

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

RICARDO JOSÉ BELLEI

**A QUESTÃO DA INTERIORIDADE NO *ITINERARIUM*
MENTIS IN DEUM DE SÃO BOAVENTURA**

Porto Alegre

2006

RICARDO JOSÉ BELLEI

**A QUESTÃO DA INTERIORIDADE NO *ITINERARIUM*
MENTIS IN DEUM DE SÃO BOAVENTURA**

Dissertação apresentada à
Coordenação do Programa de Pós
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

ORIENTADOR:

PROF. DR. LUIS ALBERTO DE BONI

Porto Alegre

2006

RICARDO JOSÉ BELLEI

**A QUESTÃO DA INTERIORIDADE NO *ITINERARIUM*
MENTIS IN DEUM DE SÃO BOAVENTURA**

Dissertação apresentada à
Coordenação do Programa de Pós
Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande
do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. LUIS ALBERTO DE BONI - PUCRS

PROF. DR. URBANO ZILLES - PUCRS

PROF. DR. LUIZ CARLOS SUSIN – PUCRS/PG em Teologia

À Nossa Senhora da Imaculada Conceição de
Aparecida, Santa e Rainha sacratíssima do
céu, Mãe de Deus, Virgem perpétua e
puríssima, Assunta ao céu e Co-redentora,
que conteve em seu sagrado seio o
Incontenível, consagro esta humilíssima e
indigna dissertação, como prova de filial
carinho, piedosa devoção e eterno amor.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Altair e Ivani, pela vida e por me ensinarem o caminho da humildade e da piedade.

À minha esposa Cristiane, por me ensinar o significado do verdadeiro amor e pela presença constante e indispensável ao meu lado.

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, mais que um orientador, um pai zeloso e amigo sempre presente: pela infinita paciência, pelas preciosas orientações, pelo sorriso cativante, pelo incentivo e, sobretudo, pela franciscana amizade.

Ao Frei Nelson Rabelo, OFM, verdadeiro amigo e confrade, por sempre acreditar em mim e na minha fé, pelo constante incentivo, pelo carinho, pela dedicação, pela quantidade “inimaginável” de livros emprestados e pelas incontáveis horas de ensinamentos e discussões filosóficas.

À CAPES, pela bolsa de estudos, que permitiu a realização deste trabalho.

Ao Frei Policarpo Berri, OFM, pelo modelo de vida franciscana e pelas orações.

Ao Pe. Adilson Hwang, pelas orações, incentivo e inúmeros apontamentos neste estudo.

Aos amigos Marcos Pizzolatto e Maurício Vendrusculo, pelo incentivo, encorajamento e auxílio nos vários momentos difíceis.

Ao amigo Thiago Leite, pela dedicação e prontidão em ajudar, pelas perguntas instigantes e pelo incentivo a não desistir.

Ao João Fedel, da banca de pré-defesa, pelos valiosos apontamentos a esta dissertação.

Aos amigos Émilien e Pe. Vilson Trevisol, pelo apoio, incentivo e, sobretudo, pelas orações.

Ao Prof. Dr. Moacyr Novaes, da FFLCH/USP, pelo auxílio, ainda em 2004, na escolha do tema desta dissertação, quando esta ainda era um sonho...

Ao Frei Reinaldo Parisi Neto, OFM, pela amizade, acolhimento, dedicação e pelos livros e revistas doados.

Ao Frei Luis Henrique Ferreira de Aquino, OFM, pela amizade e despojamento com o qual emprestou-me vasta bibliografia sobre Franciscanismo e Boaventura.

Ao Frei Vanilton Leme, OFM, pela grande amizade e companheirismo, encorajamento e pelo auxílio no tocante à procura e aquisição de obras medievais.

Ao Élsio Corá, pela imensa ajuda em conseguir as primeiras referências bibliográficas sobre São Boaventura.

1. Como o Profeta do Antigo Testamento,
Também Francisco viu um Serafim alado.
Tinha seis asas que cobriam todo o corpo
E o formato de um ser crucificado.

Francisco, Francisco,
De um modo místico
Recebe em seu corpo
As chagas de Cristo.

Diálogo profundo
Criatura – Criador
Descoberta de Deus
Nos vestígios do amor.

2. No simbolismo das seis asas posso ver
O progressivo mergulhar da alma em Deus
Tal qual escada de Jacó conduz aos céus
O peregrino que água viva quer beber.

3. Que seis degraus elevam a alma para Deus?
O Universo é o primeiro no rodízio.
O degrau dois percorre a via dos sentidos
A percepção, mais o prazer, mais o juízo.

4. Entra em ti mesmo, busca a Deus no degrau três
Pela razão, com a memória e o querer.
Dá mais um passo e descubra os dons da graça
Que está no amor, no esperar e em muito crer.

5. A quinta etapa nos envolve em luz eterna
Do Ser primeiro, Ser perfeito na unidade.
No degrau seis a alma se une ao Sumo Bem,
Iluminada pelo Amor do Deus Trindade.

6. Embevecidos frente ao trono do Cordeiro
Como Francisco elevamos nossa voz.
Impulsionados pelas asas da oração
Já não vivemos, mas é Deus que vive em nós.

RESUMO

Este estudo pretende desenvolver e aprofundar a questão da interioridade no *Itinerarium Mentis in Deum* de São Boaventura. A interioridade, pressuposto para o conhecimento da verdade, fundamenta-se no encontro da alma com o Exemplar Divino, o Verbo interior, Cristo. Este encontro, por sua vez, se dá na *mens*, parte superior do espírito, onde ocorre a adequação, mediante o intelecto, da *mens* com as razões eternas, que residem nas idéias divinas e que nos são comunicadas pela iluminação de Deus. Para Boaventura, o conhecimento se reveste de uma conquista experiencial, interior, de Deus.

Palavras-chave:

Filosofia e Teologia; Franciscanismo; Escola Franciscana. Exemplarismo e Iluminação; Cristocentrismo; Verbo interior; memória; inteligência; vontade; Graça.

RIASSUNTO

Questo studio intende sviluppare ed approfondire la questione della interiorità nell'*Itinerarium Mentis in Deum* di San Bonaventura. L'interiorità, presupposizione per la conoscenza della verità eterna ed imutabile, è basata sull'incontro dell'anima con l'Exemplare Divino, il Verbo interno, Cristo. Questo incontro accade nella *mens*, porzione superiore dello spirito, dove succede l'adequazione, attraverso l'intelletto, della *mens* con le ragioni eterne, che risiedono nelle idee divine e che sono comunicati dall'illuminazione di Dio. Per Bonaventura, la conoscenza è coperta di una conquista esperienziale, interiore, di Dio.

Parole-chiave:

Filosofia e Teologia; Francescanesimo; Scuola Francescana. Exemplarismo e l'Illuminazione; Cristocentrismo; Verbo interiore; memoria; intelligenza; volontà; Grazia.

SUMÁRIO

Introdução	p. 10
1 - Pressupostos para a compreensão da interioridade em São Boaventura	p. 12
1.1 O <i>Itinerarium Mentis in Deum</i>	p.19
2 - Os ideais franciscanos traduzidos no pensamento de São Boaventura: o impulso à interioridade	p. 24
2.1 – O Cristocentrismo, fundamento da interioridade, no <i>Itinerarium</i>	p. 29
2.2 - A interioridade agostiniana e seus reflexos no <i>Itinerarium</i>	p. 33
3 - O Exemparismo bonaventuriano	p. 37
3.1 A teoria do conhecimento agostiniano-bonaventuriana.....	p. 44
3.2 A metafísica da luz no <i>Itinerarium</i>	p. 47
3.3 O Exemparismo epistemológico de São Boaventura.....	p. 51
4 - A interioridade como via de retorno do homem a Deus	p. 61
4.1 A filosofia da interioridade e o Mestre interior.....	p. 65
4.2 A interioridade como liberdade.....	p. 71
Conclusão	p. 75
Bibliografia	p. 78

INTRODUÇÃO

A obra *Itinerarium Mentis in Deum* de São Boaventura é, desde suas primeiras linhas, um protrético, isto é, uma exortação à interioridade, um convite a Cristo. Atrelando seu pensamento aos ideais de Francisco de Assis, Boaventura exprimiu, neste opúsculo, a perfeita adequação entre a interioridade e o problema do conhecimento da verdade.

Na primeira parte desta dissertação faremos uma pequena introdução à interioridade bonaventuriana, além de apresentarmos os motivos pelos quais escolhemos o *Itinerarium* como texto de nosso estudo.

A seguir, estudaremos a presença dos ideais franciscanos no pensamento de São Boaventura, tendo como conseqüência desta presença o caráter marcadamente cristocêntrico do pensamento do Doutor Seráfico. Além disso, veremos o papel da interioridade agostiniana no *Itinerarium*.

No terceiro capítulo abordaremos, ainda que em linhas gerais, a Teoria do Exemplarismo, a Metafísica da Luz no *Itinerarium* e a Teoria da Iluminação de São Boaventura, de grande influência platônico-agostiniana. Perpassando todo o pensamento bonaventuriano, o exemplarismo afirma que as coisas e os seres do mundo são imagens ou cópias de arquétipos ou exemplares que constituem o “mundo inteligível” ou que subsistem na mente de Deus¹. “O exemplarismo é a chave interpretativa de todo o pensamento filosófico-teológico bonaventuriano (...). A doutrina exemplarista em vez de acentuar as diferenças, focaliza as semelhanças e as relações íntimas entre Deus e as criaturas”². O

¹ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Verbete: *Exemplarismo*, p. 396.

² MERINO, Jose Antônio. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 42.

enfoque principal do exemplarismo, nesta dissertação, se volta para a sua função no problema do conhecimento e sua relação com a interioridade. Veremos que a *mens*, por meio da interioridade, será iluminada pelas luzes que provém do Exemplar divino, o Verbo interior, Cristo, que a guiará no processo do conhecimento da verdade.

Na teoria do conhecimento do Doutor Seráfico, concebida a partir dos ensinamentos de São Francisco e, sobretudo, fundada na gnosiologia de Santo Agostinho, o papel do Mestre Interior, Cristo, terá um destaque fundamental. Desta forma, também para Boaventura, o homem só conhece se o Cristo, que é a Verdade, ensina interiormente. E para que tal conhecimento se efetue, a iluminação divina, via interioridade, é imprescindível.

No quarto e último capítulo analisaremos o retorno do homem a Deus mediante a interioridade. Veremos que para Boaventura, o processo de construção da interioridade é uma contínua peregrinação de nossa alma até o interior de si mesma, para ali encontrar o fundamento de sua própria existência: o próprio Deus.

1 – PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO DA INTERIORIDADE EM SÃO BOAVENTURA

Inserida na ampla esfera da Filosofia Medieval, “o século XIII interessa por vários motivos. É o vértice do medievo, e as grandes sínteses doutrinárias que esse produziu são os frutos mais preciosos do vasto movimento de idéias que está sob o nome de ‘escolástica’”³. No contexto desse período, deparamo-nos com a “Escola Franciscana”, e adotamos, como definição da mesma, “aquela corrente filosófica na qual se enquadram os diversos pensadores da Ordem dos Frades Menores”⁴. A Escola Franciscana reflete “todo um pensamento estruturado e vertebrado de notáveis mestres criadores de cultura que sintonizam inequivocamente com o espírito do fundador da Ordem”⁵.

(...) os pensadores franciscanos dos séculos XIII e XIV desenvolveram uma Escola própria, cuja genialidade e originalidade fecundaram todos os ramos do saber e da vida social. O Movimento Franciscano frutificou, não apenas em contribuições originais para a Lógica, a Epistemologia, a Política, a Ética, a Metafísica, isto é, para a Filosofia em conjunto, para a Teologia, para a Óptica e o método das nascentes Ciências modernas, mas também para a História e a Literatura, produzindo escritos em vernáculo antigo, crônicas do cotidiano medieval e poesia (...)⁶.

Alcunhado por alguns como “o expoente máximo da escola filosófico-teológica franciscana medieval”⁷, encontramos com a figura de Boaventura de Bagnoregio (1217?-

³ STEENBERGHEN, Fernand von. *La Filosofia nel XIII Secolo*. Trad. Agostino Coccio. Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1972, p. XI.

⁴ DE BONI, Luis Alberto. *A Escola Franciscana: De Boaventura a Ockham*. VERITAS, Porto Alegre, v. 45, n. 179, 2000, p. 317.

⁵ MERINO, *op. cit.*, Prólogo, p. XIII-XIV.

⁶ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura de Bagnoregio: Escritos Filosóficos-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS e USF, 1999, introdução, p. 6.

⁷ MANNES, João. *O Transcendente Imanente: a Filosofia Mística de São Boaventura*. Petrópolis: Vozes, 2002, nota 1, p. 17.

1274)⁸, um dos mestres mais celebrados da Universidade de Paris, além de Ministro Geral da Ordem Franciscana (uma das maiores Ordens do seu tempo), pregador popularíssimo, cardeal e bispo, organizador do Concílio de Lyon (1274) e legado pontifício junto ao mesmo Concílio. Mesmo com todas estas ocupações e encargos, Boaventura encontrou tempo para escrever uma série de obras que perpassaram os campos da Filosofia, Teologia e Mística.

⁸ Giovanni Fidenza, o futuro São Boaventura, nasceu por volta de 1217-1221, na cidade de Bagnoregio, em Viterbo, Itália. Seus pais eram Giovanni e Rutella. Entre 1225 e 1235, o menino Giovanni é oblato no convento franciscano de Bagnoregio, onde recebe seus primeiros ensinamentos.

Durante o período de 1235 a 1243, foi enviado à Universidade de Paris, onde estudou na Faculdade das Artes. Neste ano (1243), tornou-se *magister in artibus*, e, após entrar na Faculdade de Teologia, decide vestir o burel e ingressar na recém fundada Ordem dos Frades Menores.

Seus estudos teológicos - 1243 até 1248 - foram conduzidos sob a regência de Alexandre de Hales (até à morte deste em 1245), e pelos mestres franciscanos Odo Rigaud, João de Parma, João de la Rochelle e Guilherme de Middletown. Em 1250 é graduado Bacharel Bíblico, e, em 1252, Bacharel Sentenciário, obtendo, com este título, o direito de comentar o *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo.

Durante o ano de 1253, faz as provas para a *licentia docendi*, que é obtida no início de 1254. Nesse período, escreve as *Quaestiones Disputatae de scientia Christi*.

Em 1254 foi colocado à frente da Escola Franciscana de Paris, onde permaneceu até 1257. Datam dessa época alguns de seus tratados fundamentais, entre os quais as *Quaestiones de Mystério Trinitatis*, o *Breviloquium* e, quase que certamente, o *De reductione artium ad Theologiam*.

Em decorrência da grande oposição de alguns mestres seculares da Universidade de Paris, liderados por Guilherme de Saint Amour, os professores das ordens mendicantes (franciscanos e também dominicanos), não obstante a defesa de Boaventura (*Quaestiones de Perfectione Evangelica*) e Tomás de Aquino (*Contra impugnantes Dei cultum et Religionem*), foram excluídos do ensino universitário até que o papa Alexandre IV decidiu a disputa em favor destes.

Pelo fato de Boaventura ter intervindo com tanta veemência nas querelas entre mendicantes franciscanos e seculares, bem como sua crescente fama como teólogo e orador levaram-no, em 1257, ao vicariato geral de sua ordem. Pressionado pelos inúmeros compromissos perante a Ordem, abandona a cátedra de Teologia.

Em outubro de 1259, Boaventura retira-se em meditação junto ao Monte Alverne, onde, em setembro de 1224, ocorreu a estigmatização de São Francisco de Assis. Nesse retiro, o Doutor Seráfico compõe sua obra-prima: o *Itinerarium mentis in Deum*.

No Capítulo Geral de Narbona, em 1260, foram aprovadas as *Constitutiones Narbonenses*, que agregam em uma redação única e simplificada, todas as disposições referentes à vida da Ordem dos Frades Menores. Nestas *Constitutiones* também se decide encarregar São Boaventura de redigir uma Legenda oficial sobre a vida de Francisco de Assis; em maio de 1263, é apresentada e aprovada, no capítulo Geral de Pisa, a Legenda Maior, escrita por São Boaventura.

Em 1267 e 1268 Boaventura, denuncia o crescente aumento nos estudos das obras dos pensadores pagãos, e, em particular, o endeusamento da filosofia aristotélica. Publica, então, respectivamente, as *Collationes de Decem Praeceptis* e as *Collationes de septem Donis Spiritus Sancti*. Reacendem-se os ataques dos Mestres Seculares às Ordens Mendicantes.

As disputas entre seculares e regulares continuam: o mestre Gerardo de Abbeville publica o libelo *Contra adversarium perfectionis christianae*, afirmando o caráter não-evangélico da vida das ordens mendicantes. Respondendo aos ataques, Tomás de Aquino publica o *De perfectione vitae spiritualis* e o Doutor Seráfico publica a *Apologia Pauperum*, em 1269.

Sempre desgostoso pela ênfase dada ao estudo dos pensadores pagãos, Boaventura tem, em 1273, uma série de conferências: as *Collationes in Hexaemeron*, nas quais denuncia os principais erros do aristotelismo - particularmente a negação do Exemplarismo pela obra do Estagirita. No entanto, a obra não é concluída, pois Boaventura é nomeado Cardeal e bispo de Albano, além de ser convocado como organizador do Concílio de Lyon (1274), onde se empenhou em restabelecer a unidade das Igrejas, fundamental na reconciliação entre o clero secular e as ordens mendicantes. A morte, porém, o surpreendeu durante os trabalhos conciliares em 15 de julho do mesmo ano. O papa Sixto IV canonizou-o em 1482 e Sixto V proclamou-o doutor da Igreja em 1588.

Resulta não somente difícil, senão impossível, deter-se em Boaventura filósofo, porque nele se entremeiam Filosofia, Teologia e mística em um sistema unitário e compacto raramente superado. Foi, ademais, um grande estilista e intuitivo. Todos estes fatores intelectuais e psicológicos lhe favoreceram para poder oferecer uma síntese harmônica e genialmente articulada de Deus, do homem, do mundo e da vida⁹.

O pensamento bonaventuriano ultrapassa o âmbito da Filosofia e da Teologia. Além de grande observador da natureza e do ser humano, Boaventura foi, ao mesmo tempo, um homem de estudo, de ação e um místico. "São Boaventura foi o 'príncipe da mística' e, ainda que ele só tivesse escrito os dois opúsculos *Itinerarium Mentis in Deum* e *De Tríplice Via*, bastaria para lhe conceder a primazia entre os místicos da alta Idade Média"¹⁰.

A mística bonaventuriana é um rico manancial onde inúmeros pensadores foram buscar inspiração:

(...) descubrem-se cada vez com mais clareza por detrás de São Boaventura uma série de pensadores cuja obra consistiu principalmente em manter, aprofundar e desenvolver os princípios metafísicos sobre os quais sua doutrina estava fundada. Mateus de Aquasparta, João Peckham, Eustáquio de Arrás, Guilherme de la Mare, Gauthier de Bruges, Pedro de João Olivi, receberam em distintos graus sua influência e prepararam as novas sínteses doutrinárias do século XIV, e, acima de todos, Duns Scoto. (...) Toda a obra de Raimundo Lúlio é completamente ininteligível, se se faz abstração do simbolismo de São Boaventura e de sua doutrina das iluminações intelectuais e morais. Para João Gerson, esta influência doutrinária se estende ao domínio da espiritualidade moderna; invadirá e ocupará durante séculos a consciência cristã, e creio que não seria absurdo estudar se o que chamamos escola francesa de espiritualidade não deriva, em parte ao menos, da escola franciscana de espírito bonaventuriano¹¹.

Considerando tais pressupostos, pretendemos estudar a questão da interioridade, dentro de uma perspectiva filosófica, na obra *Itinerarium Mentis in Deum* de São Boaventura, e provar que, neste texto, o autor se esforça em revelar que só o conhecimento de si mesmo pode elevar o homem ao conhecimento de Deus, descobrindo, no próprio ser da alma,

⁹ MERINO, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰ ROMAG, Frei Dagoberto. *Compêndio de História da Igreja*. Petrópolis: Editora Vozes, Volume II, 2ª Edição, 1950, p. 228.

¹¹ GILSON, Etienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zuraire, Colección Thau. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1948, p. 465-466.

estampada a sombra da imagem divina. A interioridade, para o Doutor Seráfico, se converte em um pensar ou filosofar na fé.

