropovisão<sup>395</sup> franciscana, ou mesmo a perspectiva de uma antropologia na Cosmovisão Franciscana, só pode ser entendida dentro de uma reverência necessária e suficiente do outro, enquanto tal, para assim e somente assim estabelecer parâmetros

---

<sup>394</sup> Cf. Observa Berriel, 2007, p. 73: “Para complementar as suas explicações sobre a pessoa humana, Boaventura adota a dimensão relacional. A relação é respectividade. A referência à outra pessoa ou coisa exterior integra a explicação estrutural a respeito da pessoa. As realidades distintas do homem o situam e o condicionam. Assim, Boaventura dá uma característica dinâmica a sua maneira de ver o homem. Este é um processo e não um estado. Como imagem de Deus, o homem tende ao bem infinito, ao seu criador. A graça que transforma a *imagem* em *semelhança*, possibilita a ele participar da natureza divina, fazendo do homem de São Boaventura, uma síntese de finitude e infinitude”.

<sup>395</sup> Termo usado por Costa, in Stein, 2004.

da convivência fraterna como pressuposto da paz. A paz, na relação com o outro, nasce primeiro da busca, convicção e cultivo de uma paz individual, subjetiva. O contato com o outro, quando não pautado por um desejo, uma convicção e uma atitude de fraternidade pode configurar-se num pressuposto de adversidade que serve como estopim para o conflito, que, por sua vez, vai ser o combustível para a violência em todos os campos e sentidos. O primeiro passo para os grandes desacertos é o olhar que olha e vê a diversidade do outro, partindo do horizonte da suspeição e da adversidade.

A ideia de justiça e de harmonia para São Boaventura está pautada em campo que se distancia do universo conceitual grego de concepção de felicidade e de mal. Enquanto para o universo grego, a ignorância, como por exemplo, para Sócrates, era o grande empecilho para a felicidade humana, pois uma alma afetada pelo não-saber não podia escolher ser melhor e, pelo contrário, uma alma sábia não poderia escolher algo que não fosse o bem, o Doutor Seráfico compreende a causa do mal individual e coletivo como o pecado. Para ele,

O pecado não é uma entidade, mas defeito e corrupção, pela qual corrompe-se o modo, a espécie e a ordem da vontade criada. Por isso, a corrupção do pecado é contrária ao próprio bem, mas, apesar disso, não possui existência a não ser no bem, nem tem outra origem a não ser no bem que é o livre-arbítrio da vontade. Este não é de todo mau, pois pode querer o bem; nem é de todo bom, pois pode inclinar-se para o mal (São Boaventura, 1983, p. 52).

Dito de outra forma, em São Boaventura, por causa de São Francisco de Assis, e este por sua vez, por causa do Evangelho, a relação com o outro deve ser pautada por uma atitude de acolhida, de perdão, de compreensão, de amor incondicional, de desejo de promoção e engrandecimento da alteridade, como se ela fosse a expressão viva e carnal do próprio Cristo. Não se trata de respeito só, nem tampouco de tolerância<sup>396</sup>, mas de reverência. Isso não significa a submissão ao outro,

---

<sup>396</sup> Embora seja importante considerar a invenção e defesa desse conceito por pensadores como Locke, por exemplo. Além da observação de pensadores como Croce, a tolerância nesse sentido pode ser também considerada uma forma de distanciamento e indiferença. Reverenciar ultrapassa o horizonte do respeito e da tolerância porque considera a alteridade e o que ela tem a dizer como realidade, verdade e possibilidade, não como determinação.



ou a teologização do outro, como denunciaram Derrida<sup>397</sup>, Vattimo<sup>398</sup> e Ricoeur<sup>399</sup> ao referirem-se ao pensamento levinasiano, por exemplo. A verdade é que tanto em Levinas como em São Boaventura, o ponto de partida da ética não é a alteridade, mas a subjetividade. Uma subjetividade que é capaz de acolher a diferença, mas não é a alteridade que determina esse acolhimento ou aceitação de forma autoritária e opressora, é a própria subjetividade que chega, através da reflexividade e do reconhecimento de uma transcendência, de uma metafísica, no sentido do Desejo, a escolher reconhecer o outro como alteridade e como condição primeira para configurar a ética.

Para São Boaventura, como humanos, somos a dinâmica da matéria, da vida e da própria inteligência. O autor nos desafia a pensar a autoconsciência universal, o amor universal, a cosmificação de todas as consciências no valor, no início e no fim que somos: o *Lógos* Universal. *Lógos* que não despreza o material e que não o entende como oposição. Segundo São Boaventura até mesmo o corpo é criação divina, é muito mais que físico e biológico, é vestígio divino, modo de transsignificação e da relação ontológica. Assim, diante da alteridade do outro o que impede a relação fraterna não é um mal ontológico, mas no sentido agostiniano a escolha livre da própria vontade. Segundo Boaventura,

Como a vontade livre corrompe em si mesma o modo, a espécie e a ordem, afastando do bem verdadeiro, todo o pecado, enquanto tal, provém da vontade, como sde sua causa primeira, e encontra-se na vontade, como em seu sujeito próprio. A vontade é o que comete quando, por sua defetibilidade, mutabilidade e versatilidade, despreza o bem indeficiente e incomutável, e adere ao bem mutável [...] por isso, o pecado é de tal modo voluntário que, se não houver o voluntário, não há também pecado – após estas colocações, cai por terra a impiedade dos maniqueus, que defendiam a existência de um mal supremo, como princípio de todos os males. Fica clara,

---

<sup>397</sup> *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, publicado em *L'Écriture et la différence*. Para Derrida Levinas praticamente, por causa de sua metafísica-ética ou ética-metafísica elevou o outro a uma condição de deus, de referência maior.

<sup>398</sup> No texto *Metafísica, violencia y secularización, publicado em La secularización de la Filosofía, hermenéutica y posmodernidad*, Vattimo propõe a superação da metafísica pela via da secularização da Filosofia. Entendendo que o grande pressuposto da violência contra a subjetividade é justamente causado pela Metafísica.

<sup>399</sup> “Gostaria de mostrar essencialmente que é impossível constituir de modo unilateral essa dialética, seja ao modo de Husserl, derivando o *alter ego* do *ego*, seja ao modo de Lévinas, reservando ao Outro a iniciativa exclusiva de chamar o si à responsabilidade” (RICOEUR, 1990, p. 382).

igualmente, qual seja a origem do mal e qual o seu sujeito (São Boaventura, 1983, p. 51-52).

Assim, diferente dos maniqueus, tanto no sentido da origem do mal, como da natureza do próprio corpo, São Boaventura compreende que o próprio corpo<sup>400</sup> através dos cinco sentidos, possibilita-nos o conhecimento do universo material e a abertura ao mundo do espírito. Essa novidade de São Boaventura, pode ser aplicada ao episódio de Francisco de Assis que vê Cristo no leproso, num corpo totalmente desprezado em seu tempo, mas transcende o puro ver e o entendimento, e lê um dizer que é totalmente de outra ordem<sup>401</sup>. Isso porque para São Boaventura, a pessoa humana é expressão da dignidade e da nobreza racional, não como mero acidente, mas pela sua própria estruturação ontológica originária.

O corpo humano não é um sepulcro da alma, porque ele foi criado por Deus e, conforme o *Brevilóquio*, é para que o homem manifeste a sabedoria do criador que Ele o fez corpo<sup>402</sup>. Podemos entender até mesmo a dimensão material e tudo o que há no mundo, não como algo que nega o espiritual, mas acena e aponta para ele. O exemplarismo de São Boaventura reserva um lugar especial para a alma humana como capacidade de rumar ao ôntico fontal do ser e do saber, mas não significa que isso represente um desprezo ao corpo, à matéria e ao mundo.

A itinerância que está presente no *Prólogo* do Itinerário, onde o autor pede por sabedoria (a Deus) e reconhece o sentido de sua construção racional como uma ligação profunda com o sentido bíblico do último estágio a ser alcançado como a

---

<sup>400</sup> O pensamento boaventuriano concebe o corpo como microcosmo, produzido pela matéria física e a luz, ele não é antialma, mas linguagem e possibilidade da existencialidade concreta e temporal. Não é fim em si mesmo, mas sentido simbólico de relação com os outros, com a natureza e com Deus. A inteireza do ser humano é constituída pela relação unitária de corpo e alma. Assim a alma por comunicar a sua perfeição ao corpo encontra a sua compleição. Não temos um corpo, somos também corpo.

<sup>401</sup> Isso nos possibilita inferir que toda a violência contra o corpo humano é uma violência à dignidade humana. Outro aspecto importante é desmistificar que no pensamento franciscano existiu desprezo ao corpo. O que os pensadores propõem é resignificação, dando-lhe tom de sacralidade e de comunicação com o transcendente. Podemos concluir que para o pensamento franciscano a dor sofrida pelo corpo pode ser entendida como forma de penitência, mas ela nunca deve ser provocada. E mesmo a dor do outro, como no caso de Francisco diante do leproso, o corpo sofrido nos diz de uma realidade que se esconde atrás dessa realidade pré-vista ou mesmo vista.

<sup>402</sup> Aqui não podemos reduzir o corpo humano a simples biologismo, pois para São Boaventura, é através dos sentidos como estrutura relacional que o corpo comunga com todo o universo, transcendendo o puramente empírico, dessa forma, numa perspectiva dialética, o humano deve conectar-se com Deus para conhecer a essência das coisas e da criação.

morada na paz e na residência de Sião (São Boaventura, 1983, P. 165). Referindo-se a sentido da sabedoria de Salomão, fundamenta um olhar mais atencioso ao mundo como seta e não como empecilho para a verdadeira sabedoria; a materialidade do mundo e da pessoa humana exige uma elevação para outra realidade que só é alcançada pela ascese, pela meditação, pelo monólogo, que depois permite até mesmo a relação com o outro de forma fraterna.

A fragilidade humana<sup>403</sup>, entendida como a cegueira e a surdez, segundo o autor, (São Boaventura, Itin., p. 172) são caracterizadas pela insensatez humana de quem vê no mundo tantos sinais da luminosidade e, mesmo assim, não reconhece o Primeiro Princípio e, por consequência, poderíamos dizer, não consegue compreender e entender o outro como irmão.

Isso porque o passo para o reconhecimento da alteridade do outro, fundado na alteridade divina, nasce de um profundo silêncio e recolhimento que, somados aos vestígios e sinais no mundo, conseguem atestar que há algo além dos vestígios do mundo Sensível. Voltando ao exemplo do abraço ao leproso, Francisco de Assis reconhece que há dignidade e existência no leproso, para além de sua dor física, moral e espiritual. Mas essa dignidade não pode ser conferida pelo observador que vê apenas, mas que transcende os próprios sentidos da visão para ver além.

Poderíamos retomar o sentido do *Itinerário*, como Capítulo II, onde São Boaventura acena para “a contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo Sensível”<sup>404</sup>, para pensarmos a relação com a alteridade do outro em relação a alteridade do grande Outro. Mas, para o Doutor Seráfico, é a meditação como interioridade, interiorização e elevação que é capaz de compreender o mundo sensível, o macrocosmo (grande mundo) como um palco para o pequeno mundo (microcosmo) que

---

<sup>403</sup> E o início dessa elevação a Deus por meio do Universo, conforme o capítulo I, do Itinerário da Mente para Deus, remonta o sentido do Salmo 83, mas, sobretudo, inicia colocando o conceito de pessoa numa dependência de Deus: “Bem-aventurado o homem, ó Senhor, que de Ti recebe ajuda” (Itin., p.165). Nesse primeiro estágio místico da busca da verdade, é preciso passar humanamente pela leitura do divino. Essa convicção de que o humano não é Deus, implica a convicção de que o humano não é e nato, tem a verdade plena e última; isso não nega a grandeza humana, mas, ao reconhecer a sua limitação, possibilita ao humano se elevar ainda mais. A convicção de que o humano não é Deus, é, ao mesmo tempo, no sentido dialético, a afirmação da humanidade que se é e se tem. Semelhante à perspectiva hegeliana, na *Fenomenologia do Espírito*, que sugere que reconhecer que não somos Deus é o primeiro passo para reconhecer o que de fato somos: humanos.

<sup>404</sup> São Boaventura, Itin., p. 179.

é o humano, não como fim em si mesmo, mas como *viator*, como alguém que se põem a caminho, no sentido da pobreza, sugerida por Pulido<sup>405</sup> (2007).

A pobreza<sup>406</sup> como atitude filosófica permite ao humano, ao se sentir como microcosmo<sup>407</sup> não ver sua dignidade reduzida, ao contrário, percebe-se como o tudo no todo; como isso não diminui o humano, mas o eleva não como uma parte diluída no todo, mas como um microcosmo no macrocosmo<sup>408</sup>. De modo mais sintético, podemos, segundo o autor, contemplar os vestígios de Deus na beleza, na suavidade e salubridade das coisas criadas. Não no sentido panteísta, mas de uma presença-ausente, de uma transcendência-imanente que inspira a um acolhimento e relacionamento fraterno com a alteridade e não apenas com a alteridade humana.

Dessa forma, “as perfeições invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, veem-se visivelmente através do conhecimento que as criaturas dele nos dão”<sup>409</sup>. Compreender essa dinâmica é transcender das “luzes exteriores” para “fixar os olhos

---

<sup>405</sup> “San Buenaventura muestra a través del itinerario de su especulación una decidida actitud filosófica de búsqueda exterior-interior em la que la sabiduría humana está comprometida con la convicción de la verdad de la Fe y el uso del razón (Brevil. II, 12, 2)”.

<sup>406</sup> Pobreza aqui no sentido do que entende Prini, 2001, p. 12 e ss., “como alegria de ser”. E desmistificando um pouco a noção de pobreza, São Boaventura, já como Geral da Ordem há quinze anos escreve o seguinte: “*Radix omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide (São Paulo a Timóteo, 6, 10)*. Prini, ressalta que “a cupidez, a tensão possessiva, estanca a disponibilidade para a escuta, impede a busca e o discernimento da verdade e das motivações. Se a categoria ‘ter’ exorbita dos limites do seu uso legítimo, desencadeia de seguida a má consciência da sua anti-verdade: o egoísmo, a agressividade, a alienação e o desespero. Boaventura exalta, em contraponto à cupidez, a *papertas spiritus*, a pobreza evangélica, que não é apenas a simples exterior rerum penúria, em si inútil (*Apologia pauperum contra calumniatorum, IX, 13*), por poder a cupidez contagiar também os pobres e não apenas os ricos. A ‘razão específica e principal da renúncia às riquezas’ não está no simples fato de se possuírem, mas na sua sedução: ‘non quia propriae, sed quia illecebrosae’ (*Apologia pauperum contra calumniatorum, IX, 3*)’. Mas nem esta pobreza de espírito é para ser entendida como uma pobreza de estimação e não de fato, ou de estrita observância. A pobreza, cujo valor insubstituível São Boaventura reivindica nesta *Apologia pauperum*, escrita com toda a veemência contra as calúnias antipauperistas de Gerardo de Abbeville, mestre secular da faculdade de teologia de Paris, é a pobreza franciscana, aquela, diz ele, ‘que persuade quem a professa convictamente a despojar-se de tudo o que é temporal, quer nos afetos quer na ambição do poder, e a contetar-se, quanto ao uso, com o estritamente necessário’ (*Apologia pauperum contra calumniatorum, VII, 5*)”.

<sup>407</sup> Cf. Evoy, 1974, p. 323 e ss. A noção de microcosmo implica a visão do mundo onde o homem é *homo in medio constitutus*. Nesse sentido, é importante reconhecer a pessoa humana como uma realidade planejada e criada por Deus, mas dentro de um contexto de pluralidade onde as demais criaturas também são expressão da força, do poder, do amor e da vontade divina. O humano por excelência é o termo médio da criação, no sentido da imagem divina, enquanto as demais criaturas são apenas vestígios do criador.

<sup>408</sup> Evoy, 1974, p.333: “The macrocosm enters the soul, or microcosm, by the gates of the five sense, through the apprehension, enjoyment and judgement of the *sensibilia*; and it enters these portals in its totality (São Boaventura, Itin., II, 3-4) There are only five elements in the world (light, fire, air, water, and earth), there are five particular sensibles (light, sound, smell, taste and the tactile qualities), and five senses in man to receive them”. Em suma tanto o microcosmo como o macrocosmo só podem ser entendidos dentro de uma perspectiva a criação e da encarnação (Cristo) como expressão máxima do amor divino.

<sup>409</sup> Ibid., p. 180.

sobre o espelho de nossa alma, na qual resplandecem as perfeições divinas”<sup>410</sup>; Com isso a alteridade e a exterioridade do mundo não ameaçam ou negam, nem a nossa consciência, nem Deus, mas provocam a consciência humana para reconhecer a singularidade de tudo como uma manifestação afetiva e efetiva de Deus. Tudo o que existe é um dizer sobre Deus, e, de modo especial, o outro humano, por compartilhar com o eu a grandeza de ser imagem de Deus no sentido estrito da *imago dei*.

Conforme vimos no *Itinerário*, após a ascese conduzir para as coisas exteriores e as reconhecer como manifestações divinas, num processo de dialética dos contrários, São Boaventura convida para “a contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma”<sup>411</sup>. O autor infere que os primeiros dois estágios guiam para perceber Deus através de seus vestígios mais imediatos. Agora, propõe que se olhe para a parte interior do Tabernáculo que cada um é. Essa realidade e universo inteligível, é espelho e, ao mesmo tempo, escuro; onde a lógica, a memória, vontade e o desejo da verdade se fundem num movimento frenético de conceber o uno e o múltiplo, o mutável e o imutável, o anterior e o posterior, o condicionado e o incondicionado, etc.

E como está impresso em nosso intelecto, segundo ele, que a verdadeira felicidade é o sumo bem, e nossa alma está tão impregnada e próxima de Deus como que num mecanismo de atração que só se erra nas escolhas e se cai no erro, em todos os sentidos, quando se “toma a imagem e uma vã imaginação pela realidade”<sup>412</sup>. No exemplo do leproso, notamos que é preciso reconhecer que ele (Francisco) desviou o seu olhar e o seu dizer e, quando ele abraçou o leproso, não superou apenas o seu asco pela lepra ou mesmo pelo leproso, mas acolheu o humano que estava sendo massacrado pela dor física e moral da doença, com todos os problemas de toda ordem que naquele tempo significava a lepra.

A transcendência desse olhar de Francisco refunde um novo modo de ver e um novo modo de ser que nasce da escuta, mas não apenas uma escuta emotiva<sup>413</sup>,

---

<sup>410</sup> Ibid.

<sup>411</sup> São Boaventura, *Itin.*, III.

<sup>412</sup> São Boaventura, *Itin.*, p.185.

<sup>413</sup> Segundo Gilles Lipovetsky, em *Metamorfoses da Cultura Liberal*, tradução de Juremir Machado, Porto Alegre: Editora Sulina, 2004, p. 28 “Constata-se assim que o culto do dever sacrificial não é mais exaltado em lugar algum, nem na escola, nem nos livros, nem mesmo na esfera política. Mas o mais importante é que, ao mesmo tempo, a caridade, o teleassistencialismo, os apelos à solidariedade em relação aos pobres e aos doentes nunca alcançaram tanto sucesso e espaço social midiático. Isso porque a

sensível ou romântica. Uma escuta, que radicalmente compromete a existência, que é contemplação<sup>414</sup> de quem a faz e conecta a existência desse existente ao sofrimento e existencialidade do outro como se aquela realidade dissesse respeito à própria existência de quem vê e lhe confere sentido a partir dela.

Para São Boaventura, o sentido da paz como Bem<sup>415</sup> (*pactum*) nasce de uma escolha silenciosa e cotidiana; a paz tem relação com o desejo que é metafísico<sup>416</sup>. A compaixão radical por tudo e por todos, de modo especial pelo outro, e pelos outros entes, nasce do entendimento de que somos limitados e que o grande Outro está oculto e transparente por detrás, dentro e, ao mesmo tempo, fora dos símbolos, vestígios, sombras e imagens que o indicam. Conhecer e acessar Deus exige, de início, o esforço da razão e da filosofia, mas só se chega até Ele, meditando. Essa meditação não é fuga do mundo, mas fuga do barulho<sup>417</sup> do mundo que não deixa ouvir a voz interior que

---

moral está reciclada segundo as leis do espetáculo, do *show business*, da distração midiática. Antes, a moral apresentava uma face austera, autoritária, categórica. Era, muito esquematicamente, o catecismo dos deveres e os sermões do padre. Hoje, com o teleton, por exemplo, a moral combina-se com festa, com o rock, corrida, *stars*. Os indivíduos não são mais culpabilizados, mas mobilizados em enormes quermesses de beneficência”. Em Francisco, a experiência de compromisso com o outro não tem a ver com um espetáculo midiático, mas uma revolução silenciosa e anônima de mudança de visão e atitude. No caso da solidariedade midiática o aspecto bom é a superação da ideia de sacrifício, mas um afeto que não deixa de ser autoritário. No caso de Francisco uma convocação à vida interior.

<sup>414</sup> Cf. a introdução do *Des Sept Degrés de la Contemplation* de São Boaventura, “Désirant donner une activité plus grande au regard pénétrant des contemplatifs, et réjouir le palais de leur âme en lui faisant savourer des mets d'une céleste douceur, j'ai pensé qu'il serait bon de traiter des sept degrés de la contemplation, degrés d'autant plus glorieux qu'ils sont fondés sur la science de l'expérience. Un pareil sujet, j'en ai la confiance, sera comme un parfum qui répandra sur leur intelligence une abondance de lumière, et sur leur volonté un torrent de cette douceur déifiquée dont la source est l'abîme de la divine charité. Le premier degré c'est le feu; le second, l'onction; le troisième, l'extase; le quatrième, la contemplation; le cinquième, le goût; le sixième, le repos; le septième, la gloire. En effet, l'âme commence par être embrasée; une fois embrasée, elle reçoit l'onction; ensuite elle est ravie, elle contemple, elle goûte et elle se repose. Nous pouvons posséder tout cela sur la terre, non tout d'un coup, mais par degrés; et celui-là en fait plus promptement l'expérience, qui s'exerce plus fréquemment aux choses spirituelles. Le septième degré sera donné dans la patrie bienheureuse avec une abondance plus grande à ceux qui, sur cette terre, se seront adonnés avec ardeur aux degrés précédents”. Esse movimento é idêntico ao proposto no Itinerário aonde a elevação tende ao deleite.

<sup>415</sup> Segundo Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 265, uma subjetividade dentro da perspectiva ética franciscana, está fundada dentro de uma visão como o “modelo de vida que Francisco viveu e propôs, com implicações existenciais de ampla repercussão”. Segundo Todisco, essa atitude vivida, encarnada e assumida por Francisco faz do humano um sujeito protagonista da Bondade. A pobreza de Francisco precisa ser compreendida dentro da tentativa de afastamento de Francisco em possuir *dominium* sobre as coisas e sobre os outros.

<sup>416</sup> Nesse sentido se assemelha ao proposto por Levinas, 2000, p. 21.