A visão religiosa e cultural do Medievo, e particularmente do século XIII, conflui na personalidade de S. Boaventura de modo a torná-lo o representante mais qualificado da época com a sua tensão à unidade, ao amor, à paz de Deus. Todo o pensamento bonaventuriano é caracterizado deste arremessar-se para Deus, “*elevatio mentis in Deum*”, que faz da sua filosofia uma oração¹².

O filósofo cristão em quem comumente se desenvolvem estudos sobre a interioridade é Santo Agostinho¹³. Dele, é muito conhecida a expressão: "não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem"¹⁴, que se encontra implícita, praticamente, em todas as formas de espiritualidade cristã. Notadamente, veremos que Boaventura também emprega, no *Itinerarium*, o apelo à interioridade, ou o conhecimento de si, como único meio possível de encontro com o sumo Bem, Deus.

A interioridade é um conceito que se engendra do cruzamento da Epistemologia e da Ética, pois almeja apresentar uma resposta às questões erigidas nestes dois campos do saber¹⁵. Com relação à Ética, por exemplo, não encontramos esse conceito no período clássico dos gregos. Foram as admoestações estoicas que primeiramente exploraram o tema, repetidamente afirmado por Epicteto, Marco Aurélio e Sêneca. Para os estoicos, o homem é um misto de corpo e alma, tendo esta última uma significação bem diversa: por um aspecto, a alma é algo material e, por outro, imaterial; em um sentido é sensível, e, em um outro, espiritual; às vezes é composta, outras, una; por um lado, fundamentalmente diferente do corpo, mas, por outro, é

¹² PIAZZA, Leonardo. *Mediazione Simbolica in San Bonaventura*. Vicenza: Edizioni L.I.E.F., 1978, p. 71-72.

¹³ À guisa de referências bibliográficas sobre o assunto, citamos: NOVAES, Moacyr. *Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 97-112, 2003 e também VASCONCELLOS, Manoel. *A Interioridade como Via de Acesso a Deus no Pensamento de Santo Agostinho*. DISSERTATIO, Pelotas, v. 10, p. 45-59, ano 1999.

¹⁴ AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, cap. 39, 72, p. 98.

¹⁵ SOARES, Lúcia Maria Mac Dowell. *Verdade, Iluminação e Trindade: o percurso da “interioridade” em Santo Agostinho*. 150 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2002, p. 11-23.

a alma quem dá ao corpo uma unidade e o vivifica. No entanto, o que predomina em toda moral estoíca é o império da alma racional sobre o homem.

Epicteto chega a dizer: “É estado e marca do homem comum nunca esperar benefício ou prejuízo de si mesmo, mas das coisas de fora. Estado e marca do filósofo é esperar ou temer de si mesmo toda e qualquer utilidade ou dano”. Sêneca contrapõe “a alegria que nasce do interior” à que deriva das coisas exteriores¹⁶.

Diferentemente de Sócrates, que provou seu eudemonismo ético apoiado na idéia de que o desejo humano não se dirige para o mal, mas para o bem, desde que o conheça, os estoícos, por sua vez, “fundam seu eudemonismo no exercício constante da virtude, isto é, a felicidade consiste em viver segundo a natureza racional do homem”¹⁷. O elemento fundamental da ética estoíca, a *oikeiosis*, concentra o homem em seu próprio interior. E é daí que se deduzem as finalidades de sua vida. Desta forma, leva-se em conta apenas o homem interior e suas relações com a lei eterna. Apresentam-se, assim, duas concepções: a primeira, que afirma bastar o conhecimento do bem para bem agir, e a outra, que afirma haver uma separação entre o conhecer e o agir. É justamente neste cenário de tensão que “nasce” a interioridade.

No pensamento bonaventuriano, seguindo a vertente agostiniana, a interioridade pressupõe um movimentar-se para dentro da própria alma, constituindo assim um imergir no próprio eu para ali, no mais profundo da alma, encontrar Deus. A noção de movimento, essencialmente relacionada à interioridade, é fundamental, uma vez que esta representa antes de tudo um empenho da alma em procurar a verdade, sendo que esse esforço, necessariamente, deve passar por um itinerário para dentro de si mesma.

No entanto, o mergulhar em si mesmo não se reveste de um caráter egoístico, uma vez que, dentro de si, na alma humana, o homem encontrará o próprio Deus. Usando as próprias palavras do Doutor Seráfico, a alma humana é o habitáculo onde “resplandece a imagem da

¹⁶ Ambas as citações são provenientes de ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Verbete: Exterioridade. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 422.

¹⁷ ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 5.ª Edição, 2006, p. 92.

beatíssima Trindade"¹⁸. É esta semelhança da alma humana com o Criador o fundamento e o sentido da interioridade, isto é, a interioridade é a via de acesso a Deus, o itinerário da mente até Deus.

A interioridade boaventuriana reside, pois, na relação da alma com ela mesma e com Deus na pessoa do Cristo. É no estabelecimento de uma auto-reflexão dialógica da alma racional, inerente ao homem, que este pode conhecer-se de forma evidente e, desta forma, constituir um juízo de si próprio, de maneira incontestável e infalível. Concebemos assim, com relação à Ética, a superioridade metafísica da alma em relação ao corpo, ou seja, ela age como princípio regulador do corpo. São Boaventura dirá que “a perfeição da natureza requer que o homem conste simultaneamente de corpo e alma, como de matéria e forma, que possuem inclinação e necessidade recíproca”¹⁹. No entanto, “a alma é uma substância completa, porém anela a união com o corpo não para receber, senão para dar; não tanto para aperfeiçoar-se, mas para comunicar suas perfeições ao corpo. (...) A alma é antes de tudo uma substância espiritual e subsiste em si mesma”²⁰. No que tange à Epistemologia, a interioridade revela que é na alma, e pela alma, que se pode atingir o conhecimento da verdade. Há aqui uma clara oposição ao platonismo, para quem a verdade, ou as Idéias, residem num mundo exterior à alma, isto é, no Mundo das Idéias.

Não podemos esquecer que Boaventura, conforme a tradição cristã, acentua a dependência ontológica da criatura com relação ao Criador, baseando esta dependência na frase de Cristo: “Sem mim, nada podeis fazer”²¹. Desta forma, a própria interioridade é um

¹⁸ BOAVENTURA, São. *Itinerarium Mentis in Deum*. Trad. Jerônimo Jerkovic'. In: DE BONI, Luis Alberto, org.. *Obras Escolhidas de São Boaventura*. Edição bilíngüe (Português/Latim). Porto Alegre: EST, SULINA E UCS, 1983, Cap. III, n. 1, p. 181. Doravante nossas referências, em Língua Portuguesa e Latina, ao *Itinerarium* seguirão a edição supracitada, além de usarem a abreviação: *Itin.*.

¹⁹ BOAVENTURA, São. *Brevilóquio*, parte VII, cap. 5, n. 2, p. 275, In: DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, *op. cit.*, p. 63-288.

²⁰ MERINO, *op. cit.*, p. 67.

²¹ Jo, 15,5: “*sine me nihil potestis facere*”.

dom de Deus, ou seja, até para entrar em si mesmo, para conhecer-se a si próprio, o homem necessita do Mestre interior, uma vez que “ninguém, por mais iluminado que esteja pelas luzes da razão e pelo estudo das ciências, pode entrar em si mesmo para ‘deleitar-se no Senhor’, se não for por meio de Jesus Cristo que disse: Eu sou a porta”²².

A compreensão da interioridade bonaventuriana é bem distinta daquela proposta por Plotino. Neste, o núcleo de sua existência filosófica culmina na união mística com o Uno²³, e esta união somente ocorre mediante a prática de uma vigorosa ascese para elevar-se ao Absoluto. No entanto, Plotino “exclui a necessidade de uma assistência divina ou graça para ascender ao Uno”²⁴. Em outras palavras, “por achar-se o Uno presente em tudo e por estarem as coisas presentes nele (panenteísmo), é dispensável o que os cristãos denominam graça ou dom gratuito de Deus”²⁵. No pensamento plotiniano, a alma se identifica e se reconhece tão divina quanto o *Uno* e o *Nous*. Esta idéia da divindade da alma é essencialmente contrária à concepção cristã, onde a alma, embora infinitamente próxima de Deus, é uma criatura de Deus e, por isso mesmo, não pode ter a mesma natureza do Criador. Assim, no pensamento cristão, bem como em todo o contexto do *Itinerarium* bonaventuriano, “afirmar que Deus está no homem interior não significa dizer que a alma é excelente, mas antes que, para ser habitação da verdade, a alma deve buscar transformar-se, tornar-se interioridade, a imagem de Deus”²⁶.

²² *Itin.*, cap. IV, n. 2, p. 188: “*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*”.

²³ ULLMANN, Reinhold. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Coleção Filosofia – 134. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 148.

²⁴ *Idem, ibidem*, nota 13, p. 137.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 165.

²⁶ NOVAES, Moacyr. *Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2003, p. 105.

1.1 – O *Itinerarium Mentis in Deum*

O *Itinerarium Mentis in Deum*, escrito em 1259, se afigura não somente no contexto da história da Filosofia, como também na história da Teologia, como uma obra de capital importância no tocante à sua densidade de conceitos filosóficos, teológicos e místicos. A brevidade do texto, longe de desmerecê-la perante as volumosas obras escritas na mesma época e por outros autores, revela uma grande capacidade de síntese por parte de Boaventura. Neste opúsculo, "Boaventura direciona todo agir humano, todo esforço intelectual – teórico e prático – na direção da meta última do destino humano: a união com Deus"²⁷. Além disso:

O opúsculo bonaventuriano, *Itinerarium mentis in Deum*, não é uma pura e genial especulação racional, mas uma vida humana que se aprofunda gradualmente; é uma experiência, um viajar que traz o seu profundo sentido do destino ao qual se orienta. E a meta final do viajar existencial de Boaventura não consiste em outra coisa que alcançar a união íntima e total com Deus, da qual brota o fruto da paz que supera toda humana compreensão²⁸.

O *Itinerarium* é a descrição da odisséia humana até a imersão em Deus. Segundo Mannes, "o itinerário é um processo de interiorização, a partir do exterior (vestígios de Deus) para o interior (alma humana) e do interior para o transcendente: a união com Deus"²⁹. O anseio do Doutor Seráfico é ensinar que todo o conhecimento humano – seja filosófico ou teológico – deve tornar-se íntima vivência de Deus, convertendo-se, por fim, em mística. Esta aspiração é evidenciada desde o título: *Itinerarium Mentis in Deum*. É isto o que analisaremos agora.

²⁷ PIVA, Elói. *Os Franciscanos e a Ciência* In: MOREIRA, Alberto da Silva (org). *Herança Franciscana – Festschrift para Simão Voigt*. Petrópolis: Editora Vozes, Editora da Universidade São Francisco, 1996, p. 112.

²⁸ MANNES, João. *Presenza e Ulteriorità di Dio nell'Itinerarium di San Bonaventura*. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Facultas Philosophiae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1995, p. 37.

²⁹ MANNES, João. *O Transcendente...*, op. cit. p. 27.

“Itinerário” vem do latim *itinerarium, itinerarii* que, por sua vez, remete à *iter, itineris*³⁰. Na Língua Latina, *iter, itineris* é um substantivo neutro e significa, primeiramente e em sentido próprio, “percurso”, “caminho percorrido”, “marcha”, “viagem”. E, em segundo lugar, significa, “estrada”, “caminho”, “passagem”. Em sentido figurado, significa, “via”, “meio”, “maneira”.

O Mestre Franciscano, no entanto, usa o termo itinerário perpassando pelos seus dois significados, pois:

A itinerância não é apenas uma questão físico-geográfica de locomover-se de um lugar para o outro. Quando ele fala em ir ou vir por um caminho, por um itinerário, na verdade está se referindo a uma experiência humana bem determinada e concreta. Ou seja, está se remetendo ao movimento interior da pessoa por algum interesse, valor ou sentido da vida³¹.

Ainda no título, a palavra *mentis*, genitivo latino de '*mens*', "designa a parte superior do espírito, precisamente aquela na qual se encontra a imagem de Deus"³².

Como exímio agostiniano, Boaventura também distingue na alma humana duas partes. Uma parte inferior, que é a parte da alma ligada ao mundo sensível, e uma parte superior, que é a parte mais nobre da alma, pela qual se conhece Deus ou se pode vir a conhecê-lo e amá-lo. Com o termo *mens* se indica exatamente esta parte superior da alma que, dentre todas as criaturas, somente o ser humano possui. Enquanto *mens* ou *spiritus*, a alma humana inclina-se ao Sumo Bem (*synderesis*), é imagem de Deus.

Com efeito, Boaventura escreve que a alma humana é *mens* porque nela transparece mais direta e claramente a verdade do que nas outras criaturas, que são somente vestígios de Deus. Afirma o Doutor Seráfico que Deus, '*intelligibile quod est ei supra*', é '*magis intimum*' à alma '*quam ipsa sibi*'. Isto equivale a dizer que a *mens* é *mens* por obra de Deus, que nela intimamente se manifesta constituindo-a *capax Dei*, isto é, com a possibilidade de transcender-se a si mesma no amor e no conhecimento de Deus³³.

Desta forma, "é a *mens* que, à luz da verdade divina, perfaz o itinerário"³⁴.

³⁰ CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Verbetes: itinerário. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2.^a Edição, 2005, p. 450.

³¹ MANNES, João. *O Transcendente...*, *op. cit.*, p. 26.

³² "'Mens' désigne la partie supérieure de l'esprit, précisément celle dans laquelle se trouve l'image de Dieu". (BOUGEROL, Jacques-Guy (org). *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969, p. 98, tradução nossa).

³³ MANNES, João. *O Transcendente...*, *op. cit.*, p. 32.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 33.

É digno de nota ressaltar que Boaventura não admite que a parte superior da alma, a chamada “*ratio superior*” e a parte inferior, denominada “*ratio inferior*”, sejam duas faculdades distintas, duas potências diferentes. Segundo ele, caso fossem distintas realmente, romper-se-ia a unidade de nosso intelecto, e não mais poderíamos afirmar, como Aristóteles, que nosso intelecto é destinado a conhecer todas as coisas. As duas partes da alma são, portanto, duas características da mesma razão humana, as quais se auxiliam e se integram mutuamente. Porém, é necessário reconhecer à “*ratio superior*” uma primazia de origem e de ação³⁵.

O Doutor Seráfico ainda optou, no título, pela preposição latina *in*, que rege ora acusativo, ora ablativo. Quando esta rege acusativo, é empregada com verbos que indicam movimento. Dessa forma, Boaventura explicita sua mística: a união do homem com Deus se dá com um movimento, com um mergulho em Deus, uma "imersão em Deus (*'in Deum'*)"³⁶.

No próprio título do *Itinerarium*, São Boaventura não diz 'ad', porque a meta do *Itinerarium* não é levar meramente até Deus, nem somente para tocá-lo ou alcançá-lo pela inteligência. 'In' significa o movimento atual para entrar em Deus na mais sublime afeição do amor pela união mística³⁷.

A idéia de "entrar em Deus", "mergulhar em Deus", é desenvolvida por Boaventura a partir das suas reflexões sobre o milagre da estigmatização de Francisco de Assis, ocorrida junto ao Monte Alverne:

Lá, meditando sobre algumas ascensões de nossa alma para Deus, entre outras coisas, a lembrança do milagre acontecido sobre esta mesma montanha em favor do bem-aventurado Francisco - a visão dum Serafim alado a modo do crucificado - se apresentou ao meu espírito. E logo me pareceu que aquela visão representava os

³⁵ BETTONI, Efrém. *Il Problema della Cognoscibilità di Dio nella Scuola Francescana*. Padova: CEDAM, 1950, p. 129-148.

³⁶ GARCIA, Antônio, org. *Estudos de Filosofia Medieval: a obra de Raimundo Vier*. Petrópolis: Ed. Vozes, Editora da USF e Editora da UFPR, 1997, p. 179.

³⁷ BOUGEROL, *op. cit.*, p. 86, tradução nossa.

arrebatamentos de nosso Pai e indicava o caminho que se devia seguir para chegar até os mesmos³⁸.

A estrutura do *Itinerarium*, permeada de imagens e alegorias metafóricas³⁹, segue o simbolismo das asas do Serafim⁴⁰, descrito no livro de Isaias: “cada um deles (Serafins) tinha seis asas; com um par velavam a face; com outro cobriam os pés; e, com o terceiro, voavam”⁴¹. Com isso, os dois primeiros capítulos da obra dedicam-se à reflexão sobre o mundo sensível; o terceiro e o quarto, à meditação da alma sobre si mesma; o quinto e o sexto, à contemplação do Transcendente. Desta forma, a meditação do mundo sensível conduz nosso pensamento a descobrir Deus fora de nós; a reflexão da alma sobre si mesma leva nosso intelecto a descobri-lo dentro de nós; e a contemplação do Transcendente, incita nosso entendimento a atingi-lo acima de nós.

Segundo esta tríplice maneira de nos elevarmos progressivamente a Deus, a nossa alma possui três principais vias para perceber. Na primeira, olha sobre as coisas corporais e exteriores - pelo que se chama “animalidade” ou sensibilidade. Na segunda, olha sobre si mesma e dentro de si mesma - e se chama, por isso, espírito. Na terceira, olha acima de si mesma - e se denomina então mente⁴².

³⁸ *Itin.*, Prólogo, n. 2, p. 165: “*Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelu spiritu quaerere, 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*”.

³⁹ “O simbolismo permeia e resume toda a obra de S. Boaventura”, cf: PIAZZA, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ “A existência de anjos não é problema para Francisco que, enraizado na fé do seu tempo, familiariza-se com a idéia da existência destes seres. (...) O Franciscanismo move-se nesse clima de fé professado pela Igreja com respeito à existência e à pura espiritualidade dos anjos. (...) a maior parte dos teólogos reforça a fé tradicional acerca da sua existência como puros espíritos, que se relacionam com os homens; evidenciando, sobretudo, a sua relação com Cristo, a quem tudo é submetido, em relação ao mistério da salvação, de que são colaboradores. É sob este prisma que se desenvolve a devoção de Francisco aos anjos e arcanjos, como companheiros no caminho da salvação”. *Dicionário Franciscano*. Verbete: anjos e arcanjos. Petrópolis: Editora Vozes, 2.^a Edição, 1999, p. 807.

⁴¹ Is, 6, 2: “*seraphin stabant super illud sex alae uni et sex alae alteri duabus velabant faciem eius et duabus velabant pedes eius et duabus volabant*”. Além disso, “a tarefa principal dos Serafins é adorar e servir junto ao trono de Deus” (cf. HEINZ-MOHR. *Dicionário dos Símbolos – Imagens e Sinais da Arte Cristã*. Verbete Anjos. São Paulo: Paulus, 1994, p. 24).

⁴² *Itin.*, cap. I, n. 4, p. 168: “*Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas: alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens*”.

Em forma esquemática, a composição do *Itinerarium* é a seguinte:

Primeira Via	{ a) mediante o mundo sensível : contemplar Deus através do vestígio. b) no mundo sensível : contemplar Deus no vestígio.
Segunda Via	{ a) mediante a nossa alma. b) na nossa alma.
Terceira Via	{ a) mediante a idéia do Ser. b) na meditação do Bem.

O último capítulo, o sétimo, fala do êxtase místico que, excedendo cada função intelectual, "mergulha" intuitivamente a alma em Deus.

É interessante notar que a estrutura do *Itinerarium* está toda envolta em uma teoria do conhecimento, a Teoria da Iluminação divina, a qual “desperta, por assim dizer, o homem à atividade intelectual e faz nascer nele a exigência de progredir de verdade em verdade”⁴³ até chegar ao Sumo Bem, o próprio Deus. É mediante a iluminação divina, passando pelo Cristo, que redescobrimos o caminho de retorno da nossa alma para Deus. Todo o desenvolvimento desta reflexão, desta elevação da alma para Deus, é nutrido pelos ideais franciscanos, que perpassam o *Itinerarium*.

⁴³ BETTONI, Efrém. *S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del suo pensiero*. Milano: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1973, p. 204.

2 - OS IDEAIS FRANCISCANOS TRADUZIDOS NO PENSAMENTO DE SÃO BOAVENTURA: O IMPULSO À INTERIORIDADE⁴⁴

Já nos referimos, no início deste trabalho, à “Escola Franciscana”. Soa-nos, porém, um tanto quanto estranha a expressão “Franciscana” associada à correntes de intelectuais. Estranha porque o nome “Francisco de Assis” parece deslocado, perdido no meio acadêmico. Ele nos lembra muito mais um anacoreta que um filósofo. Porém, a originalidade, o modo de ver e de viver o Cristianismo em Francisco de Assis causou tão grande admiração nos discípulos de várias gerações, sobretudo em pensadores, que os levou à reflexão e, em seguida, à sistematização do seu modo de ser e pensar:

É surpreendente como Francisco, que se chamava a si mesmo de homem simples, ignorante e idiota, conseguiu deixar não apenas um caminho espiritual através de suas Regras, mas por seu estilo de vida e sua visão de mundo tenha sido capaz de entusiasmar uma plêiade de homens que, através da inteligência e do estudo, deram corpo a um conjunto de doutrinas e reflexões que logo caracterizaram uma escola de pensamento chamada escola franciscana ou franciscanismo⁴⁵.