<sup>417</sup> São Boaventura descreve a terceira etapa da Meditação, de um total de sete, sugerindo que “L'extase est un ravissement enivrant dans lequel l'âme, abandonnant l'homme extérieur, s'élève au-dessus d'elle-même et se porte, selon l'étendue de ses forces, vers la source surintellectuelle du divin amour au moyen des vertus propres à aider son élévation. Ces vertus sont l'humilité et la pureté. C'est par la première que

clama para um novo modo de ser e de olhar sobre o próprio ser e sobre a própria condição e capacidade de olhar. A ética da alteridade, em São Boaventura, remonta inevitavelmente Francisco de Assis, que se reconciliou com o mundo, com o outro e com as criaturas, porque primeiro se reconciliou consigo mesmo.

Para o pensamento franciscano, uma possível perspectiva ética precisa reconhecer o *caráter absoluto da honra devida a Deus e a impotência humana*<sup>418</sup>. O problema central não é acatar ou não uma lei natural, como no caso do estado, mas “colocar freio ao espírito possessivo e vexatório *pro statu isto*. O *dominium* é um fato do estado de decadência”<sup>419</sup>. A discussão, envolvendo propriedade privada e comunhão de bens, por exemplo, acabava sempre por desembocar na grande discussão entre a lei natural e a lei divina. Para São Boaventura, é preciso separar e fazer a distinção necessária, mas, nesse caso, na sua forma de sugerir a separação entre ambas, opta, certamente, pela segunda, com todas as implicações que isso significa<sup>420</sup>.

Como já dito, para nosso autor, a condição humana de imagem divina tem relação com uma inclinação superior<sup>421</sup> da pessoa humana, não apenas no sentido teórico, mas também prático. Essa inclinação “se refere à relação entre o bem e o mal e

---

se fait l'abandon de l'homme extérieur, et par la seconde que l'homme intérieur monte et arrive jusqu'au rayon lumineux où il reçoit les saints et ineffables épanchements de l'amour par excellence. Absorbé dans ces faveurs, il oublie les grâces précédentes et s'élançe avec ardeur vers les beautés du tabernacle resplendissant des célestes clartés ; car c'est le divin amour qui produit l'extase, et il ne permet pas à ceux qu'il possède l'amour d'eux-mêmes, mais seulement de ce qui mérite d'être aimé, comme nous l'apprend saint Denis, cet homme initié aux secrets de Dieu (2). C'est donc lorsque nous avons pour Dieu une charité véritable et un amour réel, que nous sommes dans une sainte extase, dans une extase qui incline notre homme spirituel vers les choses intérieures et nous fait oublier tant l'homme extérieur que tout ce qui a précédé jusqu'à ce jour” (São Boaventura, *Des Sept Degrés de la Contemplation, III*).

<sup>418</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 271.

<sup>419</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 272.

<sup>420</sup> “Isto significa substancialmente que a história acontece dentro do âmbito da redenção que segue à queda. A história não pertence à criação, como se em um determinado nível se devesse considerar imune dos efeitos da perversão, mas pertence à redenção, como tentativa de conter o impulso da violência que se introduziu dentro do tecido mesmo das relações sociais. Mas tal espaço da fé e, portanto, da teologia, não pode deixar de influir no discurso ético, político e econômico, no sentido de que constitui o horizonte valorativo último do que acontece (Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 273).

<sup>421</sup> Cf. II Sent., d. 39, a. 2, q. 1 concl. “Superior portio rationalis dicit ordinationem ad Deum; actum autem synderesis non tantum respect Deum, sed etiam proximum secundum quod lex naturalis respicit utrumque”. Segundo Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 274, “Boaventura diz que a dimensão mais alta da razão está ordenada a Deus, de cuja comunhão descendem não somente teóricos primeiros, mas também os princípios práticos; não somente a iluminação intelectual, que afeta o conhecimento, mas também a iluminação moral, que se refere à relação entre o bem e o mal e alimenta afetos e desejos.

alimenta afetos e desejos”<sup>422</sup> e, com isso, do ponto de vista da ação humana, “é a força que inclina para o bem”<sup>423</sup>. Mas para que o bem aconteça, não basta julgá-lo, compreendê-lo “pela confluência da inteligência, da vontade e emoções” e nem amá-lo ou ter pressentimento dele. É necessário o *stimulus igniculus*<sup>424</sup>. Com isso fica fácil inferir que

A resposta à pergunta colocada em primeiro lugar, na qual se perguntava se a *sinderése* é algo afetivo ou cognitivo. Digo, então, que a *sinderése* expressa o que estimula o bem e, portanto, se coloca à parte do afeto, como mostram as razões que se alegaram na primeira parte<sup>425</sup>.

A perspectiva ética sugerida por São Boaventura não está apenas num emotivismo e nem num subordinacionismo ao outro ou a Deus, mas diante da alteridade do outro é preciso superar a noção de meu e/ou teu, da mera intriga entre uma lei natural e de uma lei humana, tendo em vista que ambas são frágeis e contingentes. Na verdade, a questão fundante é que “a honra devida a Deus está, portanto, acima de qualquer vacilação”<sup>426</sup>. Segundo Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 275, a pessoa humana traz na alma uma inclinação e um “olfato do bem”, a própria consciência<sup>427</sup> é uma faísca que tende para o bem. Essa realidade é como se fosse uma vibração do ato criador que não é possível apagar<sup>428</sup>. O humano pode até não seguir essa inclinação, afetando o todo<sup>429</sup>, mas não pode destruí-la. Embora a desordem do estado humano em que estamos, ela pulsa e soa como uma música que não é ouvida; a graça divina aparece como necessidade que pode reacender essa luz, esse fogo, que ainda resiste como vestígio ou “notícia” daquela inclinação, mas ela não constrange e obriga, apenas reacende a vontade do bem originário.

Para São Boaventura, o que move o sentido da acolhida ao outro não são normas ou convicções a respeito da vinculação com a *polis*, mas com a lei do

---

<sup>422</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 274.

<sup>423</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 274.

<sup>424</sup> Neste sentido, conforme observa Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 274, Boaventura se refere ao “*sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum in appetendis*” (II Sent., d. 39, a. 2, q. 1 ad. 3 concl.)

<sup>425</sup> São Boaventura, II Sent., d. 39, a. 2, q. 1 ad. 3 concl.

<sup>426</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 274.

<sup>427</sup> São Boaventura, II Sent., d. 39, a. 1, q. 1 concl.

<sup>428</sup> São Boaventura, II Sent., d. 39, a. 2, q. 1 concl.

<sup>429</sup> São Boaventura, II Sent., d. 39, a. 2, q. 2 concl.



Evangelho<sup>430</sup>. Nesse sentido o “*velle se velle*” (quer o que quer) baliza a ação como expressão máxima do livre-arbítrio<sup>431</sup> e uma vida reta e moral passa a ser a regra de conduta sem confusão<sup>432</sup> ou desvios. Mas para tal, também na ação moral e ética, a graça entra como “reforço fortificador da vontade e robustecedora de suas aspirações e se revela insubstituível”<sup>433</sup>, pois devolve à alma seu voo, transcendendo o apego e “o jugo das coisas, para poder voltar a elas com mais liberdade”<sup>434</sup>. Embora, como já dito, o corpo e alma sejam unidos para formar o humano, “o vínculo que une o corpo à alma é bem mais frágil”<sup>435</sup>, nesse sentido há “a importância ética da graça divina, quer dizer, fortificar a alma, ampliando o seu horizonte e reforçando as suas aspirações”<sup>436</sup>, para que munida da graça e do entendimento, a alma “possa suportar as pressões do corpo, submetendo-as à disciplina e as oriente”<sup>437</sup>.

A princípio é tentadora a suposição de que a ética franciscana, em nome do amor a Deus, prescindia da *recta ratio*. Assim cairíamos num “voluntarismo despótico ou emotivismo, dos quais é estranha ou totalmente marginal uma reflexão racional”<sup>438</sup>. Mas como a “racionalidade é a expressão mais alta do vestígio de Deus”<sup>439</sup>, e numa perspectiva bem próxima a Kant e a Santo Anselmo<sup>440</sup>, a ‘escola’ franciscana “confirma e, ao mesmo tempo, transcende este traço anselmiano-kantiano da moral”<sup>441</sup>. O homem franciscano “não é um ente natural, porque não existe um estado natural. O homem é um ente histórico, e sua história está marcada pelo ritmo da queda e da redenção iluminada pela própria palavra de Deus”. De novo isso parece estranho do ponto de vista racional, mas o fato é que nessa perspectiva, segundo Todisco in: Merino &

---

<sup>430</sup> São Boaventura, II Sent., cit., ad 3: “non sequitur quod homo, qui est sub lege Evangelii, sit liberatus a servitute terrini dominii”.

<sup>431</sup> São Boaventura, II Sent., d. 25, p. 2, a. un. Q. 2 concl.

<sup>432</sup> São Boaventura, II Sent., d. 28, a. 2, q. 3 concl.

<sup>433</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 277.

<sup>434</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 277.

<sup>435</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 277. Referindo-se a II Sent., d. 25, p. 2, a. un., q. 6 concl.

<sup>436</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 277.

<sup>437</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 277.

<sup>438</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 280.

<sup>439</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 278.

<sup>440</sup> Anselmo de Canterbury, De Veritate, c. 11, em Opera Omnia, ed. por FR. S. Schmitt (Friedrich Froman Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 1968) I, 191 e C. 12, II, 94. Citado por Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 280, remetendo a ideia de “rectitudo voluntatis propter se servata”.

<sup>441</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 280. No sentido que a dimensão teológica não substitui a dimensão racional do ato moral, mas a exige e pressupõe. Isso porque a bondade moral gera e é harmonia. Assim a formação da *recta ratio* e a fidelidade às suas indicações são um ponto de não retorno da ética medieval.

Fresneda, 2006, p. 280, “a reta razão do crente é reta, não quando se limita a esclarecer a ordem natural e sua obrigatoriedade, mas quando mostra a vontade efetiva de Deus” (*libertas evangelica*).

A relação com a alteridade<sup>442</sup> é pautada numa categoria de bondade afirmativa e de profunda compaixão, sobretudo aos mais frágeis, pois “se no Antigo Testamento, Deus é chamado de Aquele que é, no Novo Testamento é chamado de ‘bondade absoluta’, ‘Aquele que é o único bem’<sup>443</sup>”. Isso se justifica segundo Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 296<sup>444</sup> diz que esta bondade e compaixão se faz e é presente no mundo. Por isso, a relação com o outro, sobretudo o mais frágil deve ser diferente.

8 E como este pobre muito cristão via a imagem de Cristo em todos os pobres, se alguma vez lhe davam as coisas necessárias para a vida, encontrando-se com eles não só lhas dava liberalmente, mas também achava que deviam ser devolvidas a eles, como se fossem os donos. 9 Aconteceu, uma vez, que ele ia voltando de Sena vestido com uma capinha por cima do hábito, por estar doente, e encontrou um pobre. 10 Olhando com clemência a sua miséria, disse ao companheiro: “Convém devolvermos a este pobre a capinha, porque é dele. 11 Pois nós a recebemos emprestada, até que encontrássemos alguém mais pobre”. 12 Mas o companheiro, pensando na necessidade do

---

<sup>442</sup> Isso não se aplica apenas ao outro enquanto tal. Jorge Peixoto, in: Crocoli, 2006, p. 64 e seguintes, acena para a possibilidade do diálogo interreligioso e cultural entre os diversos caminhos espirituais da humanidade. Com seu artigo intitulado “Desafios Teológicos-Pastorais do Diálogo Interreligioso-cultural, na ótica da Teologia Franciscana” defende que a Teologia Franciscana tem elementos muito claros de acolhida e reverência aos demais caminhos espirituais, tendo em vista que na perspectiva franciscana somos itinerantes em busca da verdade e não possuidores exclusivos dela. Vale lembrar que em 1986 em Assis tivemos um encontro das religiões para rezar e construir pontes para a paz. Na obra de Kendall “Religiões em Diálogo”, 1997, há o registro desse encontro e o destaque que o encontro foi em Assis, pelo simbolismo que isso representa, em Francisco o amor à verdade e ao evangelho eram condições de possibilidade para acolhida e reverência ao outro e não impedimento. Nessa mesma direção Hans Küng, na obra “Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns”, 2004, p. 80, chama a atenção para a importância das religiões construírem pontes para a paz, mesmo não sendo o único elemento para construir a paz, se todas as crenças construíssem entre si propósitos comuns, esforços comuns para a construção da paz, dialogando, sem perder sua identidade, essa realidade já contribuiria muito para um mundo mais pacífico.