"Distingue-se um Franciscanismo vivido e intuído por São Francisco e um Franciscanismo teórico, doutrinal, elaborado por alguns intelectuais, discípulos do Santo. Os dois se completam. Os últimos fundamentam, filosófica e teologicamente, o primeiro"⁴⁶. Mais ainda:

⁴⁴ O presente capítulo trará, inicialmente, algumas considerações de cunho teológico. Justificamos estas considerações pelo caráter eminentemente cristão e, sobretudo, místico, do pensamento de São Francisco de Assis.

⁴⁵ BERNARDI, Orlando. *Visão Franciscana da Vida e do Mundo*. In: CADERNOS DO IFAN, EDUSF. Bragança Paulista, n. 13, 1996, p. 58.

⁴⁶ SILVEIRA, Ildefonso. *O que é Franciscanismo?* Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, p. 10.

O Franciscanismo, como o Cristianismo, foi antes de tudo uma vida, uma experiência feita por São Francisco e por seus primeiros discípulos. Nos fundamentos do Franciscanismo não encontramos uma doutrina, uma visão filosófica do mundo, mas uma série de intuições afetivas, nasceu ele do amor do Poverello de Assis a Cristo e ao Evangelho. Mas, assim como o Cristianismo, ao atingir os centros de cultura grega e ao conquistar almas afeitas à especulação, se tornou uma filosofia e um sistema de pensamento, assim também o Franciscanismo, ao penetrar na Universidade de Paris (no século XIII), e entrar em contacto com homens dominados pela paixão de construir teorias e dar uma base especulativa aos impulsos do coração, tornou-se uma Filosofia e uma Teologia⁴⁷.

Uma das principais fontes das quais se nutriu o Franciscanismo é o mistério da Encarnação de Jesus, pois “Cristo-Homem é o ponto culminante de toda obra divina da Criação e da Graça”⁴⁸. Este evento constitui, no Ocidente, o principal ponto de reviravolta na concepção da relação entre o homem e Deus. Neste acontecimento único e singular, o Criador, tornando-se criatura, fará brotar uma nova forma de piedade, que se estabelecerá no interior de cada homem, em sua consciência. A interioridade assume uma nova configuração: Deus não usará apenas recursos exteriores como anjos, profetas, ou visões para se comunicar com o homem, mas o diálogo se dará, sobretudo, a partir do interior, numa comunicação entre Deus e a alma humana, mediante o Verbo, que ensina interiormente.

A certeza da diáfana presença de Deus na alma transformou Francisco num peregrino imerso na interioridade. Ele provou, com sua forma de vida, que era possível desvencilhar a associação entre vida interior como sinônimo de solidão e, sobretudo, clausura, própria da Idade Média, para ensinar que a obtenção da interioridade não era mais sinônimo de desprezo pelo mundo, pelo próprio corpo e, sobretudo, pela criação como um todo. Ele reflete este pensamento em seu clássico poema, o “Cântico do Irmão Sol”, no qual ressalta a beleza da

⁴⁷ BETTONI, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ KOSER, Constantino. *O Pensamento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2.^a Edição, 1999, p. 48.

obra criada, a “sacramentalidade da matéria”⁴⁹, que em suas exuberâncias e esplendores, em tudo nos impulsiona à interiorização.

Mas a irrupção da interioridade franciscana é marcada pelo encontro com o Cristo, Verbo Eterno. “A recordação de Jesus crucificado permanecia constantemente em sua alma, (...) e na veemência de seu amor extático ele desejava ser inteiramente transformado nesse Cristo Crucificado”⁵⁰. Nesse afã, “ardia interiormente pela chama divina e não conseguia esconder por fora o ardor de sua alma”⁵¹, pois

sua boca falava da abundância do coração, e a fonte de amor iluminado que enchia todo o seu interior extravasava. Possuía Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros⁵².

⁴⁹ “A visão franciscana do cosmo acentua vigorosamente a sacramentalidade da matéria - ou, para expressá-lo em termos teilhardianos, “a diafania crística da matéria”. Cristoforo Cecci, O.F.M., *La Fede, prospettiva e criterio nella visione francescana delle cose*, em *Quaderni di Spiritualità francescana* 9 (1965) pp.83-95, mostra bem “por que a visão franciscana da natureza aparece como uma luminosa visão cósmica. ‘Todo o mundo é como um espelho cheio de luzes’ - escreve o Seráfico Doutor (In *Hexaëmeron*, Coll. II, n. 27). Ou, o que é o mesmo, o mundo aparece a S. Boaventura como um livro, do qual as coisas não são senão as páginas ou as letras com as quais ele é escrito (cf. In *Hexaëmeron*, Coll XII, n. 14)” (pp.90-91). Ora, de acordo com esta visão, “se, vistas de cima, as coisas estão já harmônicamente dispostas em unidade, porque única a sua fonte; considerando-as desde baixo, a unidade più che fatta é de farsi, não tanto classificando quanto descobrindo a trama sobre a qual tem sido tecida a sua variedade” (p. Trata-se, pois, de sublinhar a cristofinalização das realidades do cosmo. “Porque disto se trata na visão franciscana: tudo tem sido feito para Cristo, o todo deve coordenar-se para construir o seu trono de glória; n’Ele todas as coisas, segundo a expressão paulina, encontram o próprio fim e o próprio significado. Nas coisas todas deve poder-se, pois, descobrir este sublime elã de finalidade para Cristo, centro dos desígnios de Deus e da vida do mundo. Na visão franciscana, Cristo conduz tudo o que é criado ao próprio cumprimento: por isso se pode falar dum significado cósmico d’Ele. A teoria bonaventuriana de Cristo ‘medium omnium’, através do qual toda coisa toma o seu significado, justifica - parece-nos - o que estamos a asserir (cf. In *Hexaëmeron*, Coll. 1, n. 1)” (pp.91-92). Nesta perspectiva cristológica, “aparece óbvio que as coisas tenham um valor não determinado pelo emprego que delas se pode fazer, mas que se identifica com a sua espessura ontológica, com a sua estrutura. As coisas são aquilo que são com um ‘a mais’ que elas sacramentalmente escondem” (p.92). Isso S. Boaventura faz ver nos cap. I e II desta obra - e em outras. A razão desta sacramentalidade da matéria é - sabe-se - a sua teoria do exemplarismo: “As coisas refletem a Deus porque Deus de algum modo escondeu-se nelas. O que são de resto as coisas criadas na sua rica individualidade, se não a tradução concreta das idéias de Deus?” (p.93). “É o motivo platônico-agostiniano que retorna no pensamento franciscano, depurado, porém, daquele certo pessimismo com relação à matéria que parece estar presente sobretudo no dualismo do pensador grego. A matéria aparece, antes, na visão franciscana da realidade criada, elevada à nobre tarefa de sacramento de Deus” (ibid.). Cf. infra, cap. II, 11”, In: DE BONI, Luis Alberto. *Obras Escolhidas de São Boaventura ...op. cit.*, pag. 304, nota 28.

⁵⁰ BOAVENTURA, São. *Legenda Maior*, In: *FONTES FRANCISCANAS - Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1997, Cap. 9, n. 2, p. 525.

⁵¹ CELANO, Tomás de. *Primeira Vida de São Francisco*. In: *FONTES FRANCISCANAS, op. cit.*, Livro I, Cap.3, n. 6, p. 184.

⁵² *Idem*, Livro II, Cap. 9, n. 115, p. 263.

Tamanha era essa presença de Cristo em seu ser, que constantemente pregava a necessidade da construção de uma morada permanente à Trindade⁵³ na própria interioridade. A alma é, para Francisco, o templo vivo onde se dá a relação ontológica entre o Criador e a criatura. Por isso mesmo, compreendeu que a transformação da alma em Cristo se dá “não tanto pelo martírio corporal, mas pelas chamas de amor de seu espírito”⁵⁴. Tão grande era este *incendium amoris*, que Francisco, “logo que ouvia falar do amor do Senhor, se empolgava, ficava comovido e inflamado, como se a voz que ressoava externamente fosse um arco a fazer vibrar internamente as cordas de seu coração”⁵⁵, a ponto de “tudo sacrificar por amor de Cristo, que tudo por amor dos homens havia sacrificado”⁵⁶.

Mas a imitação de Cristo não se restringia a uma mera reprodução exterior do Modelo divino: o centro desta imitação exterior era o empenho hercúleo por uma continuada conformidade interior com Jesus, buscando repetir a máxima paulina: “eu vivo, mas já não sou eu que vivo; Cristo vive em mim”⁵⁷.

Estas meditações e vivências de Francisco marcaram profundamente a obra de Boaventura: "São Francisco foi a grande fonte de inspiração, tanto para o pensamento como para a vida de Boaventura, cuja vida é uma tentativa de reflexão teológico-mística sobre as intuições geniais que fizeram do Poverello a mais eminente personalidade da Idade Média"⁵⁸. Paul Vignaux fala de uma “visão nova dos seres, revelada por S. Francisco de Assis”, visão

⁵³ “E preparemos-lhe sempre dentro de nos uma morada permanente, a Ele que é o Senhor e Deus Todo-Poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo”, cf: *Regra não Bulada*, In: *FONTES FRANCISCANAS*, *op. cit.*, cap. 22, n. 24, p. 159.

⁵⁴ BOAVENTURA, São. *Legenda Maior*, *op. cit.*, Cap. 13, n. 3, p. 557.

⁵⁵ *Idem*, Capítulo 9, n. 1, p. 525.

⁵⁶ KOSER, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁷ Gl 2, 20: “*vivo autem iam non ego vivit vero in me Christus*”.

⁵⁸ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, *op. cit.*, p. 21.

esta que ecoou em todo o pensamento de Boaventura⁵⁹. O próprio São Boaventura reconhece e declara tal afinidade espiritual em sua obra *Legenda Maior*:

Reconheço-me indigno e incapaz de escrever a vida de um homem que merece ser imitado e venerado por todos, e jamais teria ousado tal empresa, não fosse o afetuoso desejo dos irmãos e a unânime insistência do capítulo geral. Além disso, tenho uma dívida de gratidão para com meu Pai Francisco. Ainda me recordo perfeitamente que em minha infância fui salvo das garras da morte por sua intercessão e por seus méritos. Se agora me recusasse a cantar seus louvores, poderia ser acusado de ingratidão. Sei que Deus salvou-me a vida por intermédio dele, pois senti em mim o poder de sua prece⁶⁰.

No seu *Itinerarium*, Boaventura apresenta São Francisco - "espelho e esplendor de santidade"⁶¹ - como modelo de imitação de todos, seja na vida contemplativa, seja na vida ativa: "qual novo Jacó, foi mudado em Israel, querendo Deus assim convidar, 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"⁶².

Profundo explorador da alma de Francisco, Boaventura tira das atitudes e da vivência do Serafim de Assis o impulso para suas especulações e para suas experiências místicas, uma vez que de todas as coisas Francisco "fazia uma escada para subir até Aquele que é todo encanto"⁶³. Desta forma, naquele que "parecia inteiramente devorado, como um carvão ardente, pelas chamas do amor de Deus"⁶⁴, descobrimos o núcleo da obra boaventuriana:

A certeza da presença de Deus e o abandono à Providência, tão vivos em S. Francisco, tornaram-se em S. Boaventura a sua teoria da idéia de Deus; a intuição natural de S. Francisco transforma-se em S. Boaventura, não sem influência do platonismo transmitida por S. Agostinho, na iluminação com que explica o problema do conhecimento de Deus; o desdém de S. Francisco pela ciência presunçosa e ignorante assim como o seu respeito pela Sagrada Escritura, tornam-se em S. Boaventura celebração da Teologia, redução de todas as ciências à Teologia,

⁵⁹ VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. A. P. de Carvalho. Coimbra: Editora Armênio Amado, 1959, p. 127.

⁶⁰ BOAVENTURA, São. *Legenda Maior...*, *op. cit.*, Prólogo, n. 3, p. 462-463.

⁶¹ *Idem*, cap. 6, n. 1, p. 498.

⁶² *Itin.*, cap. VII, n. 3, p. 202: "*Tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo*".

⁶³ BOAVENTURA, São. *Legenda Maior...*, *op. cit.*, cap. 9, n. 1, p. 525.

⁶⁴ *Idem*, p. 524-525.

adoração Daquele que é o centro das ciências, como é o centro da criação: o Verbo; unidade do saber na unicidade do supremo mestre⁶⁵.

Em Francisco de Assis, o conhecimento de si mesmo significa buscar o rastro, a doçura e o amor de Deus, impressos na própria alma. Deste desejo fontal, que vivifica o homem, deriva o ideal de toda interioridade franciscana: “querer conhecer a Deus para melhor amar a Deus e por amar a Deus querer conhecê-lo mais”⁶⁶. Em suma, é este o plano do *Itinerarium* de Boaventura.

2.1 – O Cristocentrismo, fundamento da interioridade, no *Itinerarium*

Impulsionado pelas meditações franciscanas sobre a humanidade de Jesus, Boaventura irá desenvolver seu pensamento apoiado na tríplice certeza revelada na pessoa de Cristo: "só Deus é a razão de todas as coisas, a regra infalível e a luz verdadeira"⁶⁷. Desta maneira, Cristo, o Verbo encarnado, o “Mediador entre Deus e os homens”⁶⁸, é sempre o centro, além do "ponto de virada da história, que se divide em antes e depois dele. A encarnação adquire assim um valor irrepitível, único e absoluto, não se podendo comparar a ela nenhum outro fato"⁶⁹.

Boaventura coloca como centro da história humana a figura de Cristo, pois ele é "ao mesmo tempo, nosso Deus e nosso próximo, nosso irmão e nosso Senhor, nosso Rei e nosso

⁶⁵ GEMELLI, Agostinho. *O Franciscanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1940, p. 80.

⁶⁶ KOSER, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁷ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: "*Quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis*".

⁶⁸ *Itin.*, cap. IV, n. 2, p. 188: "*mediatoris Dei et hominum Iesu Christi*".

⁶⁹ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, *op. cit.*, p. 37.

amigo, o Verbo encarnado e o Verbo increado, nosso Criador e nosso Redentor, nosso Alfa e nosso Ômega"⁷⁰. Cristo completa a história, revelando os caminhos da providência de Deus para a redenção e santificação do gênero humano: "tal reparação se faz por meio de Jesus Cristo, 'o qual foi feito por Deus para ser nossa sabedoria, nossa justiça, nossa santificação e nossa redenção'"⁷¹.

Esta maneira de compreender a história "encontra-se no centro da oposição entre o pensamento de Boaventura e o de Aristóteles, e permite perceber por que o problema da criação ou da eternidade do mundo se torna de repente tão relevante"⁷². "Se São Boaventura opôs-se ao Aristotelismo e aos seus seguidores, foi em virtude da significação que a Providência tem na concepção agostiniana da história, na qual ele via a originalidade da sabedoria cristã, à qual sempre está subordinada qualquer filosofia natural"⁷³. Ou seja, "Boaventura ataca os filósofos cristãos que adotam uma atitude racionalista e pretendem limitar-se nos horizontes de uma filosofia auto-suficiente, separada da fé e da teologia; opõe a eles a visão cristã da ordem universal, vale dizer, a história da salvação em Cristo"⁷⁴.

Cristo, como Verbo, é, ao lado de Deus, quem delineia os planos da história, pois ele é "o Alfa e o Ômega, a causa e o efeito, o Criador e a criatura"⁷⁵. Além disso, como Verbo inspirado, revela os planos da história, pois é ele que "'ilumina todo homem que vem a este mundo', a qual é 'a verdadeira Luz'"⁷⁶. E Cristo, como Verbo encarnado, concretiza e conclui

⁷⁰ *Itin.*, cap. IV, n. 5, p. 190: "*Qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut alpha et omega*".

⁷¹ *Itin.*, cap. I, n. 7, p. 169-170: "*Quod totum fit per Iesum Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*".

⁷² DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, op. cit., p. 37.

⁷³ LAZZARINI, Renato. *San Bonaventura, Filosofo e Místico del Cristianesimo*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946, p. 473-474.

⁷⁴ STEENBERGHEN, Fernand von. *La Filosofia nel XIII Secolo*. Trad. Agostino Coccio. Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1972, p. 212.

⁷⁵ *Itin.*, cap. VI, n. 7, p. 200: "*Alpha et omega, causatum et causam, Creatorum et creaturam*".

⁷⁶ *Itin.*, cap. III, n. 3, p. 183: "*Quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera*".

o mistério da salvação: "o Ser puríssimo e absoluto - isto é, o Ser por excelência - é o primeiro e o último. Por isso é a origem de todas as coisas e o fim que as consuma"⁷⁷.

A visão bonaventuriana da história é circular (não cíclica), tendo o círculo um ponto inicial, ao qual, realizado o movimento perimetral, encosta-se o ponto final: a história procede de um ponto primeiro e volta a ele, sendo seccionada entre a partida e a chegada pela presença de Cristo⁷⁸.

O tempo da história é concedido ao homem para que este ascenda a Deus, mediante a razão, mas através de Cristo, pois "ele é o caminho, é o mestre e o princípio do conhecimento"⁷⁹. Cristo, em quem, "todas as coisas são d'Ele, por Ele e n'Ele"⁸⁰, plenifica desde o princípio do mundo a história, pois "as criaturas são, efetivamente, uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potentíssimo, sapientíssimo e boníssimo - d'Aquele que é a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa, o exemplar e a ordenação de tudo"⁸¹.

O Verbo, enquanto "arte eterna" do Pai, era "co-intuído" (*contuitus*) pela mente do homem em seu contato com o mundo, pois estava em condições de perceber nele e de orientar a ele as realidades que estavam dentro do campo da experiência cotidiana, captando assim o Verbo criador na criação e lendo a criação como o livro no qual, ao mesmo tempo, ele percebia sem dificuldades a presença dele⁸².

"A Cristologia bonaventurina resume-se toda em uma frase de sua última obra, quando diz que 'Cristo se encontra no centro de todas as coisas – *Christus ... tenens medium in*

⁷⁷ *Itin.*, cap. V, n. 8, p. 195: "*Quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse est primum et novissimum*".

⁷⁸ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, op. cit., p. 37.

⁷⁹ BOAVENTURA, São. *Cristo, Único Mestre de Todos*. Trad. Luis de Boni, In: DE BONI, Luis Alberto, org.. *Obras Escolhidas de São Boaventura*. Edição bilíngüe (Português/Latim). Porto Alegre: EST, SULINA E UCS, 1983, p. 221: "*Christus namque secundum quod via est magister et principium cognitionis*".

⁸⁰ *Itin.*, cap. V, n. 8, p. 196: "*Ac per hoc, ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia et hoc*".

⁸¹ *Itin.*, cap. II, n. 11, p. 179: "*Quod omnes creaturae (...) pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae*".

⁸² MERINO, José Antônio e FRESNEDA, Francisco. *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Editora Vozes e FFB, 2005, p. 175-176.

omnibus' (Hexaëm. Coll. 1, n, 10; V, 330)"⁸³. Portanto, "se o Verbo é o centro de tudo, também deve ser o centro dos tempos e da história universal, cujas aspirações só podem realizar-se em Cristo. Neste sentido, o Verbo encarnado é o centro racional da história e a explicação convincente dos Testamentos"⁸⁴.

Como centro de todas as coisas, Cristo é, também, a interioridade da alma, a exclusiva fonte do nosso conhecimento e a incorruptível e imutável norma da nossa vida. Ao reafirmar as palavras de Mateus, "um só é vosso mestre, Cristo"⁸⁵, Boaventura deposita na interioridade o caminho por excelência para o encontro com Aquele que é "não é somente a lógica válida para entender tudo na ordem do conhecimento, mas também o centro da ordem ontológica, moral, vital, científica e histórica"⁸⁶. Nossa alma, portanto, gravita em torno de Cristo, que "existe em todas as criaturas com seu poder, sua essência e sua presença, sem ser, porém, circunscrito por nenhuma delas"⁸⁷ e é "a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa, o exemplar e a ordenação de tudo"⁸⁸.