<sup>443</sup> Cf. São Boaventura, Itin., c. 5, n. 2 (BAC I, 612s), destacado por Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 290.

<sup>444</sup> “Ele chamou ao ser algo que podia não querer, demonstrando liberalidade que é, ao mesmo tempo, verdade e liberdade. Fruto da vontade suprema de Deus, o mundo goza de grande estabilidade. Deus não pode deixar de querer o que quis. Não pode senão agir com ordem (*ordinate*) e proteger o que quis. O problema, portanto, não é se o mundo está ordenado ou se por meio da dimensão material, participamos da determinação mecânica da natureza. O mundo é legal, e nós lhe pertencemos”.

piedoso pai, resistiu obstinadamente, para que não ajudasse ao outro, descuidando de si mesmo. 13 E ele disse: “Eu acho que o grande esmolar vai me imputar como um roubo se eu não der isto que estou levando ao que mais necessita”. 14 Por isso mesmo, de tudo que lhe davam para ajudar as necessidades do corpo, costumava pedir licença aos doadores para poder dar licitamente, se aparecesse alguém mais necessitado (São Boaventura, *Legenda Maior*, Fontes Franciscanas, capítulo 7, n. 5).

São Boaventura, por causa de Francisco<sup>445</sup>, sugere que provocamos uma grande rebelião no universo quando profanamos de forma concupiscente as criaturas e os demais humanos, baseados no *Begriff*<sup>446</sup> como forma de possuir e manipular<sup>447</sup>. A ética franciscana é uma ética da alteridade<sup>448</sup> porque “a abertura a Deus não se detém aqui”<sup>449</sup> como aceitar ou não leis, mas porque o outro não limita, mas favorece o ser e possibilita o eu a se desenvolver. “Se o eu é para o outro e não se reconhece a não ser através do outro, a ética é autêntica, se é a ética da alteridade”<sup>450</sup>. Isso, a partir de São Boaventura, nos permite compreender Francisco de Assis, despojando-se<sup>451</sup> diante da Igreja, da família, do Estado, da sociedade e das pessoas de seu tempo, querendo ser pobre, não porque a pobreza seja uma perda, mas porque, nesse sentido, permite que ele encontre a si mesmo, as criaturas e Deus em uma perspectiva nova e diferente: sem dominar e sem ser dominado.

O despojamento, a nudez de Francisco, pobre, representa um desejo incomum de não subjugar o outro a si, transformando-o em meio para um determinado

---

<sup>445</sup> “15 Não poupava coisa alguma: nem capuz, nem túnicas, nem livros e nem paramentos do altar: dava tudo isso aos necessitados, quando podia, para cumprir o ofício da piedade. 16 Muitas vezes, quando encontrava pobres carregados, oferecia seus fracos ombros para levar suas cargas” (São Boaventura, *Legenda Maior*, Fontes Franciscanas, capítulo 7, n. 5).

<sup>446</sup> Não só no sentido epistêmico, mas naquilo que Fukuyama (2003) denuncia sobre a possibilidade do conhecimento, a ciência e a tecnologia serem usados para determinar alguns humanos com botas e esporas e outros com selas nas costas.

<sup>447</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 297.

<sup>448</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 295-316.

<sup>449</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 295.

<sup>450</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 296.

<sup>451</sup> Franco Zeffirelli, 1972, no filme *Irmão Sol, Irmã Lua*, capta o sentido disso enfatizando o despojamento de Francisco como rompimento diante das estruturas que oprimiam o verdadeiro sentido de ser. A cena onde acontece o despojamento e a entrega do nome Bernardone ao pai, a sociedade da época, como descreve Zeffirelli na cena do filme, não entende porque há em Francisco uma proposta de radicalidade que as instituições e as pessoas daquele tempo tiveram dificuldade de compreender.

fim<sup>452</sup>, mas aponta para um sentido mais profundo<sup>453</sup>. Ser pobre aqui é não querer ser dono<sup>454</sup> de algo ou de alguém. É superar a ânsia da identidade que apaga, que nubla e embaça a alteridade. E isso se estende à alteridade da natureza<sup>455</sup> também, porque quando afirmamos “o poder absoluto de nosso eu, se desconhece a ordem natural das

---

<sup>452</sup> Cf. Pessini e Barchifontaine (2004; 2005) denunciam ao tratarem das questões atinentes a Bioética em nosso tempo. Quando tornamos a alteridade, ou mesmo a vida como *res* ou *pragma*, seja ela presente na vida do humano ou não, corremos o risco de desconstituir o sentido e o valor da própria ciência como construção humana e uma atividade fundada no duplo princípio hipocrático: a beneficência e a não-malificência. A coisificação da vida em seus diversos segmentos pode comprometer o futuro da humanidade se não for pensada com responsabilidade (JONAS, 1992) e Potter (1971).

<sup>453</sup> Cf. São Boaventura, nas Fontes Franciscanas, Legenda Maior, capítulo 7, n. 1: “1 Entre outros dons dos carismas que Francisco obteve do generoso doador, mereceu uma certa prerrogativa de crescer nas riquezas da simplicidade pelo altíssimo amor da pobreza. 2 Levando em conta o homem santo que essa virtude tinha sido tão familiar ao Filho de Deus e já estava repelida por quase todo o mundo, esforçou-se por desposá-la com um amor perpétuo, pois por ela não só deixou pai e mãe, mas também distribuiu tudo que podia ter. 3 Não houve ninguém tão cobiçoso de ouro como ele da pobreza, nem tão solícito para guardar algum tesouro quanto ele guardou a pérola evangélica. 4 Seu rosto ficava ofendido principalmente nisto: se via alguém entre os frades que não estivesse em tudo de acordo com a pobreza. 5 De fato, ele mesmo, desde o princípio da religião até a morte, ficou contente de ser rico com a túnica, o cordão e os calções. 6 Recordava com frequência e com lágrimas a pobreza de Jesus Cristo e de sua Mãe. 7 Por isso afirmava que essa virtude era rainha, porque brilhou validamente no Rei dos reis e na rainha sua Mãe. 8 Por isso, quando os frades lhe perguntaram em uma reunião que virtude tornava alguém mais amigo de Cristo, respondeu como quem abria o segredo de seu coração: 9 “Sabei, irmãos, que a pobreza é um caminho especial de salvação, como o fomento da humildade e a raiz da perfeição, cujo fruto é múltiplo, mas oculto. 10 Pois ela é o tesouro escondido no campo do evangelho, que não dá para comprar sem vender tudo, e as que não podem ser vendidas em sua comparação devem ser desprezadas”.

<sup>454</sup> Cf. São Boaventura, Fontes Franciscanas, Legenda Maior, capítulo 7, n. 2: “4 Por isso ensinava aos frades que deviam construir casas do jeito dos pobres, não morando nelas como donos, mas como peregrinos e forasteiros, na casa dos outros. 5 Pois dizia que as leis dos peregrinos eram: hospedar-se sob teto alheio, ter sede da pátria, passar pacificamente. 6 Mandou algumas vezes destruir casas construídas, ou que os frades fossem removidos delas, se percebesse nelas alguma coisa de apropriação ou de suntuosidade, contrário à pobreza evangélica. 7 Dizia que a pobreza era o fundamento de sua Ordem, e que sobre essa base firma-se primeiramente toda a estrutura da religião, de modo que, se for firme, tudo será firme; se falsear, tudo será destruído.”

<sup>455</sup> Boaventura, Legenda Maior, capítulo 8, n. 6, “Repleto também da consideração da origem primeira de todas as coisas, com a mais abundante piedade, chamava a todas as criaturas, mesmo pequenas, de irmão e irmã, porque sabia que elas tinham um princípio comum com ele. 2 Mas abraçava mais entranhada e docemente as que apresentam por semelhança natural e figuram pelo significado bíblico, a piedosa mansidão de Cristo. 3 Resgatava freqüentemente cordeiros que eram levados à morte, lembrando-se daquele Cordeiro mansíssimo, que quis ser levado à morte para remir os pecadores”. A seguir, no mesmo capítulo no número 8, Boaventura descreve “em outra ocasião, em Grécio, ofereceram ao homem de Deus uma lebrinha viva, que, posta livre no chão, podendo fugir para onde quisesse, chamada pelo pai bondoso, saltou rapidamente para o seu colo. 2 Acariciando-a com piedoso afeto do coração, parecia ser uma mãe para ela, e avisando-a com doces palavras, deixou-a ir embora, dizendo para não se deixar pegar outra vez”. Na sequência do capítulo, São Boaventura narra vários encontros com outros animais, embora seja preciso reconhecer o caráter, em parte, hagiográfico do texto, o que interessa é a forma com que ele apresenta a relação de compaixão e um profundo afeto com que Francisco se relacionava com as criaturas não humanas.

criaturas e se procede ao desordamento dos ritmos fundamentais”<sup>456</sup>, assim o problema de negar Deus, aqui, é “uma forma de atirar ao caos a própria vida do homem”<sup>457</sup>.

A violência subjetiva no próprio homem ou manifesta contra o outro humano, inaugura um círculo de violência respondido pela própria natureza que torna impossível notar onde tudo começou<sup>458</sup>. A razão franciscana de reverenciar as criaturas e aos outros se dá porque o mundo e a própria vida é um dom de Deus, e numa perspectiva de fraternidade cósmica reconcilia-se com tudo e com todos, como pobre, portador de liberdade espiritual, fruto do cultivo do espaço interior, e, ao não querer posses, mesmo assim se encantar por tudo o que existe de forma amorosa fundada na certeza da bondade e gratuidade divina.

Mesmo diante da agressividade, deve-se oferecer reconciliação e buscar “transformar a força bruta em fonte de construção”<sup>459</sup>. Francisco, inspirador de São Boaventura, diante de um contexto de poder e luxúria, de ganância, de ambição, de exploração e desprezo aos fracos e incautos, assume a pobreza como forma de transcender as leis e preceitos de seu tempo. A pobreza<sup>460</sup> aqui não pode ser encarada somente como uma humilhação voluntária, diante do econômico e do social, ou mesmo diante do outros, mas como libertação. Deve ser entendida muito mais como uma defesa da dignidade do pobre e da liberdade diante das coisas que exercem um fascínio sobre o humano e não raramente faz com que um subjuguem o outro, por causa delas<sup>461</sup>.

Francisco de Assis assumiu a pobreza como uma forma de crítica audaz e feroz contra a exploração de um sobre os outros, do fascínio pelas coisas (pobres e ricos) e da retomada do sentido da religião como serviço e não como poder sobre os outros (*Ekklesia* como *polis*), e até porque o problema central da ética não está em ter ou não riquezas, possuir ou não coisas, mas liberdade na alma humana por causa da

---

<sup>456</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 297.

<sup>457</sup> São Boaventura, *Itin.*, c. 1, n. 15.

<sup>458</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 297. Referindo-se ao inspirador de São Boaventura, Santo Agostinho in *Confesiones*, 1.6, p. 8, c. 13 (BAC II, 246).

<sup>459</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 301, referindo ao episódio do Lobo de Gúbbio, como metáfora da atitude permanente de Francisco de Assis. Embora possamos discordar sobre o sentido historiográfico ou hagiográfico do fato, o que interessa é ressaltar a atitude de generosidade e reconciliação, mesmo diante da hostilidade.

<sup>460</sup> Hexaem. col. 5, n. 5 (BAC III, 276s).

<sup>461</sup> Cf. Bauman, 2008, sugere em sua obra *Vida para o Consumo*. Onde a existência não é pautada na vida simples, fraterna e frugal, mas na obsessão e compulsão por coisas como forma de dar sentido à existência.

noção de *viator*. Para Boaventura, não é a *mesotes* o critério para a perfeição ética, nem mesmo no sentido da submissão da natureza sensível a racional. A direção sugerida pelo senso boaventuriano é a da ética como *veritas morum* ligada a *bona voluntas*<sup>462</sup> no sentido do ascetismo cristão, onde o parâmetro e a medida é a abertura a Deus, e a caridade é uma forma de participação na própria vida de Deus. Quanto à “magnanimidade, graças à qual apreciamos as coisas grandes e desprezamos as vis”<sup>463</sup>, o critério último “é a honra de coisas eternas”, mas é a luz divina que eleva o espírito humano para um patamar livre do ensimesmamento. “Assim, o horizonte da verdade divina afasta-nos de nós mesmos”, não só como “consciência de si, mas também o transcender-se a si, graças à percepção da inteligibilidade (*noumenicidade*) de nosso ser, que nos escapa e nos livra de nós mesmos”<sup>464</sup>.

À guisa de uma conclusão, podemos inferir que eticamente a consciência “do caráter da honra devida a Deus e pelo amor ao próximo em comunhão com todas as criaturas” é a mola propulsora da *recta ratio*. O imperativo da caridade é permanente e transcendente. O humano é um ser social e histórico que constitui a sua liberdade fundada na gratuidade divina e na relação consigo mesmo, com a natureza, com o outro e com o transcendente como forma insubstituível de construir seu ser e estar-no-mundo.

### Considerações Finais

---

<sup>462</sup> Boa vontade aqui no sentido do proposto por Boaventura em *De Connexione virtutum*, a. 4 (VIII, 386): “Et ita rectitudo nihil absolutum vel respectivum est aliud quam ipse actus qui debuit ilici secundum rectam rationem et voluntatem Dei”.

<sup>463</sup> São Boaventura, *Hexaem.* col. 5, n. 10 (BAC III, 280s).

<sup>464</sup> Todisco in: Merino & Fresneda, 2006, p. 307.

A definição da pessoa humana como relação, possibilita concebermos a existência humana dentro de um prisma inovador para o tempo de São Boaventura, mas também para o nosso. Essa compreensão considera a dimensão da subjetividade, não como única e principal realidade. Sugere e reconhece no humano a dimensão da finitude e do mistério, sem que isso produza um desespero, porque o próprio humano também é conexão e comunhão com a infinitude. A realidade humana como síntese do que há de mais divino no mundo e de mais humano em Deus resulta num ente que se faz permanentemente e, com isso, a identidade humana é e se faz no encontro com tudo e com todos. Com isso, a relação enquanto condição fundamental de definição do humano tem consequências fecundas para a Antropologia Filosófica.

O reconhecimento do humano enquanto relação, aos moldes da trindade divina, incita na alma humana a busca do encontro com o outro, balizado com e no amor primeiro do grande Outro. A visão bonaventuriana do horizonte humano é rica de simbologia e significados. A existência humana é expressão poética de quem está e veio a esse mundo para estar, retornar e ser na divindade, com a divindade e por causa da divindade, alguém dotado de uma capacidade extraordinária de liberdade, vontade e condição para conhecer até mesmo o grande mentor dessa excepcional criatura: a pessoa humana. Isso porque ao ser plasmada, pensada e criada pela divindade, esta lhe configurou um modo próprio de ser que lhe dá pleno poder de autodeterminação e escolha, portanto digna, que, por isso, lhe confere irrestrita responsabilidade consigo mesma e com os outros. A relação não suprime a pessoalidade, porque esta é a condição para a própria relação com as alteridades. O eu é em relação. A *pessoalidade* é condição para a relação e para a responsabilidade.

Na esteira do pensamento cristão, a existência de Deus não é algo que determina e impõe às escolhas humanas um modo autoritário e totalitário no campo teórico e prático. São Boaventura reconhece sim os limites da razão pura e prática, inclusive para conhecer Deus, mas essa limitação não significa determinismo, tendo em vista que a Filosofia pode elevar a mente humana até um certo estágio, inclusive no campo do conhecimento teológico, depois a graça, a mística, permitem ao coração e ao amor humano, que é fruto do amor divino, saborear a experiência de acesso ao grande

criador. Assim, é possível inferir que a existência humana não é algo menor diante da grandeza de Deus, mas um meio de reconhecimento desta. Razão e fé não são oposições, apenas movimentos diferentes que permitem a subjetividade humana elevar-se na compreensão de Deus, do mundo, de si mesmo e do outro. Esse esforço resulta num novo modo de ser e estar-no-mundo, em que a reflexão sobre a possibilidade de conhecer Deus e o reconhecer também no outro, até no mundo como expressão artística da obra criada, pode inspirar no humano um senso de dignidade e responsabilidade que o torna mais responsável pela sua própria existência e pela (co) construção e qualificação da vida no mundo.

A pessoa humana como relação nos inspira a pensar o humano como um encontro permanente e enriquecedor diante de tudo e de todos. A singularidade que é condição de possibilidade da comunhão, assim como a solidão é da solidariedade, recompõe, refaz e reifica a experiência do cotidiano como algo novo e extraordinário nas experiências mais simples e corriqueiras. O valor inestimável da pessoa humana é, ao mesmo tempo, distinção dignativa e pressuposto de responsabilização por ser pessoalidade. Como cada instante ou cada experiência é única e irrepetível, considerando que se passa a maior parte da existência, no cotidiano, uma nova forma de olhar a cotidianidade como graça e possibilidade infinita pode permitir aos humanos uma nova compreensão da própria realidade pessoal, dos outros e da realidade do mundo. Isso permitiria aos humanos olhar a realidade, os outros e a si mesmo como infinita possibilidade. É por causa da pessoalidade que decorre a capacidade de responsabilização. A cada instante, estabelecemos relações e conexões com tudo e com todos, isso contribui de alguma forma e afeta a nossa existência e a realidade ao nosso redor. Tudo o que fazemos e somos acaba por influenciar a qualidade da vida individual e coletiva no planeta. Fazer bem a nossa parte e construir positivamente a nossa existência é a ética do micron como condição de possibilidade para uma ética do macro. A pessoalização e a pessoalidade são condições fundamentais em todos os campos para desburocratizarmos as relações humanas em todos os campos e diminuímos consideravelmente a irresponsabilidade. Pessoalidade remete à responsabilidade. Impessoalidade remete à desresponsabilização, ao abstrato, ao burocrático onde tudo e todos viram papéis, quantidade e anonimato: diluição.



O deserto no sentido bíblico, apreendido por São Boaventura, na experiência humana e fraterna de Francisco de Assis, permite a retomada da existência como um projeto permanente. Tanto no sentido do *transitus*, como no sentido *quaesmal* originário, o humano passante na *pessah* da existência como um momento privilegiado de tomada de decisões, atitudes e escolhas que o elevam e o conduzem à *terra prometida*. Isso se aplica a experiência individual e coletiva. Ainda vivemos tempos onde se gasta muito mais em muros do que em pontes; em armas do que em diálogo; em guerra do que em educação, saúde, justiça social, respeito e reconhecimento mútuo, etc. Retomar os passos de Francisco, pobre, neste contexto, não significa uma apologia a essa ou aquela crença, mas retomar o sentido da existência como construção permanente, assim, a própria paz nasce de escolhas que fazemos e do desejo que temos. As mazelas humanas de nosso tempo não são tão absurdamente diferentes daquelas do tempo de Francisco por que muitas são gestadas e nascem no próprio interior humano.

Certamente, não podemos ler a complexidade da sociedade contemporânea com o *ordus medievo*, mesmo no caso de São Boaventura, em que se dividia a sociedade em *bellatores*, *oratores* e *laboratores*. Há conceitos, noções, definições, simbologias, pluralidades e pluriversalidades em todos os campos, inclusive na tentativa de compreensão do que somos e do por que somos, que nos impedem de postular que o autor seja a solução para todos os nossos problemas. Mas como a Filosofia se ocupa da pergunta, como condição mais importante do que a resposta, podemos, aos moldes *aitiológico* de Aristóteles, meditar sobre a condição humana e avaliar em que medida os grandes desafios de nosso tempo, para o homem, para o mundo e para a sociedade, de forma geral, não estão de algum modo escondidos ou ancorados na falta de reflexividade sobre o primeiro e mais original desafio antropológico do ocidente assumido por Sócrates: *conhece-te a ti mesmo, conhecerás os deuses e o todo!*

A maneira como nos relacionamos com o mundo, com os outros e com o transcendente dizem muito da forma como encaramos esse preceito *délfico*. A febre do consumo, a ânsia pelo poder como forma de massacre aos projetos e ao concreto que é o outro, a ciência e a tecnologia, muitas vezes, vistas como fim em si mesmas, como forma de distinção e domínio de uns sobre os outros, a corrupção na política, os atos violentos contra o outro, no campo e na cidade; o desprezo absurdo aos incautos, a ganância, a fome, enfim, um *rol* infinito de situações que desqualificam a existência

humana e comprometem o encontro de uns com os outros em nosso tempo, resultam, em grande parte, da forma estritamente desinteligente como se encara a existência.

O desconhecimento do que somos e muitas atitudes decorrentes disso, fazem parte da nossa constituição, afinal não somos só essencialmente *sapiens* ou somente *demens*. Enquanto humanos, e não sendo *angelicais* ou *divinos*, somos passíveis de erros, escolhas, enfim, por atos e atitudes que nem sempre condizem com todas as potencialidades e possibilidades que somos. O que não podemos aceitar, por outro lado, é que tendamos a administrar o mundo, a vida pessoal e social desprovida de um mínimo de noção de o que fazemos ou deixamos de fazer e que afeta a nós mesmos, o todo, o presente e o futuro. Nesse sentido, a noção de singularidade relacional, ou da relação como constituição fundamental do humano pode nos inspirar a refletir sobre a possível conexão entre nossas escolhas e o resultado disso no campo teórico e prático.

Nesse sentido São Boaventura pode ser um grande inspirador de perguntas sobre a nossa existência como peregrinos recém-chegados, do humano como *viator*, do minorismo como atitude crítica, da reverência a tudo e a todos como um modo-de-ser e de estar-no-mundo. As mazelas do mundo, em sua grande parte, são resultados das mazelas humanas. Nós criamos e desenvolvemos a ciência e a tecnologia e, curiosamente, espantosamente, não as usamos como poderíamos e deveríamos para tornar as nossas existências, pessoais e coletivas, mais ricas de sentido e inspiradoras de relacionamentos mais eficazes e eficientes em todos os campos.