Após vermos o caráter cristocêntrico do *Itinerarium*, além do profundo influxo dos ideais franciscanos presentes em todo o pensamento do Doutor Seráfico, analisaremos o papel da interioridade agostiniana no *Itinerarium Mentis in Deum*.

⁸³ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, op. cit., p. 38.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 146.

⁸⁵ Mt 23, 10: "Unus est magister vester, Christus".

⁸⁶ MERINO, José Antônio. *Humanismo Franciscano: Franciscanismo e Mundo Atual*. Petrópolis: FFB, 1999, p. 145.

⁸⁷ *Itin.*, cap. I, n. 14, p. 172: "qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircumsriptus existit".

⁸⁸ *Itin.*, cap. II, n. 11, p. 179: "illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis".

2.2 - A interioridade agostiniana e seus reflexos no *Itinerarium*

São Boaventura é, sem sombra de dúvida, "o máximo representante, no XIII século, da tradição agostiniana, infiltrada de influência franciscana"⁸⁹. "Entre Boaventura e Agostinho há uma afinidade de gênios como raro sói acontecer"⁹⁰. Do Doutor de Hipona, o Mestre franciscano herda "a doutrina do exemplarismo, boa parte da teoria do conhecimento, a tese sobre a iluminação divina, as linhas gerais do estudo da Trindade, e o apreço pelo Neoplatonismo"⁹¹. No tocante à interioridade, "em ambos (Agostinho e Boaventura) o desejo de conhecer o mundo interior do homem leva a uma certa falta de interesse em conhecer o mundo exterior"⁹².

"A combinação de inspeção do espírito e procura da interioridade é um dos temas fundamentais da filosofia agostiniana"⁹³. A interpelação: "não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo"⁹⁴, constitui como que o ponto de partida do filosofar do Doutor de Hipona. Em outras palavras, buscando-se a si mesmo, o homem encontra, em seu interior, Deus, e, encontrando Deus, encontra-se a si mesmo: "Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim sendo, procurar a

⁸⁹ BROCCHERI, Mt. Fumagalli Beonio e PARODI, Massimo. *Storia della Filosofia Medievale*. Roma- Bari: Editori Laterza, 1989, p. 288.

⁹⁰ DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, *op. cit.*, p. 27, parág. 1.

⁹¹ *Idem, ibidem*, parág. 2.

⁹² *Idem, ibidem*, parág. 1.

⁹³ NOVAES, Moacyr. *Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2003, p. 97.

⁹⁴ AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, cap 39, 72, p. 98: "Noli foras ire, in teipsum redi".

Deus e a alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Esta foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho"⁹⁵.

Para o Doutor de Hipona, o homem interior é aquele que não segue os impulsos desordenados das paixões, mas sim os conselhos da reta razão que governa os desejos, mediante o auxílio do Espírito Santo. Conseqüentemente, a interioridade inicia, por assim dizer, onde termina o que de comum tem o homem com o animal: "quando a alma ascende íntima e gradualmente através das partes da alma, onde começa a aparecer algo que não nos é comum com os animais, é então que começa a razão, e onde já se reconhece o homem interior"⁹⁶. Ou seja, "o aperfeiçoamento da imagem de Deus na alma dá-se ao mesmo tempo que a sua interiorização e ascensão"⁹⁷.

A entrada no mundo interior, no pensamento agostiniano, é vista como uma ascensão porque o homem, em sua complexa estrutura, compreende diversas partes, umas mais nobres que as outras: "a essência do homem é uma alma que se utiliza de um corpo; todavia, é fora de dúvida que ele doutrina que o homem se compõe de alma e corpo, graças a uma estreita união desses dois componentes"⁹⁸. No entanto, "como parte superior do ser humano, a alma está incumbida de governar o corpo"⁹⁹. Mas esse governo tem uma função mediadora, isto é: "a alma é o elo de ligação entre as idéias divinas e o corpo"¹⁰⁰. Dessa forma, a interioridade exige a subida gradual do exterior para o interior, e, depois, do interior para o transcendente.

É, pois, no retorno a si próprio, ou seja, na própria interioridade, que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com a verdade. A verdade é interior ao homem, mas é também transcendente; ela só pode ser encontrada, quando o homem

⁹⁵ VASCONCELLOS, Manoel. *A Interioridade como Via de Acesso a Deus no Pensamento de Santo Agostinho*. DISSERTATIO, Pelotas, v. 10, 1999, p. 47.

⁹⁶ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995, p. 378, Livro XII, cap. 8, 13: "Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi iam homo interior possit agnosci".

⁹⁷ *Idem, ibidem*, Nota 23, in Notas Complementares ao cap. XII, p. 664.

⁹⁸ BOEHNER, *História, ..., op. cit.*, p. 180.

⁹⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*, p. 183.

se encerra em si mesmo, reconhecendo e confessando-se, isto é, analisando, refletindo profundamente sobre os problemas da existência de modo profundo e sincero. É o que faz em suas Confissões¹⁰¹.

Esta exigência ocorre pelo fato de todas as criaturas terem em si impressos os vestígios da Trindade. No entanto, "ainda que toda a criação se assemelhe a Deus, a dignidade de imagem propriamente dita é apanágio do ser humano; e neste, ela se encontra tão somente na alma, e nesta, só no espírito ou na 'mente'"¹⁰².

A busca da semelhança vem justamente expressa na fórmula: Deus é "interior ao íntimo" (*Confissões* III vi 11). Com isso, a alma deve atingir inicialmente a sua intimidade, o grau mais elevado de interioridade, antes que o homem seja capaz de derramar sua alma acima de si mesmo, com vistas à autentica e única interioridade. Se o mais profundo do homem é seu íntimo, esse superlativo admite ainda um comparativo: há algo mais profundo do que o mais profundo, um interior do íntimo. Desta forma Agostinho estabelece a natureza congênere do conhecimento de si e da busca de Deus, desde que aquele seja subordinado a esta, no regime de interioridade¹⁰³.

A alma é a via no mais alto grau para o encontro com Deus, pois ela é imagem de Deus. Conseqüentemente, para atingir tal propósito é mister, inicialmente, passar pelo próprio coração: "Se o homem não se conhece a si mesmo, não saberia conhecer aquele que o fez. Que o homem, pois, entre em seu íntimo para aí descobrir o que deve pensar de Deus"¹⁰⁴. É, portanto, "dirigindo o olhar para o mais profundo de si mesmo, que o homem vai reconhecer-se em sua própria natureza espiritual. Aí então, encontrará a si mesmo e o Deus que o criou"¹⁰⁵.

Mas onde e como encontrar Deus? Apoiando-se, como em sólida base de partida sobre o que existe, em sua criatura, de mais perfeito, - de mais aproximado dele: a alma humana no que ela tem de mais puro. Pois o homem foi feito à Sua imagem bem como à Sua semelhança (todo o pensamento patrístico foi, por assim dizer, inspirado neste versículo do Gênesis 1, 26): na alma nós aprenderemos a descobrir a presença e os vestígios de Deus: Santo Agostinho vê em toda a verdade (trata-se evidentemente para ele, platônico, das verdades 'eternas' cujo protótipo é a das

¹⁰¹ VASCONCELLOS, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰² *Idem, ibidem*, p. 184.

¹⁰³ NOVAES, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *A Trindade...*, *op. cit.*, Nota 25 in Notas Complementares ao cap. XIV, p. 691.

¹⁰⁵ VASCONCELLOS, *op. cit.*, p. 49.

matemáticas, não das verdades concretas) como que um reflexo, uma irradiação do esplendor divino (é a teoria da iluminação)¹⁰⁶.

Boaventura segue Agostinho e desenvolve magistralmente o tema da interioridade; para o Doutor Seráfico, o homem depende ontologicamente de Cristo para entrar em si mesmo, pois "ninguém, por mais iluminado que esteja pelas luzes da razão e pelo estudo das ciências, pode entrar em si mesmo para 'deleitar-se no Senhor', se não for por meio de Jesus Cristo que disse: Eu sou a porta"¹⁰⁷.

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, 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 - isto é, "o livro escrito por dentro e por fora" - então ela já chegou ao termo do seu itinerário¹⁰⁸.

O Doutor Seráfico vê na interioridade o meio por excelência para o diálogo entre criatura – Criador, que é, por conseguinte, a finalidade do *Itinerarium*. Nesta obra, deixará transparecer que Deus se revela no mais profundo esconderijo da alma humana: é na alma, portanto, que o homem encontrará a si mesmo e o Deus que o criou. Quanto mais se volte a si mesmo, quanto mais procure conformar sua vida à vida do Cristo, mais alcançará a perfeição, que é o próprio Verbo, exemplar de toda criação. Chegamos, então, ao domínio por excelência do pensamento do Doutor Seráfico: o exemplarismo.

¹⁰⁶ MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o Agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957, p. 80.

¹⁰⁷ *Itin.*, cap. IV, n. 2, p. 188: "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".

¹⁰⁸ *Itin.*, cap. VI, n. 7, pp. 199-200: "Dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et inum, circumferentiam et centrum, alpha et omega, causatum et causam, Creatorum et creaturam, librum scilicet scriptum intus et extra; iam pervenit ad quandam rem perfectam".

3 - O EXEMPLARISMO BONAVENTURIANO

Séculos antes de Boaventura, as teses do exemplarismo já haviam sido debatidas por Platão e pelos pitagóricos. Os pitagóricos referiam-se à doutrina de que o número é o arquétipo de tudo. Platão, porém, substituiu o “número” por conceitos mais amplos, isto é, para ele, a doutrina das Idéias consistia em aceitar modelos arquétipos, os quais não seriam simplesmente conceitos, mas sim o ser, o exemplar de todas as coisas. O exemplarismo platônico, desta forma, é fundamentalmente a doutrina dos universais proposta pelos pitagóricos, na qual os transcendentais excedem o simples ser das coisas singulares. O Demiurgo platônico, fitando as Idéias eternas, atua como um artista sobre a matéria, gravando nela os arquétipos. Com isto, têm origem os mais distintos seres, sendo estes sombras das mesmas Idéias.

São Boaventura, no entanto, escreve que "Platão e os filósofos pagãos, que defendiam o exemplarismo, permaneceram envoltos nas trevas, porque careciam da luz da fé"¹⁰⁹. Assim sendo, para ele, somente com o advento do Cristianismo é que se alcançou a máxima profundidade desta doutrina, pois:

Deste modo, a chave da contemplação é o triplo conhecimento: o conhecimento do Verbo incriado, por quem são feitas todas as coisas; o conhecimento do Verbo encarnado, por quem são reparadas todas as coisas; e o conhecimento do Verbo inspirado, por quem são reveladas todas as coisas. Porque se alguém não pudesse

¹⁰⁹ MERINO, José Antônio. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 42.

considerar, acerca das coisas, como são originadas, como são reduzidas ao fim e como nelas resplandece Deus, não pode ter conhecimento delas¹¹⁰.

Em sua obra, *Collationes in Hexaemeron*, Boaventura sintetiza o princípio de sua metafísica com a citação: “Senhor, de ti, ó Altíssimo, procedi; a ti, ó Altíssimo, retorno, por ti, Altíssimo”¹¹¹, ou seja, o homem procede de Deus, retorna a Ele e somente realizará o seu destino através de Deus. Mas este itinerário do homem reflete o próprio itinerário da vida existencial de Cristo, o Verbo de Deus. Assim, pela conformação a Cristo, o homem será iluminado pelas luzes espirituais que o guiarão de volta a Deus, tornando-se, assim, verdadeiro metafísico.

Boaventura desenrola o teor da Metafísica desde uma confissão íntima do ser humano: “Senhor, de ti, ó Altíssimo, procedi; a ti, ó Altíssimo, retorno, por ti, Altíssimo”. Eis aí todo o conteúdo da Metafísica: “et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum”. A *Emanação* trata do mundo criado por Deus; a *Exemplaridade* versa sobre Deus enquanto arquétipo da criação; a *Consumação* ou Redução ocupa-se de Deus enquanto fim último dos espíritos criados que, tocados por sua luz, retornam à pátria¹¹².

Como vimos no capítulo anterior, o pensamento franciscano é distinguido pela sua centralidade no Cristo, pois Cristo é "a força unificadora no cosmo"¹¹³. Baseando-se no prólogo do Evangelho de João, "no princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por Ele, e sem Ele nada

¹¹⁰ BUENAVENTURA, San. *Colationes sobre el Hexaëmeron*. Col. 3, n. 2, In: *Obras de San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo III, 1972, p. 221: "*Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducentur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest*". Tradução nossa.

¹¹¹ *Idem, ibidem*, Col. 1, n. 17, p. 184 "*Domine, exivi a te summo, venio ad te summum et per te summum*".

¹¹² BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 426.

¹¹³ BOAVENTURA, São e CHARDIN, Teilhard. *Itinerário do Cosmo ao Ômega*. Trad. Jerônimo Jerkovic', Coleção Sinais dos Tempos, n.º 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1968, p. 25.

foi feito"¹¹⁴, os franciscanos pregam que "Cristo é o Logos ou a Palavra divina, que é a expressão do Pai e o exemplar de toda criação"¹¹⁵, pois "nenhuma criatura procedeu do Artífice Supremo a não ser por intermédio do Verbo Eterno, no 'qual dispôs todas as coisas'"¹¹⁶. Em decorrência disto, "toda a criação participa de Cristo, a palavra feita carne"¹¹⁷.

Em linhas gerais, esta é a doutrina do Exemplarismo bonaventuriano.

Na obra da criação, o termo 'exemplar' pode aplicar-se somente a Deus. Somente ele possui em sua essência todas as perfeições, somente ele conhece as maneiras infinitas das quais pode imitar sua essência, criando outros seres. Antes de criá-las ele as expressa em sua essência sob forma de idéias eternas. O exemplarismo é antes de tudo a doutrina que ensina como Deus é o protótipo de tudo aquilo que existe e a maneira em que as coisas estão nele. Vê-se logo o ponto de partida diferente de São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás coloca como princípio a analogia; põe o apoio na criatura e procura conhecer Deus, partindo da criatura. São Boaventura começa sua especulação pelo alto e julga a criatura segundo Deus.

Ao aspecto ativo do exemplarismo, Deus verdade agente, corresponde um aspecto passivo. Ao termo 'exemplar' corresponde o de imagem. A criatura, obra da causalidade exemplar que é Deus, é imagem de Deus¹¹⁸.

Esta forma de compreender a realidade nos revela que o exemplarismo do Doutor Seráfico apresenta-se de duas maneiras: em primeiro lugar, a *iluminação* ou exemplarismo epistemológico, que trata do auxílio divino para compreender as verdades eternas e imutáveis, a qual exprime a idéia de Deus, e sua incomensurável significação, como sendo inata ao homem. E, em segundo lugar, a *emanação*, ou exemplarismo metafísico, nos diz que todas as criaturas reconhecem uma Causa eficiente (Pai, ou a origem), uma Causa exemplar (Filho, ou o exemplar) e uma Causa final (o Espírito Santo, ou a consumação), ainda que sejam, existam

¹¹⁴ Jo 1, 1-4: "*in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est in ipso vita erat et vita erat lux hominum*".

¹¹⁵ BOAVENTURA, São e CHARDIN, Teilhard. *Itinerário...*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁶ BOAVENTURA, São. *Redução das Ciências à Teologia*, In: DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura ...*, *op. cit.*, p. 360.

¹¹⁷ BOAVENTURA, São e CHARDIN, Teilhard., *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁸ BOUGEROL, Jacques-Guy. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969, p. 62, traduzido por Ildefonso Silveira, In: SILVEIRA, Ildefonso. *O que é Franciscanismo?* Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, p. 51- 52. Ildefonso ainda acrescenta: "Talvez se possa entender melhor esta explicação do Léxico, ilustrando-a com um retrato pintado: o modelo ou exemplar teria um aspecto ativo, pois está na origem da cópia. A cópia artística teria aspecto passivo, pois provém do exemplar, através do artista. É o método que S. Boaventura aplica no *Itinerarium*, segundo São Francisco, em que toda criatura torna-se palavra de Deus. Ele não argumenta só com a Filosofia, pois apela também para a revelação divina, para explicitar seu pensamento, ressaltando o Verbo (de Deus).

e estejam pelo Exemplar. Neste sentido, Cristo se torna o eixo gnoseológico de toda a Revelação de Deus e de todo conhecimento, e as criaturas sensíveis se tornam vestígios de Deus (*vestigia Dei*).

No entanto, escreve Boaventura, "os seres criados são variadíssimos e estão distribuídos numa hierarquia quase infinita, (...), imitando cada qual de maneira individual as perfeições divinas"¹¹⁹. Para explicar as relações entre Deus e o mundo, principalmente no tocante à maior ou menor perfeição com que os seres criados representam as perfeições divinas, Boaventura define uma hierarquia dos seres:

Há vários graus de semelhança com Deus, à proporção que as criaturas O representam. A sombra ("*umbra*") é uma representação distante e indistinta de Deus; o vestígio ("*vestigium*") é uma representação ainda distante, mas já distinta; a imagem ("*imago*") é um retrato próximo e distinto¹²⁰.

Uma criatura é chamada de *sombra* de Deus enquanto “nos indica certos conceitos de Deus indeterminados e comuns, como ser, viver e entender. Pela sombra se manifesta o ser divino como causa universal de todas as coisas, e a Trindade está indicada em seus atributos essenciais e comuns”¹²¹.

Uma criatura é denominada *vestígio* de Deus enquanto “nos indica os atributos comuns e apropriados do mesmo, que são o poder, a sabedoria e a bondade. A causalidade divina surge como que exigida pelas criaturas, tanto na ordem da eficiência, como na da forma e da finalidade”¹²².

Finalmente, uma *imagem* de Deus:

Afirma-se apenas dos seres espirituais e nos indica os atributos próprios das Pessoas divinas, como a paternidade, filiação e inspiração. Deus aparece como objeto da criatura, ao qual tende por conhecimento e amor. É próprio, pois, da imagem, ser

¹¹⁹ BETTONI, Efrém. *Visão Franciscana da Vida*. Petrópolis: Editora Vozes, 1963, p. 132-133.

¹²⁰ BOEHNER, *História, ..., op. cit.*, p. 434.

¹²¹ Introducción General a las obras de San Buenaventura: *El Pensamiento de San Buenaventura*. In: *Obras Completas de San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I, 1972, p. 135, Trad. nossa.

¹²² *Idem, ibidem*.

iluminada diretamente por Deus e tender a Ele; donde se diz que a alma tem mais presente a si a luz divina do que ela própria¹²³.

Os graus de semelhança podem assim ser resumidos¹²⁴:

	MODOS DE REPRESENTAÇÃO	PROPRIEDADES CONSIDERADAS	CONHECIMENTOS A QUE LEVAM	SERES QUE O POSSUEM
Sombra	Afastado e confuso	As que têm a Deus como causa	Atributos comuns	Materiais e espirituais
Vestígio	Afastado e distinto	As que têm como causa a Deus que obra segundo tal gênero de causalidade	Apropriados	Idem
Imagem	Próxima e distinta	As que têm a Deus como objeto	Próprios	Somente espirituais

Com esta hierarquia de seres, é claramente compreensível que "a razão última da criação de todos os seres é o efeito da bondade Divina, que tende a difundir-se e comunicar-se. A vocação ontológica de todas as criaturas consiste em manifestar a razão de seu ser e de seu existir, quer dizer, ser testemunhas da bondade de Deus"¹²⁵. Com isto, entendemos porque Boaventura, no *Itinerarium*, afirma que o mundo criado se nos apresenta como "a escada pela qual ascendemos até o Criador"¹²⁶, e porque "toda a criação é como um livro aberto onde Deus se revela"¹²⁷. Esta revelação é um dom gratuito, fruto do Amor Divino, que é o Sumo Bem, e, por isso mesmo, possui a propriedade de difundir-se plenamente:

¹²³ *Idem, ibidem.*

¹²⁴ GILSON, Etienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zuraire, Colección Thau. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1948, p. 205, nota 10.

¹²⁵ MERINO, *Historia...*, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁶ *Itin.*, cap. I, n. 2, p. 168: "*Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum*".

¹²⁷ BETTONI, *op. cit.*, p. 134.

Ora, as criaturas do mundo visível são os sinais das perfeições invisíveis de Deus: seja porque Deus é a sua causa, seu exemplar e seu fim (pois todo efeito é sinal de sua causa, toda cópia é sinal de seu exemplar e todo meio é sinal do fim ao qual conduz), seja por meio de sua própria representação, seja como figuras proféticas, seja pelo ministério dos anjos, seja por uma instituição divina.