A itinerância da existência nos permite pensar e perguntar sobre o sentido da vida, não como pretensão e/ou atitude de donos do mundo, dos outros e dos outros seres; mas como passantes que ao se encantarem com a maravilha do mundo, inspira-se a recriá-lo, a cuidá-lo, a aumentar a sua beleza como forma peculiar de realização por ter feito a sua parte, específica, no universo infinito de possibilidades. A constatação da fragilidade da vida humana e da vida como um todo, deveria motivar a meditação, a reflexão, o aprofundamento da ciência, o aprimoramento da tecnologia para buscarmos planetariamente soluções críticas e criativas que permitam tornar a nossa curta existência neste planeta em uma maneira requintada de contribuir com a recriação e a reinvenção do mundo.

Para que isso de fato ocorra, e é plenamente possível, pois já temos avanços e reflexos dessa compreensão em muitos campos dos saberes e dos fazeres humanos, é preciso reavaliar a noção de dignidade e responsabilidade humana. E isso não é um apelo religioso ou sermão para a conversão. Francisco só foi santo porque foi antes infinitamente humano, com todas as suas limitações e possibilidades. A santidade reclamada aqui é aquela do sentido *lato*. Perguntar sobre aquilo que há de mais universal na nossa existência singular, e a partir do reconhecimento e enriquecimento desta, fazer tudo o que extraordinária e ordinariamente nos cabe, a nossa parte, como parte fundamental do que precisa ser feito. Francisco de Assis, inspirador de São Boaventura, mudou o mundo de muita gente, convenceu muita gente a mudar de vida, inclusive, mas só o fez de fato porque não o fez para convencer os outros, o fez por que isso lhe era de uma urgência absoluta. De São Boaventura, o mais urgente não é o apelo a sermos franciscanos ou cristãos, mas a convocação para sermos algo que é anterior e mais fundamental, que é assumirmos a condição humana, como condição de possibilidade para tornar os nossos encontros com tudo e com todos mais amorosos, pacíficos, demorados, profundos e fraternos.

## REFERÊNCIAS

### Referências Primárias

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura) Obras escolhidas. Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

\_\_\_\_\_. A árvore da Vida. Braga: Editorial Franciscana, 1997.

\_\_\_\_\_. As três Vias. Braga: Editorial Franciscana, sd.

\_\_\_\_\_. Escritos Filosóficos-Teológicos. Introdução, notas e tradução de Luis Alberto de Boni e Jerônimo Jerkovic. Coleção Pensamento Franciscano, v. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. Escriptos espirituaes de S. Boaventura. Escolhidos e traduzidos por Frei Saturnino Schneider, O.F.M., v. I, Série I, Petrópolis: RJ, 1936.

\_\_\_\_\_. Escriptos espirituaes de S. Boaventura. Escolhidos e traduzidos por Frei Saturnino Schneider, O.F.M., v. II, Série II, Petrópolis: RJ, 1937.

\_\_\_\_\_. Opera Omnia. Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 10 volumes.

\_\_\_\_\_. Obras de San Buenaventura. Texto bilingüe (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

\_\_\_\_\_. Les Six Ailes du Séraphin: traité des Vertus Nécessaires Aux Supérieurs. Introduction Nouvelle du texte de l'édition de Quaracchi avec une introduction et des notes du Valentin Breton, O.F.M. Paris : Éditions Franciscaines, 1951.

\_\_\_\_\_. Itinerarium Mentis in Deum; De Reductione Artium Ad Theologiam. (Pilgerbuh der seele zu Gott; Die zurückführung der Künste auf Die Theologie. Eingeleitet, Übersetzt und Erlautert von Julian Kaup OFM. Kösel-Verlag München - Alemanha: Graphische Werstätten Kösel, 1961.

\_\_\_\_\_. Los dones del Espiritu Santo. Traducción del R. P. Francisco M. Ferrando, O. F. M. Introducción del Pbro. Dr. J.I. Pearson. Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1943.

\_\_\_\_\_. Utrum Mundus productus sit ab aeterno, na ex tempore. p. 2-29, In: Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien. Mit einer einleitung von Rolf Schönberger. Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl. Frankfurt, Alemanha: Vittorio Klostermann am Main, 2000.

## Referências Secundárias

ALCORTA, J. I. Sentido diagógico y dialógico del pensamiento de san Agustín y de san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

AYALA, J.M. Antecedentes Medievales de los Derechos Humanos. Veritas, v. 44, n. 3, p. 853-864, Porto Alegre: PUCRS, 1999.

ARNOULD, Jacques. Darwin, Teilhard de Chardin e Cia: a Igreja e a evolução. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. A Teologia depois de Darwin: elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001.

ARBOLEDA, J. Três Miradas sobre Dios: Aristoteles, Buenaventura, Sartre. Franciscanum. Ano X, nº 28, Enero-abril, 1968.

ARMELLADA, B. Simbolismo metafísico y spiritualidad en San Buenaventura. San Buenaventura Maestro di vita franscescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. v. 2. Pontificia Facolta Teológica San Bonaventura, Roma, 1974.

ARTAMEDI, P. El “líber creature” em san Augustin y san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

BAVARESCO, A. A teoria da coincidência dos opostos no Itinerário de Boaventura. Dissertatio. , v.11, p.105 - 123, 2000.

BARCHIFONTAINE, C.P. Bioética e início da vida: alguns desafios. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. PESSINI, L. Problemas atuais de Bioética. 7ª Edição. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Edições Loyola, 2005.

BARONE, J.; POPPI, A.; CORVINO, F.; FABRO, C.; INCARDONA, N. Il concetto di Sapientia in San Bonaventura e San Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, Villa Belvedere. Palermo, Itália: Enchiridion, 1983.

BAUMAN, Z. Modernidade Líquida. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edit., 2001.

\_\_\_\_\_. Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Edit., 2008.

BELLINO, F. Fundamentos da Bioética: Aspectos antropológicos, ontológicos e morais. Tradução Nelson Souza Canabarro. Bauru, SP: EDUSC, 1997.

BENITO Y DURAN, A. La ordenación del universo según san Agustín y San Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

BERRIEL, M.S. Cristão e Súdito: Representação Social Franciscana e Poder Régio em Portugal 1383-1450. Tese de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

BERTELLONI, F. Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal em el segundo comentario de Boécio a la Isagoge de Porfirio. Cad. Hist. Fil. Ci., Série 3, v. 7, n.2, p. 55-72, jul-dez. 1997.

BERUBE, C. De la Philosophie à la sagesse dans l'itinerarium bonaventurien. Collectanea Franciscana, 1968.

\_\_\_\_\_. De la Philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon. Roma : Instituto Storico Cappucini, 1976.

BETTONI, E. S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del sua pensiero. Milano: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1973.

BEUCHOT, M. Significado y carácter general de las pruebas de Dios en el pensamiento boaventuriano. Revista de Filosofía. Año XX, Números 58-59. Mexico: Departamento de Filosofía Universidad Iberoamericana, 1987.

BETTO, F. Sinfonia universal: a cosmovisão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Ática, 1997.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 1985.

BISSEN, J.M. L'Exemplarisme Divin Selon Saint Bonaventure. Étude de Philosophie Médiévale ; Directeur Étienne Gilson. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1929.

BITREMIEUX, J. Christus Rex. Quelques textes de saint Bonaventure. Etudes Franciscaines, 1938.

BLANCO, F.A.C. El Catálogo de las Obras de San Buenaventura. CARTHAGINENSIA, Revista Semestral de Estudos y Investigación publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM y La Universidad de Murcia. Biannual Review Published by the Theological Institute of Murcia OFM and The University of Murcia. Volumen XIV – Enero-Junio, número 25. Murcia: Selegráfica S.A., 1998.

\_\_\_\_\_. Antropología y Escatología: Ensayo de Re-lectura Bonaventuriana. Revista Naturaleza y Gracia. Vol. XLV. Salamanca: Capuchinos de la provincia de Castilla, 1998.

BACON, F. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*, Nova Atlântida. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

BOBBIO, N. *O Filósofo e a Política*. Organização e apresentação José Fernández Santillán. Tradução César Benjamim e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOÉCIO. *Escritos (OPUSCULA SACRA)*. Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Consolação da Filosofia*. Prefácio de Marc Fumaroli. Traduzido do latim por Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *La consolazione della filosofia*. Introdução de Christine Mohrmann e tradução de Ovídio Dallera. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1976.

BOLLEA, L.G. *Il misticismo di San Bonaventura studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni*. Turim, 1901.

BONAFEDE, G. *La Autonomía de la Investigación filosófica en el "Itinerarium mentis" de San Buenaventura*, in *Augustinus*, 1962.

\_\_\_\_\_. *Introduccion al estudio de san Buenaventura*. Revista *AVGVSTINVS*. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

BONJOUR, L ; BAKER, A. *Filosofia : Textos Fundamentais comentados*. 2ª Edição. Consultoria e revisão técnica dessa edição. Maria Carolina dos Santos Rocha, Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

BOUGEROL, J.G. *Introduction a L'Étude de Saint Bonaventure*. Tournai: Desclée & Cie, Éditeurs, 1961.

\_\_\_\_\_. *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*. Paris : Éditions du Seuil, 1963.

\_\_\_\_\_. *Dossier Pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote*, in *Archives d'histoire Doctrinale et littéraire du moyen age*, t.40, Paris, Vrin, 1974.

\_\_\_\_\_. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.

\_\_\_\_\_. *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*. Northampton : Variorum Reprints, 1989.

BOFF, L. *Saber Cuidar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ética da Vida*. 2ª Ed. Brasília: Letra Viva, 2000.

\_\_\_\_\_. O evangelho do Cristo cósmico: a realidade de um mito, o mito de uma realidade. São Paulo: Vozes, 1971.

BUBER, Martin. Eu e Tu. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

\_\_\_\_\_. Eu e Tu. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Editora Centauro, 2004.

BURGUETTE, M.C. História e Filosofia das Ciências. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

BURKETT, P. Marx and Nature: a Red and Green Perspective. New York: St. Martin's Press, 1999.

BUZZI, A. Introdução ao Pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem. 32ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006.

BRÜSEKE, F.J.; SELL, C.E. Mística e Sociedade. Itajaí: Universidade Vale do Itajaí; São Paulo: Paulinas, 2006.

CABRAL, R. Da Bioética à Ética. Revista Portuguesa de Filosofia. Nº 62, p.239-243, 2006.

CAYOTA, M. Semeando entre brumas. Utopia Franciscana e humanismo renascentista: Uma alternativa para a conquista. Rio de Janeiro: Cefepal, 1992.

CAPANAGA, V. La mediación de Cristo em la filosofía de san Agustín y san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

CARGNONI, C. Bonaventura, secondo fondatore? Italia Franciscana, 73, 2003.

CARVALHO E CASTRO, L. Saint Bonaventure Le Docteur Franciscain: L'Idéal de Saint François et l'Ouvre de Saint Bonaventure à l'égard de la Science. Paris : Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1923.

CATURELLI, A. Raiz agustiniana de la doctrina pedagógica de san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

CAVEDON, N.R. Antropologia para Administradores. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

CHARDIN, T. Sur l'Amour. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

\_\_\_\_\_. Ciência e Cristo. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. Mundo, homem e Deus. Textos selecionados e comentados por José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1978.



\_\_\_\_\_. O Fenômeno Humano. São Paulo: Cultrix, 1988.

CHAUVET, F.J. Los diversos “itinerarios”. San Buenaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. v. 2. Pontificia Facolta Teológica San Bonaventura, Roma, 1974.

CHESTERTON, G.K. São Francisco de Assis: a espiritualidade da Paz. São Tomás de Aquino: as complexidades da razão. 3ª Ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Mudanças Climáticas provocadas pelo aquecimento global: profecia da terra. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONTI, M. Estudos e Pesquisas sobre o Franciscanismo das Origens. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

COUSINS, E. H. *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*. Chicago: Franciscana Herald Press, 1978.

\_\_\_\_\_. [http://www.agnuz.info/tl\\_files/library/books/bonaventura\\_coincidence/consulta](http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/bonaventura_coincidence/consulta) às 14 horas, 28.10.2010.

CORREA, J. V. El hombre un enigma. Santafé de Bogotá, Colômbia, 1995.

CORVINO, F. Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore. Roma: Dedalo Libri, 2006.

\_\_\_\_\_. La dignità dell’ uomo e sua libertá secondo Bonaventura da Bagnoregio. Napoli: Dehoniane, 1980.

COVEY, S.R. Os sete hábitos das pessoas altamente eficazes. 22ª Edição. Tradução Alberto Cabral Fusaro, Márcia do Carmo Felismino Fusaro. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2005.

\_\_\_\_\_. O oitavo hábito: da eficácia à grandeza. Tradução Maria José Cyhlar Monteiro. Rio Janeiro: Elsevier; São Paulo: Frankley Covey, 2005.

CROCOLI, A. Francisco de Assis, o ecumemismo e o diálogo inter-religioso. Petrópolis, RJ: FFB, 2006.

CULLEN, C. M. Bonaventure. New York: Oxford University Press, 2006.

DE BONI, L.A. Filosofia Medieval: textos. 2ª edição revisada e ampliada. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

\_\_\_\_\_.; REEGEN, J.G.J.; COSTA, M.R.N. Tempo e Eternidade na Idade Média. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

\_\_\_\_\_. Lógica e Linguagem na Idade Média. Atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval da Comissão de Filosofia Medieval do Brasil, Porto Alegre, 8-12/12/1993. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Coleção Filosofia nº 161. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

\_\_\_\_\_. COSTA, M.R.N. A Ética Medieval Face aos Desafios da Contemporaneidade. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

\_\_\_\_\_. Finitude e Transcendência. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996,

\_\_\_\_\_. PICH, R.H. A Recepção do Pensamento Greco-Romano Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. Bibliografia sobre a Filosofia Medieval. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

DALAI LAMA. Uma ética para o Novo Milênio. Tradução Maria Luiza Newlands. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DELIO, I. Simply Bonaventure: an introduction to his life, thought, and Writings. New York: New City Press, 2001.

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE: Contient l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique. Comentários e direção de A. Vacant ; E. Mangenot ; É. Amann. Tome Treizeme, Première Partie. Paris: Libraire Letouzey Et Ané, 1936.

DIZIONARIO BOAVENTURIANO: Filosofia; Teologia; Spiritualità. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, 2008.

DETTLOFF, W. Weltverachtung und Heil : eine interpretation der allgemeinen einleitung Bonaventuras zu seinem ecclesiasteskommentar. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

DONNEAUD, H. Les sens du mot théologia chez Bonaventure, Étude critique à propos d'un ouvrage récent. Revue Thomiste 102, 2002.

DUCULOT, J. Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 a 1250. Lovain/Gembloux : Abbaye du Mont César, 1949.

ECO, U. Arte e Beleza na Estética Medieval. Tradução de Mario Sabino. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2010.

ÉVANGELISTE DE SAINT-BÉAT, R. P. Le Séraphin de L'École : Études sur Saint Bonaventure. Paris : Ouvre de Saint-François D'Assise, 1900.

EVOY, J.M. Microcosm and Macrocosm in the Writings of ST. Bonaventure. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

FALBEL, N. Os espirituais franciscanos. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, EDUSP, 1995.

FALQUE, E. Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie (Étude de Philosophie Médiévale, La somme théologique du Breviloquium) Paris : Vrin, 2001.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Petrópolis: RJ, Vozes, 2004.

FONTANIER, J.M. Vocabulário latino da Filosofia: de Cícero a Heidegger. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade: O uso dos prazeres. Volume 2. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 9ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FUKUYAMA, F. Nosso futuro pós-humano. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro; Rocco, 2003.

\_\_\_\_\_. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Library of Congress (EUA), First Edition, 2002.

GARRIDO, J. Dignidad ontológica de La persona em San Buenaventura. Revista Trimestral de Investigacion Científica y Alta Cultura, Publicada por PP. Franciscanos. Madrid: Gráficas Canales, 1970.

GALANTINO, N. Dizer homem hoje. São Paulo: Paulus, 2003.

GALEANO, E. Espelhos. Tradução de Eric Nepomeceno. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

GALVÃO, A. M. Bioética: Ética a serviço da vida: uma abordagem multidisciplinar. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2004.

GARRIDO, J. Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura. Madrid, Espanha, Revista Verdad y Vida. Padres Franciscanos Españoles, 1970.

GERKEN, A. Das verhältnis von Schöpfungs- und erlösungsordnung im Itinerarium Mentis In Deum des Hl. Bonaventura. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

GILES, T.G. História do Existencialismo e da Fenomenologia. v. 2. São Paulo: EPU e EDUSP, 1937.

GILSON, E. Introdução ao Estudo de Santo Agostinho. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. La Filosofía de San Buenaventura. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.

\_\_\_\_\_. San Buenaventura, Franciscano. Selecciones de Franciscanismo: Revista Cuatrimestral. Vol. XIV, Mayo-Agosto, num. 41, Valencia: Provincia Franciscana de Valencia, Aragón y Baleares, 1985.

\_\_\_\_\_. The Philosophy of St. Bonaventure. Translated by Dom Illtyd Trethowan monk of Downside Abbey & F. J. Sheed. London, Sheed & Ward, 1940.

\_\_\_\_\_. BOEHNER, P. História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 3ª Edição, Petrópolis, 1985.

\_\_\_\_\_. Études sur Le Role de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien. Paris : J. Vrin, 1951.

\_\_\_\_\_. A Filosofia na Idade Média. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GINN, B.M. Ascension and introversion in the Itenarium Mentis in Deum. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma: Grottaferrata, 1974.

GIRALDO, E.G. El sentido de La Filosofía como Itinerarium Mentis in Deum. Franciscanum, Revista Cuatrimestral, Ano V, n. 13, Enero-Abril, Bogotá: Colômbia, 1963.

LE GOFF, J. São Francisco de Assis. Tradução de Marcos de Castro. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

\_\_\_\_\_. A Idade Média explicada aos meus filhos. Tradução Hortência Santos Leacastre. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

\_\_\_\_\_. SCHIMITT, J.C. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Trad. Coordenada por Hilário Franco Junior. Volume I e Volume II. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. A Civilização do Ocidente Medieval. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

GONÇALVES, J.C. O homem e o mundo em São Boaventura. Braga, Fundação Calouste Gulbenkian, MCMLXX.

\_\_\_\_\_. Noção e função da natureza na obra de São Boaventura. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma: Grottaferrata, 1973.

\_\_\_\_\_. A Responsabilidade Ambiental - uma leitura medieval paradigmática: Redução das Ciências à Teologia de S. Boaventura. *Veritas*, v. 40, nº 159, p. 453-468. Porto Alegre: PUCRS, 1995.

GNEO, C. L'essenza dell'essere como amore in S. Bonaventura. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma:Grottaferrata, 1973.

GRUMETT, D. Teilhard Chardin: Theology, humanity and cosmos. *Studies in philosophical Theology*, 29. Leuven: Belgium, 2005.

HACKER, P.M.S. Natureza Humana: Categorias Fundamentais. Tradução de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Parte I e II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, 15ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

HARDT, M. NEGRI, A. Império. Tradução de Berilo Vargas. 4ª edição. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

HESSEN, J. Filosofia dos valores. Coimbra: Armênio Amado, editor, 1980.

HELLMANN, W. Scripture: the dawn of contemplation as found in the Collations in Hexaemeron. *Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*. v. 1. Pontificia Facolta Teológica San Bonaventura, Roma, 1974.

HOPPE, S. T. O humanismo de Karl Marx. Porto Alegre: Editora CEUE, 1969.

HORN, C. Agostinho: Conhecimento, Linguagem e ética. Seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HÜLSBUSCH, W. Die theologie des Transitus bei Bonaventura. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

IAMMARRONE, L. Il valore dell'argomento ontológico nella metafísica bonaventuriana. *Divus Thomas*, 78, 1975.

\_\_\_\_\_. L' antropologia bonaventuriana, in *L'Anima* (problemi di atualitá, 2). Napoli, Dehoniane, 1979.

JARAMILLO, J. M. San Buenaventura de Bagnoregia: doctor y cardenal de la iglesia – mediador cultural entre dos épocas. *Franciscanum*, ano XVI, nº 46, enero-abril, 1974.

JERKOVIC, J. \_\_\_\_\_. Itinerário do cosmo ao Omêga. Petrópolis: Vozes, 1968.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*: Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 1995.

JONAS, H. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992.

\_\_\_\_\_. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main : Insel-Verlag, 1979.

\_\_\_\_\_. *Technik, Medizin und Ethik - Zur Praxis des Prinzips Verantwortung -* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York, Harper & Row, 1966.

\_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* (trans. of *Das Prinzip Verantwortung*) trans. Hans Jonas and David Herr (1979). (University of Chicago Press, 1984)

KENDALL, M. *Religiões em Diálogo*. São Paulo: Edições São Paulo, 1997.

LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KOSER, C. *O Pensamento Franciscano*. 2ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

KÜNG, H. *Religiões do Mundo : em busca dos pontos comuns*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.

LANDSBERG, P.L. *La philosophie d'une expérience Mystique : l'Itinerarium. La Vie Spirituelle: Ascétique et Mystique*. Ano 12, Tomo L, n. 2, 1937.

LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Tradução de Marcos de Castro. 6ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LIMA VAZ, C. H. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1991.

LIPOVETSKY, G. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LEVINAS, E. *Transcendência e Inteligibilidade*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Traduzido por João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000b.

\_\_\_\_\_. Humanismo do outro homem. Traduzido por Pegentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. Da existência ao existente. Traduzido por Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas, SP, Papyrus, 1998.

LOPARIC, Z. Sobre responsabilidade. Coleção Filosofia, 158. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

LOTTIN, O. Psychologie ét morale aux XII e XIII siécles. Louvain: Gembloux, 1949.

MANFERDINI, T. S. Bonaventura filosofo del linguaggio. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma: Grottaferrata, 1973.

MANNES, J. O transcendente Imanente: a filosofia mística de São Boaventura. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MARX, K. O Capital. Edição Resumida. 7ª Edição. Resumo dos três volumes por Julian Borchardt. Tradução de Ronaldo Alves Schimidt. Rio de Janeiro, RJ: LTC Editora, 1982.

\_\_\_\_\_. Teorias da Mais-Valia: Crítica do Pensamento Econômico. V. III, Livro 4 de O Capital. Tradução de Reginaldo de Sant'Anna. São Paulo: Difel, 1980-1985.

\_\_\_\_\_. ENGELS, F. Obras Escolhidas. Volume 3. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Ltda, 1967.

MASINO, V. Boletin Boaventuriano. Revista AVGVSTINVS, XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

MÉNARD, A. Spiritualité du Transitus. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

MEIRINHOS, J. F; PACHECO, M. C. Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and imagination in Medieval. Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. volumes I e II. Porto, Portugal :Brepolis, 2006.

MERINO, J. A. Humanismo franciscano: franciscanismo y mundo actual. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

\_\_\_\_\_. Humanismo Franciscano: Franciscanismo e Mundo Atual. Tradução de Celso Márcio Teixeira OFM. Petrópolis, RJ: FFB, 1999.

\_\_\_\_\_. Historia de la filosofia medieval. Madrid: BAC, 2001.