Todas as criaturas são, de fato, pela sua natureza uma imagem ou uma semelhança da Sabedoria eterna¹²⁸.

No entanto, maior semelhança há entre a alma humana e o Criador: "elevam-se à importância de imagem, *'imago Dei'*, as criaturas racionais, que têm Deus como objeto de sua atividade"¹²⁹ e, por esta razão, "a alma, que é memória, inteligência e vontade, vem a ser o espelho mais perfeito da Santíssima Trindade"¹³⁰; mais ainda: "a ordem, a origem e a mútua relação destas três faculdades nos conduzem até à própria Santíssima Trindade"¹³¹.

Portanto,

para o homem foi escrito o livro das criaturas corporais, para que lesse nele os sinais de Deus; porém, deve ler principalmente em si mesmo, em sua alma, que é a imagem, o retrato de seu autor, e, conhecendo-se a si mesmo como imagem, eleve-se ao conhecimento do autor e se reproduza aquele pensamento e aquele amor pelo qual ele recebeu seu ser¹³².

Mas enquanto não abre os olhos para esta verdade gravada em sua alma, o ser humano sente-se só e perdido na vastidão do universo:

Tendo-se o homem, porém, apartado da verdadeira luz e tendo-se voltado para um bem perecível, encontrou-se inclinado por própria culpa para a terra e, com o pecado original, inclinou todo o gênero humano com uma dupla miséria: a ignorância do espírito e a concupiscência da carne. O homem, assim cegado e inclinado para a terra, encontra-se atado nas trevas e é incapaz de ver a luz do Céu, se a graça e a

¹²⁸ *Itin.*, cap. II, n. 12, p. 179-180: "*Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit: partim ex propria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angelica operatione; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo*".

¹²⁹ BETTONI, *op. cit.*, p. 133

¹³⁰ BETTONI, *op. cit.*, p. 133.

¹³¹ *Itin.*, cap. III, n. 5, p. 185: "*Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem*".

¹³² Introducción General a las obras de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 59. Tradução nossa.

justiça não o ajudarem contra a concupiscência, se a ciência e a sabedoria não dissiparem a sua ignorância¹³³.

O núcleo central do exemplarismo se dá em duas teses fundamentais: “primeiramente, o homem nada pode sem Deus, e por conseguinte, a ação divina deve atuar constantemente no homem; em segundo lugar, a ação divina deve ser inteligível ao homem, sem que este possa ver a Deus”¹³⁴. Além disso, para o Doutor Seráfico, “as condições indispensáveis para conhecer a verdade são duas: imutabilidade do objeto a conhecer e infalibilidade do entendimento que conhece”¹³⁵. E estas duas condições, imutabilidade e infalibilidade, somente se realizam em Deus, pois “toda dádiva boa e todo dom perfeito vêm de cima: descem do Pai das luzes, no qual não há mudança, nem mesmo aparência de instabilidade”¹³⁶.

'Aquilo que é negativo e defeituoso não pode ser conhecido senão por meio do que é positivo'. Por isso, nossa inteligência nunca poderá definir adequadamente um ser criado, se antes não tiver a idéia dum Ser puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto. Este é o Ser por essência e eterno, no qual se acham na sua pureza as razões de todas as criaturas. (...) Em segundo lugar, a nossa inteligência compreende realmente uma proposição, quando sabe com certeza que ela é verdadeira. E saber isso é saber verdadeiramente, porque se tem certeza de não se enganar. Com efeito, a inteligência sabe que uma proposição é verdadeira quando não pode ser de outra maneira e que, por conseguinte, é uma verdade imutável. Mas, como o nosso espírito está sujeito à mutação, não poderia ver a verdade de maneira imutável sem o socorro duma luz invariável - a qual não pode ser uma criatura mutável. Se ele conhece a verdade, conhece-a, pois, naquela luz que 'ilumina todo homem que vem a este mundo', a qual é 'a verdadeira Luz' e 'o Verbo que no princípio estava em Deus'¹³⁷.

¹³³ *Itin.*, cap. I, n. 7, p. 169: “*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*”.

¹³⁴ Introducción General a las obras de San Buenaventura, *op. cit.* p. 103. Tradução nossa.

¹³⁵ *Idem, ibidem*, p. 104.

¹³⁶ Tiago, 1, 17: “*omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*”.

¹³⁷ *Itin.*, cap. III, n. 3, p. 183: “*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.*

Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum”.

A metafísica exemplarista de Boaventura é, portanto, uma metafísica relacional, uma vez que os seres criados, nas mais diversas formas de proximidade com o Criador, são vestígios da bondade, imutabilidade e da eternidade de Deus, mediante o Exemplar divino, graças ao qual o ser humano consegue, a partir do mundo sensível, elevar-se ao sumo Bem.

A relação, no pensamento bonaventuriano, significa respectividade, 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 simbiose¹³⁸.

Mediante o Exemplarismo, o homem redescobre-se, através de sua própria interioridade, “projetado e orientado para outras realidades: para o mundo, para os outros e para Deus”¹³⁹. E para que esta projeção exterior seja perfeita, é mister que tenha como fundamento a própria interioridade, isto é, deve ocorrer mediada pelo Mestre interior. Com isto, Boaventura atrela sua Metafísica e sua Ética à sua Epistemologia, conforme o item seguinte.

3.1 – A teoria do conhecimento agostiniano-bonaventuriana

A história das religiões nos mostra que, em várias épocas antigas, o homem praticou o culto ao sol. O astro-rei se apresentava, aos olhos desses, como a fonte da vida na Terra. Platão, no livro VI da República, afastando-se dessa prática de adoração religiosa, estabelece a equivalência entre o sol e a Idéia do Bem: "Pois é o Sol que eu chamo de filho do bem, que o bem engendrou à sua própria semelhança. Aquilo que o bem é, no campo da inteligência,

¹³⁸ MERINO, José Antônio. *Humanismo Franciscano: Franciscanismo e Mundo Atual*. Petrópolis: FFB, 1999, p. 95.

¹³⁹ *Idem, ibidem*.

em relação ao pensamento e aos seus objetos, o Sol é no campo do visível, em relação à vista e aos seus objetos"¹⁴⁰.

Santo Agostinho, influenciado por Platão, pelos neoplatônicos e pela Sagrada Escritura, usa a seguinte comparação: *Sol exterior - Sol interior*, isto é: "tal como o Sol exterior nos mostra, através dos sentidos que 'a mente usa como de intérpretes', a realidade sensorial, assim também o Sol interior nos mostra a Verdade"¹⁴¹. O sol interior é o Cristo que ilumina as trevas da ignorância humana.

Deus é inteligível: inteligíveis são também as demonstrações das ciências, mas com diferenças capitais. Com efeito, visível é a terra, e de igual modo a luz. Mas a terra não pode ser vista se não estiver iluminada pela luz. O mesmo se dá com as demonstrações enunciadas pelas ciências. Todo homem, logo que as compreende, admite-lhe a verdade sem hesitação. Mas cremos que a verdade não pode ser entendida a não ser que receba a irradiação de outro sol que lhe é próprio. Assim como o sol visível, podemos distinguir três condições: que existe, que brilhe e que ilumine. De modo análogo, no Deus secretíssimo a cujo conhecimento aspiras, nele três coisas devem ser distinguidas: que existe, que é inteligível e que torna as outras coisas inteligíveis¹⁴².

Já discorremos sobre o fato de que a Encarnação de Jesus estabeleceu uma nova forma de diálogo com o modo de pensar filosófico da Antiguidade. Com a Encarnação, o próprio Cristo afirmou que o homem nada pode por si só, e sequer se encontra consigo mesmo e se eleva a Deus senão através dele mesmo, o próprio Exemplar divino¹⁴³. É este o motivo pelo qual São Boaventura apresenta a sua filosofia afirmando que Deus, em sua unidade trinitária,

¹⁴⁰ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, Livro VI, p. 220, 1997.

¹⁴¹ SINDE, Pedro. *Santo Agostinho e a Lua Nova*. REVISTA ELETRÔNICA NOTANDUM. Ano III, N.º 5, jan-jun 2000. Disponível em <<http://www.hottopos.com.br/notand5/sinde.htm>>. Acesso em 29/06/2005.

¹⁴² AGOSTINHO. *Soliloquios*. São Paulo: Paulinas, 1993, cap. 8, p. 44. "*Intellegibilis nempe Deus est, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intellegi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi*".

¹⁴³ Cf. Jo 14, 6 "Jesus lhe respondeu: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim" (*dicit ei Iesus ego sum via et veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me*) e Jo 14, 11: "Crede-me: estou no Pai e o Pai em mim" (*creditis quia ego in Patre et Pater in me est*).

é Causa eficiente, Causa exemplar e Causa final de toda a criação. Em virtude disto, a Trindade se revela como o *ens fundamentale*, ou *principium originale* de tudo o que existe.

Sendo Deus o Sumo Bem, o mundo criado "é obra do amor difusivo de Deus '*ad extra*'. Fruto do amor, é destinado ao amor. As criaturas, portanto, são irradiações de infinita bondade de Deus. O ato criador confunde-se com ato fecundo de Deus"¹⁴⁴. No entanto, sendo Deus imutável e eterno, é também necessário. Conseqüentemente, tudo o mais é contingente e mutável.

Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida. (...) Deus é a forma incriada e a mais bela de todas as formas. (...) Toda formosura procede dele. E quem é esse senão o Deus único, a verdade única, a única salvação de todas as coisas, a primeira e soberana essência, a fonte de onde procede tudo o que é¹⁴⁵.

Percebemos, portanto, que há uma separação ontológica entre Criador (necessário e imutável) e as criaturas (contingentes e mutáveis). Esta separação torna-se ainda mais aparente quando lemos que "Deus habita numa luz inacessível; o qual não foi nem pode ser visto por nenhum homem"¹⁴⁶. É justamente neste ponto que reside a teoria da iluminação de Santo Agostinho: Deus é tanto o doador do ser de todas as criaturas como também é a causa do conhecer do homem. A iluminação consiste no fato de que a verdade se irradia a partir da idéia de Deus sobre o espírito do homem, ou seja, Deus é a luz que ilumina o homem: "Não aprendemos pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela Verdade que ensina interiormente"¹⁴⁷.

¹⁴⁴ SILVEIRA, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁵ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002, cap. 11, 21, p. 46: "*Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae (...) et qui forma est infabricata, atque omnium formosissima. (...) Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus Deus, una veritas, una salus omnium, et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est*".

¹⁴⁶ 1 Tm 6,16: "*qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibilem quem vidit nullus hominum*".

¹⁴⁷ AGOSTINHO. "De Magistro". In: Santo Agostinho, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 318. "*Verbis non quae significantur... ..sed per se res discimus. Quid doceat magister qui interius exterius loquitur*".

No entanto, estaríamos tentados a pensar que Agostinho compara o homem a um boneco nas mãos de Deus, isto é, que o homem não possuiria uma razão. Tal conclusão não corresponde à realidade. A teoria da iluminação não exclui o intelecto humano, mas o pressupõe: "Deus não substitui o intelecto quando o homem pensa o verdadeiro; a iluminação teria apenas a função de tornar o intelecto capaz de pensar corretamente em virtude de uma ordem natural estabelecida por Deus"¹⁴⁸. Deus participa de sua verdade depositando-a no interior do homem e, então, como o Sol exterior, ilumina a alma para que esta consiga conhecer.

A teoria agostiniana estabelece, assim, que todo conhecimento verdadeiro é o resultado de um processo de iluminação divina, que possibilita ao homem contemplar as idéias, arquétipos eternos de toda a realidade. Nesse tipo de conhecimento a própria luz divina não é vista, mas serve apenas para iluminar as idéias. Um outro tipo seria aquele no qual o homem contempla a luz divina, olhando o próprio Sol: a experiência mística¹⁴⁹.

Percebemos que a luz divina possui uma função proeminente na questão do conhecimento. Poderíamos encontrar outros atributos da luz no *Itinerarium* bonaventuriano?

3.2 – A metafísica da luz no *Itinerarium*

A luz sempre foi um dos elementos mais relevantes no pensamento cristão, primeiramente, pela sua primazia na ordem da criação do mundo por Deus¹⁵⁰, e também, pela sua clara analogia com a graça divina.

¹⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. XVI.

¹⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. XVII.

¹⁵⁰ Gn 1, 3: "Deus disse: Faça-se a luz! E a luz foi feita"; "*dixitque Deus fiat lux et facta est lux*".

No Franciscanismo também notamos o interesse de vários pensadores com relação à metafísica da luz, notadamente em Roberto Grosseteste¹⁵¹, Roger Bacon¹⁵² e São Boaventura¹⁵³. Perceberemos que o Doutor Seráfico fará, em seu *Itinerarium*, inúmeras alusões à teoria da luz.

Em primeiro lugar, a luz, no tocante ao mundo sensível, remete-nos à noção de forma substancial: todos os seres criados possuem, como princípios estruturais, a matéria e a forma luminosa. Quanto maior a intensidade de luz que se encontra em uma criatura, mais elevada é sua nobreza na hierarquia do universo natural¹⁵⁴. A luz age como princípio unificador e ativo de todas as formas substanciais, de maneira que vivifica os corpos por meio de uma atuação interior e intrínseca aos mesmos:

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. As substâncias geradas são os corpos compostos de diversos elementos, como os minerais, os vegetais, os corpos dos animais e os corpos humanos¹⁵⁵.

No mundo espiritual, a função da luz é ainda mais expressiva. Isto porque se refere explicitamente à metafísica do ser e do conhecer, isto é, ao Exemplarismo. Deus, como “Pai das luzes”¹⁵⁶, é a “razão de todas as coisas, regra infalível e luz verdadeira”¹⁵⁷. N’Ele, o universo criado resplandece por sua influência contínua e duradoura, pois em Deus “brilham todas as criaturas duma maneira infalível, indelével, indubitável, irrefutável, invariável,

¹⁵¹ MERINO, *Historia, op. cit.*, p. 8-9.

¹⁵² *Idem*, p. 142-143

¹⁵³ *Idem*, p. 50-54.

¹⁵⁴ BOEHNER, *Historia ..., op. cit.*, p. 427.

¹⁵⁵ *Itin.*, cap. II, n. 2, p. 174: “*Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci, quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. Generata vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetabilia, sensibilia et corpora humana*”.

¹⁵⁶ *Itin.*, Prólogo, n. 1, p. 165: “*Patre luminum*”.

¹⁵⁷ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: “*ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis*”.

ilimitável no espaço, ilimitável no tempo, indivisível e intelectual”¹⁵⁸, uma vez que Ele é “a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa, o exemplar e a ordenação de tudo”¹⁵⁹. Dessa forma, a luz de Deus, imutável e presente em nossa memória¹⁶⁰, é um dos alicerces onde Boaventura apoiará sua Teoria da Iluminação.

Podemos também compreender a luz no tocante à ordem sobrenatural, isto é, à graça divina, este “dom místico e secretíssimo que ninguém conhece, senão quem o recebe”¹⁶¹. A graça é uma luz que envolve todo o nosso ser, reforma-o¹⁶², ilumina-o e o santifica, preparando-nos para a elevação a Deus, por meio das faculdades da alma por ela reformadas¹⁶³. Esta luz procede incessantemente de Deus e atua em nossa alma, onde ela “é o princípio da retidão, da vontade e da iluminação da inteligência”¹⁶⁴. A luz da graça é que sobre-eleva nosso intelecto e nos faz ir ao encontro mais profundo com Deus¹⁶⁵ e torna nossa alma semelhante ao Pai das Luzes, o que, por nosso próprio esforço, não conseguiríamos:

Para obter esta passagem das criaturas a Deus, nada pode a natureza e pouco o esforço humano, é preciso dar pouca importância à indagação e muita à unção, pouca à língua e muita à alegria interior, pouca à palavra e aos livros e muita ao dom

¹⁵⁸ *Idem, ibidem*: “*in qua cuncta relucunt infallibiliter, indelebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter*”.

¹⁵⁹ *Idem, ibidem*, n. 11, p. 179: “*illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis*”.

¹⁶⁰ *Itin.*, cap. III, n. 2, p. 182: “Retendo os princípios e os axiomas das ciências, faz-nos ver que a memória traz em si mesma uma luz imutável, sempre presente, na qual conserva a lembrança das verdades que nunca mudam”; no original latino: “*quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum*”.

¹⁶¹ *Itin.*, cap. VII, n. 4, p. 202: “*Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit*”.

¹⁶² *Itin.*, cap. I, n. 8, p. 170: “a graça que reforma, por uma vida santa a justiça que purifica, pela meditação a ciência que ilumina, pela contemplação a sabedoria que aperfeiçoa”; no original latino: “*ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione*”.

¹⁶³ *Itin.*, cap. IV, n. 7, p. 190: “Elevamo-nos a Deus também por meio das faculdades da alma reformadas pelos dons da graça”; no original latino: “*Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis virtutibus*”.

¹⁶⁴ *Itin.*, cap. I, n. 8, p. 170: “*gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis*”.

¹⁶⁵ *Itin.*, cap. VII, n. 4, p. 202: “Para que esta passagem, porém, seja perfeita, é mister abandonar todas as operações intelectuais, transportar e transformar em Deus o nosso mais profundo afeto”; no original latino: “*In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum*”.

de Deus - isto é, ao Espírito Santo - pouca ou nada à criatura e toda à essência criadora - o Pai, o Filho e o Espírito Santo¹⁶⁶.

Por fim, de acordo com Boaventura, a presença da luz remete-nos à recondução de todo o universo criado - adornado de espelhos que refletem o poder, a sabedoria e a bondade divinas – à fonte de toda luz, o Verbo encarnado, “a verdadeira Luz e o Verbo que no princípio estava em Deus”¹⁶⁷, e “que nos tirou das trevas para conduzir-nos à sua maravilhosa Luz”¹⁶⁸. É somente pela contemplação da luz de Cristo que podemos “voltar direta e intensamente nossa alma para os raios da luz celeste”¹⁶⁹, pois

Aquele que é a imagem do Deus invisível, o resplendor de sua glória e a figura de sua substância e que existe em todas as partes por Sua geração primeira - como um objeto gera sua imagem ou semelhança em qualquer meio – se uniu pela graça da união à natureza racional – como a imagem se une ao órgão corporal - para nos recapitular, por meio de tal união, com o Pai como princípio e fonte de tudo¹⁷⁰.

Vimos que o Exemplarismo é a chave para a compreensão do pensamento de Boaventura. Além disso, apontamos a relevância da metafísica da luz no *Itinerarium*. Discerniremos agora como estes dois itens se entrelaçam na Epistemologia do Doutor Seráfico.

¹⁶⁶ *Idem., ibidem*, n. 5: “*Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto*”.

¹⁶⁷ *Itin.*, cap. III, n. 3, p. 183: “*quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum*”.

¹⁶⁸ *Itin.*, cap. II, n. 13, p. 180: “*qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum*”.

¹⁶⁹ *Itin.*, Prólogo, n. 3, p. 166: “*qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit*”.

¹⁷⁰ *Itin.*, cap. II, n. 7, p. 177: “*quod ille qui est imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius, qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum*”.

3.3 – O Exemplarismo epistemológico de São Boaventura

A epistemologia bonaventuriana funda-se na estrutura metafísica dos seres criados, que são, em seu conjunto, ser, verdade e luz, na medida em que procedem do Criador, pois “só Deus é a razão de todas as coisas, a regra infalível e a luz verdadeira”¹⁷¹. Boaventura estabelece uma distinção entre os diversos graus de conhecimento que integram e potencializam o processo de ascensão da alma a Deus, como são, em especial, o conhecimento *sensível*, o conhecimento *intelectual* e o conhecimento *sapiencial* ou *iluminativo*, que passaremos a analisar agora.

a) O conhecimento *sensível*

No tocante ao conhecimento *sensível*, o Doutor Seráfico segue a doutrina aristotélica no que tange aos sentidos *externos*, pois "o conhecimento das coisas *sensíveis* pressupõe necessariamente a experiência externa"¹⁷², e também no tocante aos sentidos *internos*. Porém, seguindo a Agostinho, Boaventura afirma que, no ato mesmo da percepção *sensível* já se introduz a questão do juízo, uma vez que prontamente a uma impressão externa, a potência sensitiva apresenta uma reação ativa da alma racional sobre esta impressão, avaliando-a segundo o critério da beleza, da suavidade e da eficácia, pois:

a imagem das coisas *sensíveis* que nos agrada porque é bela, suave e salutar, insinua que esta primeira Imagem do Pai é a beleza, a suavidade e a salubridade por excelência. Que ela possui uma proporção e uma igualdade perfeitas com Aquele que O gera. Que Ela frui duma virtude real - e não imaginária - que se expande. Que,

¹⁷¹ *Itin.*, cap. II, n. 9, p.178: “*Deus est... ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis*”.