\_\_\_\_\_. FRESNEDA, F.M. Manual da Filosofia Franciscana. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. FRESNEDA, F.M; Manual de Teologia Franciscana. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. La Trinidad, Paradigma de vida comunitária, em S. Buenaventura. Estudios Trinitarios. Num.1, Salamanca: Publicacion Del Secretariado Trinitario, Vol. XXX, Enero-abril,1996.

\_\_\_\_\_. Filosofia da Vida: Visão Franciscana. Braga: Editorial Franciscana, 2000.

\_\_\_\_\_. FRESNEDA, F.M. Manual de Filosofia Franciscana. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2004.

McKEON, R. Philosophy and theology, history and science in the thought of Bonaventure and Thomas Aquinas. Journ. Hist. Ideas, 36, 1975.

MOINGT, J. Le Christianisme, monotheisme Dissident? Chemins de Dialogue – 28 : Penser la foi dans l'esprit d'Assise. Marseille : Chemins de Dialogue, 2006.

MONDIN, B. O Humanismo Filosófico de Tomás de Aquino. Tradução de Antonio Angonese. Coleção Essência. Bauru: São Paulo, EDUSC, 1998.

MORRA, G. Antropologia e unitá del sapere in san Bonaventura. Proteus, 5, 1974.

\_\_\_\_\_. Scienze umane e scienza divina. Città di Vita, 29, 1974.

\_\_\_\_\_. L'agostinismo medievale e san Bonaventura, in Questioni di storiografia filosófica. Roma: Lazio Franciscano, 1975.

\_\_\_\_\_. L' evidenza di Dio in san Bonaventura, DSEr 24, 1971.

MOUNIER, E. O Personalismo. Santos: Martins Fontes, 1973.

MOREIRA, A.S. São Francisco e as Fontes Franciscanas. Congresso Internacional Franciscano, Curitiba, 2006. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

MORIN, E. Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

MOSER, A. Biotecnologia e Bioética: para onde vamos? Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.



MUÑOZ-ALONSO, A. San Buenaventura y la Filosofía. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

MUSIL, R. O homem sem qualidades. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. 1ª Edição Especial. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

NEMETZ, A. The Itinerarium Mentis in Deum: the human condition. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

NANNI, A. Una Nuova Paideia: Prospective educative per il XXI Secolo. Bologna: EMI, 2000.

NEUTZLING, I; ANDRADE, P.F.C. Uma Sociedade Pós-humana: possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2009.

NEIRA, T.R. Los niveles de la memória em san Agustín y san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS, XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

NICOLAU DE CUSA. A Doutra Ignorância. Tradução, prefácio e notas de Reinhold Aloysio Ullmann. Coleção Filosofia – 148. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

OHLWEILER, O.A. Materialismo Histórico e crise contemporânea. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

OLIVEIRA, M.A. Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. ; Almeida, C. O Deus dos Filósofos Contemporâneos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

PACHECO, M.C. ;MEIRINHOS, J.F. Intellect et imagination dans la philosophie Médiévale. Actes du XI Congrès de la Societé Internationale Pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Porto (2002). Vol. II. EUA : BREPOL, 2006.

PAUSNAU, R. Theories of Cognition in the later Middle Ages. New York: Cambrige University Press, 1997.

PLAGNIEUX, J. Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme : influence de saint Augustin ou de Saint Irénée ? S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall, Engle-Wood Cliffs, New Jersey, EUA, 1971.

PRINI, P. L' Itinerarium boaventuriano e il nostro, SF 85, 1988.

\_\_\_\_\_. Pensamento Franciscano: Sentido e Actualidade. Braga: Editorial Franciscana, 2001.

PULIDO, M.L. La Cosmologia Bonaventuriana: Visión Franciscana del hombre y el mundo. NATURALEZA Y GRACIA. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas Dirigidas por los Hermanos Menores Capuchinos de La Provincia de Castilla. Vol. XLIV, Salamanca, 1997. RABUSKE, E. Antropologia filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. Fuentes Filosóficas de la ‘Filosofía de la Pobreza’ en el pensamiento Boaventuriano. Revista Española de Filosofía Medieval, nº 14, p. 161-172, 2007.

REALE, G. ANTISERI, D. História da Filosofia: Patrística e Escolástica. 2ª Edição, São Paulo: Editora Paulus, 2005.

RAWLS, J. Uma teoria da Justiça. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M.R. Estesves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RETA, J. O. San Buenaventura : aristotelismo y agustinismo. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

RIBEIRO, R.J. O afeto autoritário: televisão, ética e democracia. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

RICKEN, F. Ser humano e Pessoa. Revista Portuguesa de Filosofia. N. 62, p. 69-87. 2006.

RIVERA DE VENTOSA, E. Valores del humanismo virgiliano em San Buenaventura. Helmantica: Corollas Philologicas. XXXIV, enero-diciembre. Salamanca, 1983.

\_\_\_\_\_. Supuestos filosoficos-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios em San Buenaventura I. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma:Grottaferrata, 1973. p. 201-227.

\_\_\_\_\_. Supuestos filosoficos-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios em San Buenaventura II. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma:Grottaferrata, 1973. p. 229-258.

ROLANDETTI, V. Esperienza metafisica ed esperienza mistica in S. Bonaventura: um sapere che ama ed um amore che sa. San Buenaventura Maestro di vita franscescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. v. 2. Pontificia Facolta Teológica San Bonaventura, Roma, 1974.

ROTZETTER, A. Com Deus nos dias de Hoje: Curso Básico de Vida Franciscana. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: RJ, Vozes, 2003.

RÜDIGER, F. Cibercultura e Pós-Humano: Exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RUSSEL, P. *The White Hole in Time: our future evolution and the meaning of now.* USA: Harper San Francisco, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fron Science to God: a physicist's journey in the mystery of consciousness.* California: New World Library, 2002.

SANTELLA, L. *Culturas e Arte do Pós-humano: da cultura das mídias à Cibercultura.* Coordenação Valdir José de Castro. São Paulo: Paulus, 2003.

SARANYANA, J.I. *A Filosofia Medieval: Das origens Patrísticas à Escolástica Barroca.* Tradução Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Conocimiento profético y futuros contingentes según San Buenaventura (a propósito del 'argumetno dominante' de Diodoro de Cronos).* In: Pacheco & Meirinhos, 2006.

SARTRE, J. P. *O Existencialismo é Um Humanismo.* Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo, Editora Abril, 1973.

SCHAEFER, O. M. *Antropologia Filosófica e Educação: Perspectivas a partir de Max Scheler.* Pelotas: EDUCAT, 1995.

SCHAFF, A. *O Marxismo e o Indivíduo.* Tradução de Heindrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e Existencialismo.* Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.

SCHELER, M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Berna-Munique, 1962.

\_\_\_\_\_. *Da Reviravolta dos Valores.* Tradução de Marcos Antônio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Posição do Homem no Cosmo.* São Paulo: Forence Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* Leipzig, 1926.

SCHKISSER, M. *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu.* Paris: Du Cerf: Éditions Franciscaines, 2006.

SCHLOSSER, M. *Bonaventura begegnen (Zeugen des Glaubens).* Augsburg, 2000.

SCHMAUS, M. *Neuplatonische elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras. S. Bonaventura (1274-1974).* Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

SCHOEPFLIN, M. O amor Segundo os Filósofos. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

SCHUMACHER, M. Mysticism in Metaphor. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1974.

SPEER, A. Veritas Morum: practical truth and practical science according to Bonaventure. Veritas, n. 38, nº 150. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

\_\_\_\_\_. Boaventura: a certeza do conhecimento. In: Kobusch, T. Filósofos da Idade Média. Coleção História da Filosofia. 2ª Edição. Tradução Paulo Astor Soethe. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SPOTO, D. Francisco de Asis: El Santo que quiso ser hombre. Buenos Aires: Vergara, 2004.

SIBILIA, P. O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SIKKA, S. Forms of transcendence: Heidegger and Mystical Theology. New York: State University of New York Press, 1997.

SYNAN, E.A. Cardinal virtues in the cosmos of Saint Bonaventure. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma:Grottaferrata, 1973.

SOUZA, R.T. A Dignidade da Pessoa Humana: uma visão Contemporânea. Revista Filosofazer, Passo Fundo, ano XIV, nº 27, p. 3 a 36, 2005-II.

SOUZA, D.G. Amor Scientiae. Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, E. Antropologia Filosófica: questões epistemológicas. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: De Agostinho a Vico. V.1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TEDOLDI, M. L'articolazione di teologia, filosofia e mistica nel metodo di san Bonaventura. Roma: Antonianum, 2004.

TEIXEIRA, E.F.B. Imago trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur do Nascimento. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. O ente e a essência; Questões Discutidas Sobre a Verdade: Questão I. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. Suma Teológica – primeira parte – Questões 1- 49- 2ª Edição – Tradução de Alexandre Corrêa. Organização e Direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Edição Bilingüe. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980.

ULLMANN, R.A. Consecratio Mundi: Consagração do Mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. A Universidade Medieval. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VALDERRAMA, C. Filosofia Ejemplarista. Franciscanum: Revista de las Ciencias Del Espiritu. Ano XVI, números 47-48, Mayo-Diciembre, Bogotá: Colômbia, 1974.

VENTOSA, E.R. Las pruebas de la existencia de Dios. Revista AVGVSTINVS, XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

VEUTHEY, L. La Filosofia Cristiana di San Bonaventura. Roma: Agenzia Del Libro Cattolico, 1971.

VAN DER WALT, B.J. Man, the tension-ridden bridge between the transcendent and the non-transcendent world in the thought of Bonaventure of Bagnoregio. San Buenaventura Maestro di vita franscescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. v. 3. Pontificia Facolta Teológica San Bonaventura, Roma, 1974.

VON RINTELEN, F.J. Comprensión del ser creatural em san Agustín y em san Buenaventura. Revista AVGVSTINVS. XIX, Julio-diciembre, 75/76, Madrid, 1974.

ZAMAYÓN, P. M. Teoria del Conocimiento segun san Buenaventura: la iluminación. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Roma:Grottaferrata, 1973.

\_\_\_\_\_. Hacia Dios: cinco Lecciones acerca del “itininerario” de S. Buenaventura. Roma: Rappresentante Della Casa Editrice Herder. 1940.

ZAGALO-CARDOSO, J.A.; DA SILVA, A.S. A ética do Cuidado à luz da fábula/mito de Higino e da Tragédia Filoctetes, de Sófocles. Revista Portuguesa de Filosofia. Vol. 66, fasc. 1, 2010.

ZILLES, U. A Crítica da Religião. Porto Alegre, EST Edições, 2009.

\_\_\_\_\_. Criação ou evolução? 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995 (Coleção debates, 1).

\_\_\_\_\_. Visão personalista e evolucionista do homem. Porto Alegre, RS : Acadêmica, 1984

\_\_\_\_\_. Pierre Teilhard de Chardin: ciência e fé. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

\_\_\_\_\_. KONINGS, J.N.H. Religião e Cristianismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 7ª Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. Fé e razão no pensamento medieval. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. Crer para Compreender. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ZOHR, D.; MARSHAL. QS: Inteligência Espiritual. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

ZUCCARO, C. Bioética e valores no pós-moderno. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2007.

Zubiri, X. Sobre la esencia. Madrid, 1962.

\_\_\_\_\_. Historia, Naturaleza y Dios. Madrid: Editora Nacional, 1959.

<http://www.franciscan-archive.org>. Consulta dia 04.10.2010, 10 horas.

<http://www.procasp.org.br>, consulta dia 04.10.2010, 20 horas.

<http://www.voltaparacasa.com.br/escritosdesaoboaventura.htm>.04.10.2010, 20 horas.