¹⁷² BOEHNER, *História*, ..., *op. cit.*, p. 437.

enfim, a impressão que produz sobre nós é salutar e plena, capaz de satisfazer todos os nossos desejos¹⁷³.

Com isso, a percepção, que tem um papel primordial no conhecimento do mundo sensível, atua de forma *ativa* e *passiva*, pois “o mundo sensível (...) penetra em nossa alma pela porta dos cinco sentidos: pela percepção das coisas sensíveis, pelo prazer que a alma experimenta nesta percepção e pelo juízo que destas coisas ela faz”¹⁷⁴. Boaventura opta por uma posição intermediária entre o Estagirita e o Doutor de Hipona: “esta teoria do conhecimento tem em conta a postura de Aristóteles, que acentua a passividade dos sentidos, e a tese de Agostinho, que defende a atitude da alma na percepção”¹⁷⁵.

Pelo conhecimento sensível, as realidades materiais entram na alma, não em suas substancialidades materiais, mas pela suas semelhanças ou imagens, que, depois de transformadas em espécies inteligíveis, são colocadas pela percepção na memória.

b) O Conhecimento intelectual

Após a recepção da imagem sensível pelos sentidos, esta é abstraída pelos juízos do sentido comum e o conhecimento se completa quando a imagem entra na inteligência mediante o juízo intelectual¹⁷⁶. A abstração não é tanto no sentido empregado por Aristóteles, mas principalmente na acepção agostiniana de *diudicatio*. A função da

¹⁷³ *Itin.*, cap. II, n. 8, p.177: “*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*”.

¹⁷⁴ *Itin.*, cap. II, n. 9, p.178: “*Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibus apprehensionem, oblectationem et diudicationem*”.

¹⁷⁵ MERINO. *Historia...*, op. cit., p. 88.

¹⁷⁶ *Itin.*, cap. II, n. 6, p.177: “*Diudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam*”.

diiudicatio “é, por conseguinte, purificar a espécie sensível de todas as imperfeições contingentes, e de concebê-la na sua pura forma espiritual ou ideal”¹⁷⁷.

A passagem da imagem sensível – existente na alma como representação - para a imagem inteligível, isto é, no processo da abstração, Boaventura utiliza, não sem modificações próprias, a doutrina do intelecto agente e intelecto possível, formulada por Aristóteles. Para o Doutor Seráfico, o intelecto agente origina no intelecto possível a espécie inteligível, a qual decorre da abstração. No entanto, longe de admitir uma pura atualidade ao intelecto agente e uma pura potencialidade ao intelecto possível, Boaventura afirma que os dois, em conjunto, complementando-se mutuamente, colaboram para que ocorra o ato de conhecer:

No ato cognitivo o intelecto possível volta-se para a imagem representativo-sensitiva, para dela receber, pela força abstrativa do intelecto agente, a imagem cognitiva espiritual, ou o conceito. Por seu turno, o intelecto agente não pode atuar, ou conhecer, sem a assistência do intelecto possível, visto necessitar da espécie presente no intelecto possível¹⁷⁸.

Desta forma, embora Boaventura admita que o conhecimento tenha início mediante os sentidos externos – e aqui segue o pensamento aristotélico ao aceitar que a alma humana é, no princípio de sua existência, semelhante a uma tabula rasa - isto não quer dizer que *todo* conhecimento se origine dos dados sensíveis:

Retendo atualmente todas as coisas temporais passadas, presentes e futuras - a memória nos oferece a imagem da eternidade, cujo presente indivisível estende-se a todos os tempos.

Retendo as coisas simples, mostra que estas idéias não lhe vêm somente das imagens exteriores, mas também dum princípio superior e que ela tem em si mesma noções que não podem derivar dos sentidos ou das imagens sensíveis.

¹⁷⁷ BOUGEROL, *Lexique ... op. cit.*, p. 54, tradução nossa.

¹⁷⁸ BOEHNER, *História ..., op. cit.*, p. 437.

Retendo os princípios e os axiomas das ciências, faz- nos ver que a memória traz em si mesma uma luz imutável, sempre presente, na qual conserva a lembrança das verdades que nunca mudam¹⁷⁹.

Neste ponto reside o núcleo da epistemologia bonaventuriana: a existência de princípios supremos, que não são originados dos dados concretos, mas provindos de Deus, que os imprime na alma humana, no momento de sua criação¹⁸⁰.

c) O Conhecimento iluminativo ou sapiencial

No *Itinerarium*, Boaventura afirma: “o juízo se realiza segundo uma lei que faz abstração do tempo, do lugar e da mutabilidade - e, por isso mesmo, da dimensão, da sucessão e da mutação”¹⁸¹. Ora, as coisas sensíveis que nos chegam ao intelecto são temporais, contingentes e mutáveis. Donde, portanto, encontrar regras eternas que permitam um conhecimento seguro?

Temos aqui uma primeira alusão à assim chamada teoria da “iluminação” de S. Agostinho, a qual permeia toda a gnoseologia de S. Boaventura. Para explicar a presença de verdades necessárias e imutáveis na mente do homem - ser finito e contingente - S. Boaventura acha que não basta a faculdade cognoscitiva do intelecto e a representação das coisas pela percepção sensorial. É mister ainda uma assistência extrínseca de Deus de ordem intelectual, que se concretiza na nossa mente com a impressão da idéia de Deus. Assim como da Idéia com a qual Deus se conhece são geradas eternamente, necessariamente, as '*rationes aeternae*' (as normas eternas) das coisas, assim também daquela idéia de Deus inata em nossa mente se geram necessariamente os primeiros princípios teóricos e práticos e todas as leis da racionalidade que revestem e unificam todos os nossos conhecimentos à medida que

¹⁷⁹ *Itin.*, cap. III, n. 2, p.182: “*Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibus phantasias. Ex tertia habetur, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum*”.

¹⁸⁰ Cf. MERINO, *Historia ...*, *op. cit.*, p. 90, “Boaventura rechaça abertamente o inatismo no conhecimento intelectual, sendo sua solução muito parecida à de Aristóteles e São Tomás, com os quais concorda neste ponto Santo Agostinho. O único inato é a luz natural do entendimento, o *naturale iudicarium*, pelo qual forjamos os primeiros princípios em contato com a experiência”.

¹⁸¹ *Itin.*, cap. II, n. 9, p.177-178: “*Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione*”.

os adquirimos através da experiência, dando-lhes os caracteres de necessidade, imutabilidade e absolutez que são próprios da verdade¹⁸².

Vimos no item anterior que Boaventura reconhece a existência de juízos de experiência interna, com relação aos princípios do ser puramente espiritual, nos quais "o homem conhece imediatamente a sua vida anímica e pode conhecer, por experiência imediata, os primeiros princípios morais, as virtudes, e especialmente a Deus"¹⁸³. Desta maneira, a alma humana possui, em si, de maneira inata¹⁸⁴, por ser imagem do Criador, a capacidade de alcançar Deus, mais ainda, de "mergulhar" em Deus nas "*rationes aeternae*"¹⁸⁵, que não são dadas por um processo abstrativo, que nos vem de fora, mas sim somente através da interioridade. Conhecer a Deus, portanto, não é uma ação subjetiva do homem, mas é uma iniciativa da própria Verdade que motiva, impele e guia esta procura: Deus é a origem da Verdade e nenhuma coisa criada pode ser verdadeira por sua própria essência, mas se torna verdadeira pela sua participação à Verdade divina.

A decorrência deste raciocínio é a seguinte: não podemos nos deter na abstração como se esta fosse o substrato das idéias, uma vez que nossa inteligência não consegue retirar do sensível o que mais precisa: a imutabilidade e a eternidade. A alma deve, pois, buscar algo eterno e imutável - as razões eternas - que estão em Deus e que são alcançadas através da iluminação divina. E este movimento da alma se dá pela interioridade.

¹⁸² Nota 40, explicativa ao cap. II, n. 9, do *Itinerarium Mentis in Deum*, in DE BONI, *Boaventura de Bagnoregio...*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁸³ BOEHNER, *História*, ..., *op. cit.*, p. 438.

¹⁸⁴ "Ao afirmar que o homem tem de Deus uma idéia inata, Boaventura não entende com isto que o homem possui uma visão imediata de quem seja Deus, uma intuição de Deus a modo do ontologismo; sua intenção é dizer que este conhecimento é a possibilidade primeira na qual realiza-se todo e qualquer conhecimento", In: DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura... op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁵ "As razões eternas são as idéias divinas que nos iluminam, regulam e estimulam nossa mente para lhe permitir alcançar o conteúdo absoluto e necessário do concreto, em uma interação da luz dessas idéias e a luz da nossa razão". (BOUGEROL, *Lexique ...*, *op. cit.*, p. 112, tradução nossa).

No pensamento de Boaventura, "o homem não pode conhecer nenhuma verdade sem Deus"¹⁸⁶. Assim, como "causa derradeira de todo ser, é de supor-se que Deus seja igualmente a causa do nosso conhecimento, a ponto de, sem Ele, tornar-se impossível qualquer conhecimento da verdade"¹⁸⁷, uma vez que "um saber seguro pressupõe a presença de um objeto imutável (...) e em todo conhecimento absolutamente certo, deparamos com algo de imutável, necessário e eterno"¹⁸⁸. Mas as qualidades de imutabilidade, necessidade e eternidade só ocorrem em Deus. Assim, é a ação divina que confere sua imutabilidade aos objetos de nossa mente e sua infalibilidade à nossa inteligência, tornando-nos co-participantes de sua imutabilidade e infalibilidade.

Nada é absolutamente invariável, sem limites e sem fim senão aquilo que é eterno. E tudo o que é eterno é Deus ou está em Deus. Se, portanto, todos os nossos juízos repousam sobre esta lei, então a consequência é óbvia: só Deus é a razão de todas as coisas, a regra infalível e a luz verdadeira. Nesta luz brilham todas as criaturas duma maneira infalível, indelével, indubitável, irrefutável, invariável, ilimitável no espaço, ilimitável no tempo, indivisível e intelectual¹⁸⁹.

Séculos depois de Agostinho, percebemos que também Boaventura "defende a intervenção de Deus no conhecimento humano"¹⁹⁰, e, mais ainda, no pensamento do Doutor Seráfico, "a teoria agostiniana da iluminação toma plena consciência de si mesma e recebe sua mais rigorosa aplicação"¹⁹¹: Deus é aquele que ilumina ontologicamente o mundo criado, dando-lhe o ser, e epistemologicamente, torna-o inteligível, através da luz do entendimento.

¹⁸⁶ Introducción General a las obras de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁷ BOEHNER, ... *op. cit.*, p. 438.

¹⁸⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁸⁹ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 177-178: "Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscribibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscribibile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo: si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucunt infallibiliter, indelebiter, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter".

¹⁹⁰ MERINO, *Historia ...*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁹¹ BOEHNER, *História ...*, *op. cit.*, p. 438.

Deus é, com relação a todas as coisas, “a causa de sua existência, a luz de sua razão” e, no plano moral, a “regra de sua vida”¹⁹². Boaventura fundamenta, com isto, os princípios do conhecer nos princípios do ser¹⁹³ e, assim, sua teoria da iluminação é o próprio exemplarismo aplicado à psicologia do sujeito cognoscente.

No entanto, a pergunta que se nos apresenta é a seguinte: como compreender a natureza da iluminação divina? E, mais ainda: ela se dá de forma sobrenatural, natural ou o quê?

Para Boaventura, Cristo é o princípio gerador da iluminação cognoscitiva: nada se pode saber sem ele, pois ele é a verdade¹⁹⁴. Mas esta comunicação do Exemplar divino em nossa alma, no que tange ao conhecimento, não pode ocorrer de maneira sobrenatural, pois excluiria nosso próprio pensamento: seria propriamente uma graça divina. O Doutor Seráfico propõe uma solução exemplarista ao problema do conhecimento: o concurso imediato divino, ou o concurso particular, isto é, uma espécie de contato *a priori* com a Verdade eterna, que Boaventura denomina *cointuitio*, ou cointuição, para contrapô-la a uma visão intuitiva de Deus, que seria nada menos que o ontologismo. A cointuição é, pois, “uma visão de Deus através dos e nos seus efeitos na ordem natural e sobrenatural e mesmo nas mais elevadas idéias de ser e bem”¹⁹⁵.

Boaventura propõe esta solução devido a dois fatores: a atividade de Deus deve ser evidente ao homem, sem que este possa ver a Deus e o fato de que o conhecimento das razões eternas não pode, de forma alguma, suprir o conhecimento que temos dos objetos. A *cointuitio*, portanto, sustenta que as razões eternas devem agir direta e imediatamente em

¹⁹² *Itin.*, cap. I, n. 14, p. 172: “*Operatio multiplex, secundum quod est naturalis, secundum quod est artificialis, secundum quod est moralis, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius virtutis, artis et bonitatis, quae quidem est omnibus "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi"*”.

¹⁹³ cf: *Itin.*, capítulos III e IV.

¹⁹⁴ Jo 14, 6: “*dicit ei Iesus ego sum via et veritas et vita*”.

¹⁹⁵ DE BONI, Luis Alberto. *Obras Escolhidas de São Boaventura ...op. cit.*, pag. 167, nota (f).

nossa mente, cooperando no ato cognitivo, não sendo, entretanto, diretamente intuídas pela mente.

Tal influência [da razão eterna] não se encontra a nível consciente, mas é percebida pela inteligência ao termo de uma análise reflexiva, quando então se compreende que sem a iluminação divina não é possível explicar o conhecimento certo que o homem forma de si, do mundo e de Deus. Há, pois, uma ação direta de Deus sobre o intelecto humano, mas tal ação não é percebida, a não ser por um processo reflexivo. Não se trata, pois, do auxílio geral de Deus a todo o ser criado, nem da graça da visão beatífica, mas de algo intermediário, não percebido de imediato, mas sem o que nenhuma certeza é possível¹⁹⁶.

As razões eternas desempenham, inicialmente, uma função *reguladora* em nosso entendimento, ou seja, impelem nosso conhecer à cognição da verdade, pois “as leis segundo as quais fazemos um juízo certo sobre todos os objetos sensíveis que se apresentam à nossa consideração são infalíveis e indubitáveis para nossa inteligência”¹⁹⁷. Em outras palavras, pela atividade reguladora das razões eternas há a movimentação e orientação de nossa mente à plena evidência, em conjunto com os primeiros princípios e a luz que recebe das coisas¹⁹⁸. E é justamente esta união que explica a não substituição de nosso conhecimento pela luz de Deus.

Além disso, também às razões eternas cabe uma *influência motriz*, pois elas direcionam nossos conhecimentos sensíveis ao Exemplar divino:

Por isso, não podemos emitir um juízo certo sobre as coisas senão de acordo com este Exemplar eterno. Porque Ele não é só o modelo segundo o qual tudo foi feito, mas também o poder e a sabedoria que tudo conserva e tudo distingue. Ele é o Ser que mantém cada criatura na forma que lhe é própria e é também a regra segundo a qual nossa alma julga tudo aquilo que a ela se oferece pelos sentidos¹⁹⁹.

A iluminação é a aplicação do princípio da cooperação da Causa primeira (Criador) ao ser e às operações da causa segunda (criatura). Em outras palavras: assim como no âmbito metafísico a causa segunda têm o seu ser dado e conservado pela Causa primeira - e somente

¹⁹⁶ DE BONI, Luis Alberto. *A Escola ...*, op. cit., p. 323, (acréscimo nosso).

¹⁹⁷ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: “*Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis (...) sint irrefragabiles et indiudicabiles intellectui iudicantis*”.

¹⁹⁸ Introducción General a las obras de San Buenaventura, op. cit., p. 107-108.

¹⁹⁹ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: “*Et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrans in ipsam*”.

pode operar em consonância com esta Causa primeira -, ocorre o mesmo princípio no âmbito epistemológico: a Razão eterna doa e conserva o ser à inteligência criada e, em virtude disto, a razão da criatura não age se não se encontra em consonância com a Razão eterna, que a dirige e a move²⁰⁰.

Boaventura, sempre fiel à doutrina agostiniana do Mestre interior, percorre seu *Itinerarium* existencial e filosófico excedendo a perspectiva da ciência e ascendendo à sabedoria divina, que é fonte de felicidade e de paz. Esta ascensão, no entanto, só ocorre mediante um movimento da alma para o interior de si mesma, onde residem as razões eternas. Contudo, o que move o entendimento é a Verdade necessária e imutável, isto é, Deus. Do fato de que a alma humana possui estampada em si a noção de Deus, e sabendo que é o Verbo a fonte de todo conhecimento humano, Boaventura nos ensina que "o nosso intelecto chega à sua perfeição, chega ao limite de sua capacidade cognoscitiva só quando se aplica ao conhecimento de Deus"²⁰¹, o qual é "interior ao íntimo"²⁰².

Deus, no próprio ato com que cria o homem, o prende a si no mais profundo do seu ser, mantendo-o ligado por uma exigência de conhecimento e de amor, que nele suscita uma nostalgia e um atrativo indestrutível do Divino. Por força desta exigência, o intelecto e a vontade humana se dirigem a Deus, com o mesmo impulso espontâneo com que cada ser tende à própria perfeição e à própria razão de ser. Pela iluminação, o homem é *naturalmente preparado* para conhecer e amar todas as coisas *em Deus*, conhecê-las e amá-las como imagens e reflexos da essência divina²⁰³.

Por isso mesmo, “a verdade de todos os nossos conhecimentos, assim como a própria atividade no processo de sua formação, acha seu fundamento último nas razões eternas, sem que, por isso, nossas faculdades sejam dispensadas de sua operação”,²⁰⁴.

²⁰⁰ Cf. VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di San Bonaventura*. Agencia del Libro Cattolico, p. 32.

²⁰¹ BETTONI, *op. cit.*, p. 66.

²⁰² AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes, 15ª Edição, 2000, p. 66.

²⁰³ *Idem*, p. 69. Grifo nosso.

²⁰⁴ Introducción General a las obras de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 112.

a concepção da natureza das coisas com base na metáfora da luz é o fundamento ontológico da teoria do conhecimento. A luz ontológica, o ser, a verdade, pode converter-se facilmente, por sua própria natureza, em verdade lógica, luz, conhecimento. Todo o labor do entendimento, que é o do filósofo, consiste em separar a luz das trevas; e o entendimento é também luz²⁰⁵.

A interioridade não busca um simples conhecimento de si, mas o conhecimento “cointuído” do próprio Deus, uma vez que “até mesmo para conhecer-se a si mesma, a alma humana deve abrir-se antes à verdade divina, pois só à luz desta pode conhecer-se”²⁰⁶. Como nossa alma é espelho onde se reflete o Verbo eterno, a Sabedoria divina, ela é capaz de conhecer-se a si mesma. A alma, ao mergulhar em si mesma, busca aquilo que não encontra na exterioridade: o sumo Bem, que é o próprio Deus.

Se, pois, o fomos criados para conhecer Aquele que nos deu nosso ser, nos mantém no ser e nos ilumina, se o máximo de nossa inteligência se dá no conhecimento de Deus, de que modo devemos agir para chegarmos a esta verdade?²⁰⁷

²⁰⁵ Introducción General a las obras de San Buenaventura, *op. cit.*, p. 86.

²⁰⁶ MANNES, *O Transcendente... op. cit.*, p. 88.

²⁰⁷ É digno de nota, no entanto, afirmar que a Teoria da Iluminação apregoada principalmente por Henrique de Gand, principal herdeiro de Boaventura, não foi aceita por toda a Escola Franciscana: coube a Pedro João Olivi e a Duns Scotus, ambos confrades de Boaventura, as críticas e oposições a Henrique: “Observa ele [Olivi] que é inútil tentar elaborar uma prova sobre a existência de Deus, se Deus é visto imediatamente ou se é a causa de todo o conhecimento. Assim, embora muitos argumentos de Henrique e dos demais seguidores da iluminação divina possam ser reinterpretados, não é possível aceitar os argumentos agostinianos da existência de Deus pela iluminação e pela identificação da verdade com Deus. O que se pode reter da iluminação divina é o que também Tomás de Aquino estaria disposto a conceder: que Deus coopera com a atividade da inteligência como convém a uma natureza intelectual, para qual ele é o primeiro princípio e exemplar. Mas esta cooperação não significa nem a redução do intelecto humano à mera passividade, nem a negação da liberdade divina, colocando-a necessariamente em função do conhecimento humano. Os limites de nosso conhecimento, para Olivi, são bem mais modestos: nós não possuímos certeza semelhante à de alguém que pudesse ver as coisas à luz divina, mas somos capazes de, pelas evidências desenvolvidas a partir dos primeiros princípios, obter aquela certeza que os objetos oferecem enquanto estão em nossa mente, e não na mutabilidade extramental. Com isto está praticamente concluída a crítica à teoria da iluminação. Olivi mostra como esta teoria, para salvar a importância divina na certeza do conhecimento humano, acaba por sacrificar a transcendência de Deus. Na mesma linha, e retomando-lhe as conclusões, Scotus afirma que o apelo à iluminação divina, a fim de fundamentar a certeza do conhecimento humano, acaba caindo no vazio, pois a conformidade com o exemplar incriado só pode ser conhecida se o próprio exemplar for conhecido, mas então o exemplar eterno para poder ser causa do conhecimento, deveria também ser conhecido. Se, porém, segundo Henrique, não se conhece o exemplar divino, então, conclui Scotus, também não se tem conhecimento da *veritas sincera* e, assim, os argumentos de Henrique não concluem com Agostinho, nem com a verdadeira razão, mas com os acadêmicos. De sua parte Scotus, fiel a Aristóteles, afirma que, pela razão natural, isto é pela espécie (imagem) criada, sem qualquer iluminação, sob as devidas condições podemos ter certeza a) dos primeiros princípios e das conclusões que dele derivam; b) do conhecimento sensível, e c) de nossos atos internos. Quando Ockham redigiu sua obra, a teoria da iluminação divina já saíra totalmente de cena. A crítica de Olivi e Scotus fora arrasadora, dispensando-o de arrolar novamente argumentos, ou de perguntar-se a respeito dela”. Cf: DE BONI, L. A.. *A escola franciscana...*, *op. cit.*, p. 324-325, (grifo nosso).

4 – A INTERIORIDADE COMO VIA DE RETORNO DO HOMEM A DEUS

Os capítulos I e II do *Itinerarium* são como que uma preparação para o processo de retorno do homem a Deus, a Consumação ou Redução. A razão disto é que embora Boaventura apresente uma visão positiva das criaturas, pois elas são "os vestígios, as aparências, as representações e os sinais divinamente apresentados aos nossos olhos para nos ajudarem a ver a Deus na Criação"²⁰⁸, "as provas pelo mundo sensível que ele nos oferece não parecem mais que exercícios de espírito, quando ele pensa nas provas mais decisivas que nossa alma, essa imagem de Deus, nos oferece"²⁰⁹. Assim, penetrando em nossa interioridade, "procurando Deus em nossa alma, é, ao contrário, para o próprio Deus que nos voltamos; o que faz que encontremos nela não mais uma sombra, nem um vestígio, mas a própria imagem de Deus"²¹⁰. Desta forma, a noção da alma como *imago Dei* significa uma participação das perfeições divinas de maneira muito mais intensa que no vestígio, pois a imagem nos impele ao conhecimento dos atributos próprios da Trindade.

Nossa natureza intelectual foi criada "apta para o repouso da contemplação"²¹¹. E esta é uma atividade imanente, que auxilia a inteligência a considerar, em primeiro lugar, a existência atual das coisas e a reconhecer o sumo poder do Criador, a sua sabedoria e a sua bondade que resplandecem no mundo sensível; em segundo lugar, a contemplação auxilia nosso intelecto a vislumbrar os reflexos da Trindade resplandecendo em nossa alma; por fim,

²⁰⁸ *Itin.*, cap. II, n. 11, p. 179: "*sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data*".

²⁰⁹ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998, p. 548.

²¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 549.

²¹¹ *Itin.*, cap. I, n. 7, p. 169: "*Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem*".

eleva nossa razão acima do plano sensível, mergulhando nossa mente no esplendor da luz da eterna Verdade, em suas duas denominações: o Ser e o Bem. Mas nossa condição corporal, propensa à exterioridade, ao imediato e ao contingente, obnubila nossa capacidade de perceber a infinita proximidade de Deus à nossa alma²¹². E, incapazes de imergirmos na divina dádiva da contemplação, facilmente detemo-nos na exterioridade e deixamo-nos fascinar pelo vestígio, e “assim, [*a alma humana*] toda imersa nas coisas sensíveis, torna-se impotente para encontrar em si mesma a imagem de Deus”²¹³.

A alma humana 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. Seduzida pelas paixões, não volta mais a si mesma pelo desejo da doçura interior e da alegria espiritual²¹⁴.

Não é, portanto, na exterioridade que encontramos Deus.

O esforço de Boaventura está em conduzir nosso raciocínio para que reconheçamos que nosso intelecto tem por objeto natural a totalidade do ser, o próprio Deus:

Notemos, com efeito, que a idéia de Deus está implicada na mais simples de nossas operações intelectuais. Para definir plenamente uma substância particular qualquer, é preciso apelar para princípios cada vez mais elevados, até que se chegue à idéia de um ser por si: *nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae*. Portanto, nosso intelecto só consegue alcançar plenamente seus objetos graças a idéia do ser puro, total e absoluto; é a presença em nós da idéia de perfeito e de absoluto que nos permite conhecer o particular como imperfeito e relativo²¹⁵.

Esta natural inclinação de nosso intelecto para Deus, bem como a presença em nossa alma de um conhecimento inato da divindade, é comprovada por Boaventura através da análise das três potências da alma, a memória, a inteligência e a vontade: “vê como a memória nos conduz à eternidade, a inteligência à verdade, à vontade à sua bondade soberana, de

²¹² *Itin.*, cap. IV, n. 1, p. 187: “*Mirum autem videtur (...) quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari*”.

²¹³ *Idem, ibidem*: “*Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare*”, (acrécimo nosso).

²¹⁴ *Idem, ibidem*: “*(...) mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis*”.

²¹⁵ GILSON, *op. cit.*, p. 549.

acordo com as suas respectivas operações”²¹⁶. Para ele, a alma exige um objeto que mitigue seu apetite insaciável por eternidade, verdade e bondade. Ora, somente um ser possui tais atributos que podem saciar as exigências de nosso interior: o próprio Deus. Desta forma, “a ordem, a origem e a mútua relação destas três faculdades nos conduzem até à própria Santíssima Trindade”²¹⁷, uma vez que nelas Deus estampou o sinal de sua presença em nós.

Se permanecermos alheios ao nosso próprio interior, viveremos afastados de nossa própria felicidade, pois “a felicidade não se encontra senão no sumo Bem e nosso Fim último”²¹⁸. Como nosso intelecto deseja a suma perfeição, não se contenta com aquilo que é finito e temporal, pois “nada é superior à nossa mente senão Aquele que a formou”²¹⁹. Ora, o desejo do infinito e eterno não existiria em nós se nossa mente não possuísse, em si, alguma noção do seu objeto (Deus). Desta maneira, é necessário que em nossa alma exista, de maneira inata, algum conhecimento de Deus.

Nossa racionalidade clama, também, por um conhecimento imutável e eterno. Não nos contentamos com um saber qualquer, sujeito à instabilidade e à mutabilidade. Prova disso é a inquietude de nosso intelecto perante o conhecimento do mundo sensível: “como o nosso espírito está sujeito à mutação, não poderia ver a verdade de maneira imutável sem o socorro duma luz invariável - a qual não pode ser uma criatura mutável”²²⁰. Dessa forma, como não encontra fora de si o que a sacie, a alma inclina-se sobre si própria para buscar, em sua interioridade, algum conhecimento desta sabedoria suprema. Como não adquirimos este saber

²¹⁶ *Itin.*, cap. III, n. 4, p. 185: “*Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas*”.

²¹⁷ *Idem, ibidem*, n. 5: “*Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem*”.

²¹⁸ *Idem, ibidem*, n. 4, p. 185: “*Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum*”.

²¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 184: “*Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam*”.

²²⁰ *Idem, ibidem*, n. 3, p. 183: “*Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem*”.

em outra vida antes dessa (reminiscência platônica), isto indica que em nosso interior existe alguma noção de Deus.

Boaventura unifica estes argumentos, fundamentados na interioridade, em um ponto essencial: a imanência de Deus na alma humana. A alma, por ser espiritual, compreende-se a si própria e conhece-se a si mesma em virtude de sua própria natureza racional, ou seja, é ela própria que se auto-impulsiona para um conhecimento de sua interioridade. Mas à medida que se conhece, que se aprofunda em seu interior, percebe que não é ela a finalidade de sua própria busca: é Deus que a atrai desde o seu próprio interior, para que reconheça sua verdadeira natureza de ser *imago Dei*.

Estes dados anímicos, cuja presença é inexplicável salvo por algo de absoluto, pressupõem que a alma possa apreender-se imediatamente a si mesma. E ela o pode, pois, enquanto ser espiritual, a alma está presente a si mesma e é cognoscível por si mesma. No seu mais íntimo, porém, encontra-se a moradia de Deus, que está mais próximo à sua imagem, que é a alma, do que ela a si própria²²¹.

Mediante a 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 d’Ele’”²²². A inteligência “está unida à Verdade eterna, porque sem o socorro de sua luz nada podemos conhecer com certeza”²²³. A vontade, porém, é impelida ao bem ou a tudo o que possui a aparência de bem: “em todos os seus desejos, o homem tende para o soberano Bem ou para aquilo que até Ele conduz. Ou mesmo para o que possui alguma semelhança com o sumo Bem. Tanta é a atração do sumo Bem, que a criatura nada pode amar sem desejá-lo”²²⁴. Além disso, “a vontade humana é naturalmente orientada para o conhecimento do

²²¹ BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982, p. 441.

²²² *Itin.*, cap. III, n. 2, p. 182: “*Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam "capax eius est et particeps esse potest"*”.

²²³ *Idem, ibidem*, n. 3, p. 184: “*intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere*”.

²²⁴ *Idem, ibidem*, n. 4, p. 185: “*nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari*”.

Sumo Bem, que é Deus e esta tensão seria inexplicável se o homem não tivesse um relativo conhecimento de Deus²²⁵.

A interioridade bonaventuriana não é, pois, introspecção psicológica: é um erguer-se de nossa dimensão puramente animal para vislumbrarmos, dentro de nós, a verdade, que habita todo homem que vem a este mundo²²⁶. Este processo, entusiasmando nosso pensamento a refletir sobre si mesmo, revelando a presença de Deus em nós, desenvolve as potências de nossa alma, pois "nosso intelecto chega à sua perfeição, chega ao limite de sua capacidade cognoscitiva somente quando se aplica ao conhecimento de Deus"²²⁷.

Na interioridade, o homem conhece-se a si mesmo quando realiza sua vocação fundamental, que é ser imagem de Deus enquanto ama o seu próximo. Desta forma, conhecer-se é comprometer-se com o arrancar-se de uma pura subjetividade e voltar-se para toda a obra da criação, que é pura generosidade de Deus: é o caminho que nos impulsiona para o Criador²²⁸.

4.1 - A filosofia da interioridade e o Mestre interior

Vimos que uma idéia central norteia a filosofia de Boaventura: Deus é a realidade presente e cognoscível à alma; portanto, o seu conhecimento é interior à própria alma. Desta realidade, resultante do exemplarismo, todo o universo é intimamente marcado pela ação divina. Mas a alma, “mediante as suas três faculdades que a tornam imagem de Deus, é

²²⁵ MANNES, João. *Presenza e Ulteriorità di Dio nell'Itinerarium di San Bonaventura*. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Facultas Philosophiae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1995, p. 66.

²²⁶ Jo 1,9: “[Verbum] erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum”.

²²⁷ BETTONI, Efrém. *Visão Franciscana da Vida*. Petrópolis: Editora Vozes, 1963, p. 66.

²²⁸ *Itin.*, cap. I, n. 2. p. 168: “Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum”.

ajudada pelas luzes das ciências, que a aperfeiçoam, a informam e representam a Santíssima Trindade”²²⁹. Percebemos, pois, que Boaventura não está prescindindo da importância do conhecimento intelectual, antes, porém, o supõe. No entanto, por mais elevado que seja este conhecimento filosófico, se se detém em si mesmo como seu fim, permanecerá inclinado apenas ao sensível, ao material: “o homem, assim cegado e inclinado para a terra, encontra-se atado nas trevas e é incapaz de ver a luz do Céu”²³⁰. Mas a natureza espiritual de nossa alma encontra, dentro de si, pela interioridade, uma forma de arrancar-se e reerguer-se desta condição:

A nossa 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, tomando forma humana em Cristo, não se houvesse tornado a escada que repara a antiga escada quebrada pelo pecado de Adão²³¹.

Nenhuma ciência, nem a Filosofia ou a Teologia, podem tornar o homem verdadeiramente sábio: somente a graça de Cristo, o Verbo interior, é quem ilumina, eleva, amplia, purifica e aperfeiçoa o espelho de nossa *mens*. “Por isso ninguém, por mais iluminado que esteja pelas luzes da razão e pelo estudo das ciências, pode entrar em si mesmo para “deleitar-se no Senhor” se não for por meio de Jesus Cristo”²³²: apenas Cristo é a verdade plena que satisfaz totalmente nossa inteligência e nosso inquieto coração.

Cristo é o “pai das luzes, fonte de todo conhecimento, de toda dádiva boa e de todo dom perfeito”²³³. Ele também “é, por natureza, a imagem do Deus invisível - a nossa humanidade tão admiravelmente exaltada e tão inefavelmente unida, (...) o primeiro e o

²²⁹ *Itin.*, cap. III, n. 6, p. 185: “*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*”.

²³⁰ *Itin.*, cap. I, n. 7, p. 169: “*ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt*”.

²³¹ *Itin.*, cap. IV, n. 2, p. 187: “*non potuit anima nostra pefecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam*”.

²³² *Idem, ibidem*, p. 188: “*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*”.

²³³ *Itin.*, Prólogo, n. 1, p. 165: “*a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum*”.

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”²³⁴. Assim, Cristo é aquele em quem todas as coisas criadas se reduzem, pois “Nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as criaturas visíveis e as invisíveis. Tronos, dominações, principados, potestades: tudo foi criado por ele e para ele. Ele existe antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem nele”²³⁵.

Cristo é nossa “doçura interior e alegria espiritual”²³⁶, o qual “nos tirou ‘das trevas para conduzir-nos à sua maravilhosa Luz’”²³⁷. Ele é também o único meio lógico, epistemológico e metafísico no qual nosso conhecimento adquire plena certeza: *lógico*, enquanto pelos seus vestígios dispostos nas proporções e nos números presentes nas coisas corporais e sensíveis, julgamos estas coisas de modo irrefutável, nos conduzindo, de modo evidente, à Sabedoria, isto é, à Imagem do Filho²³⁸; *epistemológico*, enquanto aperfeiçoa e auxilia nossa mente, pela interioridade, nas leis do conhecimento e da filosofia racional, levando-nos à sabedoria do Verbo²³⁹; *metafísico*, enquanto é modelo segundo o qual tudo foi feito, além de poder e sabedoria que tudo conserva e distingue²⁴⁰.

²³⁴ *Itin.*, cap. VI, n. 7, p. 199-200: “*est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et inum, circumferentiam et centrum, alpha et omega, causatum et causam, Creatorum et creaturam*”.

²³⁵ Col 1, 16-17: “*quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra visibilia et invisibilia sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates omnia per ipsum et in ipso creata sunt et ipse est ante omnes et omnia in ipso constant*”.

²³⁶ *Itin.*, cap. IV, n. 1, p. 187: “*suavitatis internae et laetitiae spiritualis*”.

²³⁷ *Itin.*, cap. II, n. 13, p. 180: “*qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum*”.

²³⁸ *Itin.*, cap. II, n. 10, p. 179: “*Cum igitur omnia sint pulcra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc "numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar" et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus*”.

²³⁹ *Itin.*, cap. III, n. 6, pp. 185-186: “*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*”.

²⁴⁰ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: “*per quam et secundum quam formantur formosa omnia (...) verum etiam cuncta conservans et distinguens*”.

Para Boaventura, Cristo é “verdadeira escada”²⁴¹ para nos elevarmos a Deus, na consideração da “tríplice existência das coisas: na matéria, na inteligência e na Arte divina”²⁴², relacionadas “à tríplice substância de Cristo, ou seja, com seu corpo, alma e divindade”²⁴³. Destes três modos, decorre um triplo grau de conhecimento certo e reto para nossa alma, que nos auxilia a contemplar a Deus “fora de nós e dentro de nós, mas também acima de nós: fora de nós, pelos seus vestígios; dentro de nós, pela sua imagem; acima de nós, pela sua luz estampada sobre nosso espírito”²⁴⁴. Assim, nosso espírito repousa na Verdade imutável, pois “o nosso espírito foi imediatamente formado pela própria Verdade”²⁴⁵.

Como já dissemos, a interioridade, para São Boaventura, não é introspecção psicológica: é um saber criteriológico, reflexivo, pelo qual nosso intelecto é iluminado pelas “luzes e raios que descem da Lei eterna à nossa alma”²⁴⁶. Mas para que nosso intelecto consiga desfrutar da Verdade imutável, é necessário que “ingresse pela fé, pela esperança e pela caridade em Jesus Cristo”²⁴⁷; pela fé, enquanto Ele é Verbo incriado e esplendor do Pai; pela esperança, enquanto é Verbo inspirado, e pela caridade, enquanto é Verbo encarnado²⁴⁸. Assim, enquanto “Cristo é nosso mestre”²⁴⁹ interior, é a Ele que se aplicam os três sentidos espirituais de que falam as Escrituras, isto é,

²⁴¹ *Itin.*, cap. I, n. 3, p. 168: “*Christo, qui est scala nostra*”.

²⁴² *Idem, ibidem*: “*haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna*”.

²⁴³ *Idem, ibidem*: “*triplicem substantiam in Christo, (...), scilicet corporalem, spiritualem et divinam*”.

²⁴⁴ *Itin.*, cap. V, n. 1, p. 192: “*extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae*”.

²⁴⁵ *Idem, ibidem*: “*ipsa mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur*”.

²⁴⁶ *Itin.*, cap. III, n. 7, p. 186: “*lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram*”.

²⁴⁷ *Itin.*, cap. IV, n. 2, p. 188: “*Necesse est igitur (...) quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem (...) Iesu Christi*”.

²⁴⁸ *Idem, ibidem*, n. 3, p. 188: “*(...) Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum (...); dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris (...). Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum (...). Dum caritate complectitur Verbum incarnatum*”.

²⁴⁹ *Itin.*, cap. V, n. 2, p. 192: “*magister noster Christus*”.

o sentido moral - o qual nos purifica, ensinando-nos a viver honestamente - o sentido alegórico - que nos ilumina, esclarecendo nossa inteligência - e o sentido anagógico - que aperfeiçoa nossa alma, impulsionando-a para sair de si mesma e para degustar as suaves delícias da sabedoria divina²⁵⁰.

Referindo-se a Cristo como Mestre da certeza intelectual, Boaventura está mencionando o próprio conhecimento científico, pois “nossa inteligência está unida à Verdade eterna, porque sem o socorro de sua luz nada podemos conhecer com certeza”²⁵¹. Este conhecimento exige duas condições: Em primeiro lugar, a *imutabilidade* da verdade conhecida, a qual reside no Verbo eterno, pois como “nosso espírito está sujeito à mutação, não poderia ver a verdade de maneira imutável sem o socorro duma luz invariável - a qual não pode ser uma criatura mutável”²⁵² e que está impressa em nossa memória, porque esta “traz em si mesma uma luz imutável, sempre presente, na qual conserva a lembrança das verdades que nunca mudam”²⁵³. Em segundo lugar, a *infallibilidade* por parte do entendimento que conhece, o qual também se encontra em Cristo, uma vez que Ele “é a razão de todas as coisas, a regra infalível e a luz verdadeira”²⁵⁴ e, por isto mesmo, “não podemos emitir um juízo certo sobre as coisas senão de acordo com este Exemplar eterno”, uma vez que “Ele é o Ser que mantém cada criatura na forma que lhe é própria e é também a regra segundo a qual nossa alma julga tudo aquilo que a ela se oferece pelos sentidos”²⁵⁵.

À medida em que a alma humana avança no caminho de retorno à Deus, prevalece a centralidade de Cristo. Percebe-se que isso perpassa todo o percurso traçado pela

²⁵⁰ *Itin.*, cap. IV, n. 6, p. 190: “*tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas*”.

²⁵¹ *Itin.*, cap. III, n. 3, p. 184: “*intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere*”.

²⁵² *Idem, ibidem*, p. 183: “*Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucens non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem*”.

²⁵³ *Idem, ibidem*, n. 2, p. 182: “*ipsa (memoria) habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum*”.

²⁵⁴ *Itin.*, cap. II, n. 9, p. 178: “*ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis*”.

²⁵⁵ *Idem, ibidem*: “*in arte aeterna, (...) et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrans in ipsam*”.

Obra, desde a visão do Serafim alado, referindo-se ao Cristo crucificado, no Prólogo, quando no início do caminho de retorno da alma, até consumir-se no êxtase onde a passagem só é possível via Cristo Crucificado²⁵⁶.

Se analisarmos, portanto, a estrutura do *Itinerarium* de Boaventura, veremos que o processo de construção da interioridade não é, pois, um exercício espontâneo de nossa alma; é até mesmo um paradoxo, contrário à nossa condição corporal, inclinada à materialidade, e, sobretudo, ao desejo de auto-suficiência. Para recordar-se, portanto, de ser imagem e semelhança de Deus, nossa alma precisa mergulhar em si mesma e buscar, em sua interioridade, o que a diferencia de todos os outros seres da criação: sua racionalidade. A principal característica do homem interior é, portanto, a vida racional. E esta vida racional será tanto mais perfeita quanto mais se aproximar do Verbo interior, para que Ele “ilumine os olhos de nossa mente”²⁵⁷ e eleve nossa alma, “como por meio dum espelho, à contemplação da Santíssima Trindade”²⁵⁸, fruindo, deste modo, o nosso espírito daquela paz “que ultrapassa todo entendimento”²⁵⁹.

Encontrando Jesus cada um encontrará a si mesmo, o seu 'eu' autêntico: aquela realidade sagrada que é a sua pessoa, criada para amalgamar-se a Cristo. E 'viverá' na medida com a qual terá aderido a Cristo. Por isto a espiritualidade franciscana propõe a cada alma como fundamento para o seu desenvolvimento interior a busca pessoal, apaixonada, de Cristo 'Vida'²⁶⁰.

²⁵⁶ KUMMER, Blásio. *Método de Experiência Mística no Itinerarium da Mente Para Deus*. 57 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2003, p. 35.

²⁵⁷ *Itin.*, Prólogo, n. 1, p. 165: “*det illuminatos oculos mentis nostrae*”.

²⁵⁸ *Itin.*, cap. III, n. 5, p. 185: “*Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem*”.

²⁵⁹ *Itin.*, Prólogo, n. 1, p. 165: “*quae exuperat omnem sensum*”.

²⁶⁰ CICCARELLI, Marciano. *I Capisaldi della Spiritualità Franciscana*. Milão: Edizioni Cenacolo Bonaventuriano, 1955, pp. 225-226.

4.2 - A interioridade como liberdade

Lemos no livro de Jó que “a vida do homem sobre a terra é uma luta, seus dias são como os dias de um mercenário”²⁶¹. Desta forma, “a vida humana realiza-se em uma dialética indefinida de aproximação em direção ao ideal que a reclama, mas não o alcança sem o esforço e a ruptura de múltiplas dependências que a acossam”,²⁶² pois “o homem é o ser que sempre está se fazendo e, se não cresce nesta direção, se des-faz e recai num processo de involução existencial”²⁶³. É precisamente isto o que Boaventura ensina em seu *Itinerarium*, quando afirma que a tão desejada paz e a plena liberdade somente serão alcançadas quando conseguirmos nos desprender dos nossos múltiplos determinismos e nos aproximarmos do Ser que dá a plena coerência à nossa vida.

A interioridade é uma longa ascese em busca da plena liberdade, e esta “é a forma mais suprema da existência humana”²⁶⁴, pois se encontra radicada na verdade: possuir-se a si próprio, no sentido bonaventuriano, é a mais autêntica sabedoria, pois é nessa experiência que encontramos nosso eu autêntico, nosso eu livre, onde saboreamos a doçura de Deus. A filosofia, como exercício da interioridade, procura o conhecimento da alma, para conduzi-la à verdade, que é Deus²⁶⁵.

Entender a filosofia como caminho para as outras ciências²⁶⁶ e, sobretudo, como busca de si mesmo, reflete a maneira como Boaventura enxerga a pessoa humana: "a pessoa é a

²⁶¹ Jó, 7, 1-3: “*militia est vita hominis super terram et sicut dies mercennarii, dies eius sicut servus desiderat umbram et sicut mercennarius praestolatur finem operis sui sic et ego habui menses vacuos et noctes laboriosas enumeravi mihi*”.

²⁶² MERINO, José Antônio. *Humanismo Franciscano: Franciscanismo e Mundo Atual*. Petrópolis: FFB, 1999, p. 243.

²⁶³ *Idem*, p. 244.

²⁶⁴ MERINO, *Humanismo*, *op. cit.*, p. 248.

²⁶⁵ Cf. BOEHNER, *História*, ..., *op. cit.*, p. 424.

²⁶⁶ *Idem*, p. 426: “*Philosophica scientia via est ad alias scientias – (Donis Sp. Sancti, coll. 4; XII)*”.

expressão da dignidade e da nobreza da natureza racional. E esta nobreza não é uma coisa accidental que fora acrescentada a esta natureza, senão que pertence à sua essência"²⁶⁷. Essência esta que se eleva e se plenifica na medida em que favorece a interioridade, pois é continuamente questionada “a recolocar não só a questão - quem sou eu -, mas sobretudo a lançar o desafio: quem eu quero ser, o que vou fazer de mim mesmo”²⁶⁸

Sendo vista como caminho, a interioridade bonaventuriana traduz-se numa constante prática reflexiva, isto é, remete-nos a nosso eu mais profundo para depois ser traduzida em ação e em vida. O filosofar, portanto, se emprega para a orientação na existência: é um contínuo apelo ao homem para que este recupere sua própria identidade, descubra a justa proporção das coisas e conquiste a liberdade ameaçada pelos determinismos. Com a filosofia da interioridade, o ser humano reassume seu lugar e sua dignidade na relação com a natureza e com os outros homens, tornando-se, assim, verdadeiramente uma pessoa.

Mas este tornar-se pessoa não é um simples existir; ora, os outros seres do universo natural existem segundo os esquemas de suas naturezas individuais. Seus instintos, bem como seus dinamismos, porém, não são resultantes de um processo reflexivo; dito de outra maneira, “o animal não se põe problemas porque está todo contido nos esquemas de sua natureza, nos esquemas dos poderes que recebeu com seu nascimento, não transpõe o seu meio. É incapaz de os superar”²⁶⁹. Embora participemos desta dimensão natural, somos interiormente chamados a arrancarmo-nos deste estado e a transcendermo-nos a nós mesmos. Somente na experiência da interioridade, desse encontro com nosso eu mais profundo é que aflorará o verdadeiro homem.

²⁶⁷ MERINO, José Antônio. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 70.

²⁶⁸ PIVATTO, Pergentino. “*Não será necessário repensar o homem e a ética?*”, In: VV.AA. *Ciência e Ética – os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 115.

²⁶⁹ PIVATTO, *op. cit.*, p. 116.

O que emerge de maravilhoso dessa experiência é a passagem do fora para dentro, do exterior para o interior, do arqueológico para o futuro-esperança; é a desalienação do robô pré-dado, situado entre as coisas da natureza e da vida, objeto entre tantos objetos, que se lança para a própria intimidade - na imensidade misteriosa de sua transcendência abissal - e que desabrocha e se desdobra como em diálogo silencioso e num intercâmbio libertador com uma Presença mais íntima e mais profunda que os dinamismos que afloram na sensibilidade e se traduzem como espontaneísmo²⁷⁰.

Nossas aspirações pelo infinito, nossos desejos de verdade e de justiça não são satisfeitos pela finitude e contingência de nosso próprio ser: “por isso, nossa inteligência nunca poderá definir adequadamente um ser criado, se antes não tiver a idéia dum Ser puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto. Este é o Ser por essência e eterno, no qual se acham na sua pureza as razões de todas as criaturas”²⁷¹. Nosso intelecto reclama a abertura ao transcendente, a Deus, de onde lhe vem sua existência e o saber de sua existência. E nossa alma, numa tentativa de superação de sua própria finitude, busca um conhecimento de si mesma, lançando-se num processo de interiorização que tem como meta o próprio Deus. Encontramo-nos agora no tema central da filosofia bonaventuriana: Deus e a alma. Todo o percurso da interioridade, a peregrinação da alma, desemboca e converge a este tema.

A procura e a fruição da verdade trazem como consequência a felicidade, a posse de Deus. E é somente por meio da interiorização que se pode alcançar esta felicidade. No entanto, a interioridade não é um processo que se inicia fora do ser humano, como algo que lhe é imposto. Para que chegue à felicidade, o impulso deve partir do próprio homem, como assentimento de sua liberdade.

A interioridade é, portanto, o núcleo onde se consolida a vida humana: é no interior da alma que se revela verdadeiramente o ser, onde descobrimos que o homem não é “apenas um robô, uma máquina, o resultado de uma fusão físico-química que, a partir da matéria inanimada, se organizou de uma ou de outra forma em matéria viva complexa, num ponto

²⁷⁰ PIVATTO, *op. cit.*, p. 120.

²⁷¹ *Itin.*, cap. III, n. 3, p. 183: “*non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuветur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate*”.

minúsculo, vagando no imenso infinito, chamado Terra”²⁷². É mergulhando na interioridade que nossa alma “restaura seus sentidos interiores para receber a suprema beleza, para escutar a suprema harmonia, para respirar a suprema fragrância, para degustar a suprema doçura e para possuir esta beleza soberanamente deliciosa”²⁷³. É mediante a interioridade que o homem não se fecha sobre si próprio: a interioridade estimula um movimento de abertura e de relacionamento fraterno a tudo o que nos cerca, no âmbito de um acentuado otimismo na valorização de toda criação como obra de Deus. A interioridade, seguindo o cântico do Irmão Sol, acentua a idéia de dependência em relação aos outros homens bem como ao conjunto da criação, numa filosofia eminentemente prática e vivencial.

²⁷² PIVATTO, *op. cit.*, p. 105.

²⁷³ *Itin.*, cap. IV, n. 3, p. 188: “*reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile*”.

CONCLUSÃO

O estudo da interioridade bonaventuriana que nos propusemos a fazer nasceu da nossa indagação acerca da maneira como o Doutor Seráfico interpreta, filosoficamente, o problema do conhecimento da Verdade.

Vimos que a epistemologia de São Boaventura se fundamenta na metafísica exemplarista, a qual descreve o motivo da criação de todas as coisas - desde o micro até o macrocosmo - em função do Cristo-homem, maravilha inaudita do amor de Deus. Todos os seres, sejam racionais ou irracionais, têm a razão de seu ser na pessoa do Verbo. “Em tudo, para tudo, de tudo foi Cristo-Homem a medida, tudo foi com a orientação para Cristo, e tudo realmente em Cristo tem sua cabeça”²⁷⁴.

A interioridade, no *Itinerarium* de São Boaventura, é um conceito que emerge da contemplação franciscana acerca da doutrina exemplarista, isto é, dos reflexos das perfeições divinas resplandecendo nas criaturas. A criação, como um todo, é uma manifestação do imenso poder, da eterna sabedoria e do excelso amor do Deus Trindade. A alma, extasiada por estes reflexos de Deus, percebe que também ela é um espelho onde, mais perfeitamente, fulguram estes esplendores do Deus que assumiu a própria forma humana. É, pois, no interior do homem, o espelho mais excelente da Trindade, que se encontra a própria Verdade.

Mas não é nossa alma, voltada para o mundo sensível, quem consegue, por suas próprias forças, reentrar em si mesma e fruir desta Verdade. É o próprio Cristo, Verbo eterno, em quem foram criadas todas as coisas, que ilumina as trevas do nosso espírito e faz nascer

²⁷⁴ KOSER, Constantino. *O Cristo da Ordem Franciscana*. VOZES REVISTA CATÓLICA DE CULTURA, Petrópolis, n. 1, janeiro, 1966, p. 31.

em nosso interior o desejo de imersão na Verdade imutável e eterna, que está acima de nós. A iluminação, revelando a infinita proximidade da alma com Deus, movimentada as potências interiores – a memória, o intelecto e a vontade – para que nossa mente reconheça a fundamental dependência de nosso intelecto pela Sabedoria eterna. São Boaventura quer nos mostrar que nossa inteligência precisa apenas da ciência de um só livro: Cristo, “o livro escrito por dentro e por fora”²⁷⁵, em quem Deus depositou a luz sobrenatural de sua divina sabedoria²⁷⁶. E este livro, mais interior que nosso próprio interior, só pode ser lido por aquelas almas que estejam ávidas da sabedoria divina e inflamadas do desejo de possuí-la, mas que queiram, sobretudo, dedicar-se a glorificar, admirar e degustar a Deus²⁷⁷.

É neste espetáculo, em que o Criador se revela à criatura como sendo o próprio desejo da sabedoria, que Boaventura destacará a importância da interioridade. É na *mens*, parte superior do espírito onde Deus imprimiu sua presença, à luz da verdade incriada, que se completa o itinerário humano. É mediante a interioridade que a Verdade divina se apresenta ontologicamente a nosso entendimento, como sendo o próprio Ser e o sumo Bem²⁷⁸.

Boaventura apresenta o *Itinerarium* como um modelo de construção da interioridade. De fato, segundo ele, ainda que na ordem do sensível Deus tenha espalhado como que centelhas de Sua presença, a verdade não pode residir numa criatura mutável, nem mesmo em nosso espírito. Desta forma, se desejamos chegar a um conhecimento reto e eterno, somente um caminho nos é seguro: naquele que é “o caminho, a verdade e a vida”, isto é, no Cristo, que através das espécies inatas²⁷⁹ gravadas diretamente por Deus em nossa alma, ilumina, com sua luz infalível e imutável, desde nosso interior, nossa inteligência.

²⁷⁵ *Itin.*, cap. VI, n. 7, p. 200: “*librum scilicet scriptum intus et extra*”.

²⁷⁶ *Itin.*, Prólogo, n. 4, p. 166: “*sapientia divinitus inspirata*”.

²⁷⁷ *Idem, ibidem*: “*sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum*”.

²⁷⁸ *Itin.*, cap. V, n. 3, p. 192-193 e cap. VI, n. 2, p. 197-198.

²⁷⁹ *Itin.*, cap. III, n. 2, p. 182: “*dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat*”.

O Doutor Seráfico percorre, com seu *Itinerarium*, o caminho de um peregrino que, apoiado sobre as asas da Filosofia e da Teologia, esforça-se para retornar a Deus. João Paulo II, no início de sua encíclica *Fides et Ratio*, retoma este tema quando diz:

A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio²⁸⁰.

A interioridade bonaventuriana repousa também no mistério da Encarnação de Cristo, pois ainda que nossa alma seja adornada de virtudes, ainda que nossa razão esteja iluminada pelas ciências, não pode entrar em si mesma se não for por meio do Verbo, que é a vida da alma. Além disso, no mistério de Deus encarnado se dá “a soberanamente união admirável de Deus e do homem”²⁸¹.

Por fim, o que teria a nos dizer hoje, pleno século XXI, um homem medieval com sua filosofia da interioridade? Boaventura nos apresenta uma mensagem que transcende os limites do tempo e do espaço, a linguagem da interioridade, que nos impulsiona a voltar nossas potências intelectuais mais altas - a memória, a inteligência e a vontade - às nossas inquietações mais profundas: o desejo do Verdadeiro, do Belo e do Uno, que repousam em Deus. A interioridade, no *Itinerarium Mentis in Deum*, deve ser entendida como itinerário para a liberdade, isto é, como possibilidade de expansão do nosso eu em direção aos outros, à criação e, por fim, à plenitude da vida humana.

²⁸⁰ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et ratio*. Proêmio. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_po.html>. Acesso em 20 out. 2006.

²⁸¹ *Itin.*, cap. VI, n. 4, p. 199: “*supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi*”.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

_____. *A Trindade*. 2.^a edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

_____. *A verdadeira religião*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Confissões*. Petrópolis: Editora Vozes, 15^a Edição, 2000.

BERNARDI, Orlando. *Visão Franciscana da Vida e do Mundo*. CADERNOS DO IFAN, EDUSF. Bragança Paulista, n. 13, 1996.

BETTONI, Efrém. *Il Problema della Cognoscibilità di Dio nella Scuola Franciscana*. Padova: CEDAM, 1950.

_____. *S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del suo pensiero*. Milano: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1973.

_____. *Visão Franciscana da Vida*. Petrópolis: Editora Vozes, 1963.

BUENAVENTURA, San. *Obras Completas de San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 6 volumes.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

BOUGEROL, Jacques Guy. *Introducción a San Buenaventura*. Trad. Jose Carrillo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

_____. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.

BROCCHIERI, Mt. Fumagalli Beonio e PARODI, Massimo. *Storia della Filosofia Medievale*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1989.

CEFEPAL. *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Editora Vozes, 2.^a Edição, 1999.

CICCARELLI, Marciano. *I Capisaldi della Spiritualità Franciscana*. Milão, 1955.

_____. *S. Bonaventura, maestro di vita spirituale*: Assisi: Tip. Porziuncola, 1974.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2.^a Edição, 2005.

DE BONI, Luis Alberto. *Boaventura de Bagnoregio: Escritos Filosóficos-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS e USF, 1999.

_____. *Obras Escolhidas de São Boaventura*. Edição bilingüe (Latim / Português). Porto Alegre: EST, SULINA E UCS, 1983. Nesta obra encontram-se os seguintes textos de São Boaventura: “Brevilóquio”, “Itinerário da Mente para Deus”, “Redução das Ciências à Teologia”, “Cristo, Único Mestre de Todos”, “Três Caminhos da Vida Espiritual ou Incêndio do Amor”, “As Seis Asas do Serafim”, “O Governo da Alma”, “Solilóquios sobre os Quatro Exercícios Mentais”, “A Árvore da Vida”, “A Perfeição da Vida”, “Tratado de Preparação para a Missa”, “Vinte e Cinco Memoriais sobre a Vida Espiritual”, “Carta Sobre a Imitação de Cristo” e “As Cinco Festividades do Menino Jesus”.

_____. *A escola franciscana: de Boaventura a Ockham*. VERITAS, Porto Alegre, v. 45, n. 179, p. 317-338, 2000.

FONTES FRANCISCANAS - *Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano*. Petrópolis: Editora Vozes e FFB, 8.^a Edição, 1997.

GEMELLI, Agostinho. *O Franciscanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1940.

GARCIA, Antônio, org. *Estudos de Filosofia Medieval: a obra de Raimundo Vier*. Petrópolis: Ed. Vozes, Editora da USF e Editora da UFPR, 1997.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.

_____. *La Filosofía de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zuraire, Colección Thau. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1948.

HEINZ-MOHR. *Dicionário dos Símbolos – Imagens e Sinais da Arte Cristã*. São Paulo: Paulus, 1994.

JERKOVIC', Jerônimo. *Itinerário do Cosmo ao Ômega – São Boaventura e Teilhard de Chardin*. Coleção Sinais do Tempo Nº 2. Petrópolis: Editora Vozes, 1968.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_po.html>. Acesso em 20 out. 2006.

KOSER, Constantino. *O Cristo da Ordem Franciscana*. VOZES - REVISTA CATÓLICA DE CULTURA, Petrópolis, n. 1, janeiro, p. 25-34, 1966.

_____. *O Pensamento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2.^a Edição, 1999.

KUMMER, Blásio. *Método de Experiência Mística no Itinerário da Mente Para Deus*. 57 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2003.

LAZZARINI, Renato. *San Bonaventura, Filosofo e Místico Del Cristianesimo*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946.

MANNES, João. *O Transcendente imanente: a Filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis: Vozes, 2002. 148p.

_____. *Presenza e Ulteriorità di Dio nell'Itinerarium di San Bonaventura*. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Facultas Philosophiae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1995.

MARROU, Henri. *Santo Agostinho e o Agostinismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957.

MERINO, José Antônio. *Historia de la Filosofia Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

_____. *Humanismo Franciscano, Franciscanismo e mundo Atual*. Trad. Celso Márcio Teixeira OFM. Petrópolis: Família Franciscana do Brasil - FFB, 1999.

MERINO, José Antônio e FRESNEDA, Francisco. *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Editora Vozes e FFB, 2005.

MOREIRA, Alberto da Silva (org). *Herança Franciscana – Festschrift para Simão Voigt*. Petrópolis: Editora Vozes e Editora da Universidade São Francisco, 1996.

NOVAES, Moacyr. *Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 97-112, 2003.

PIAZZA, Leonardo. *Mediazione simbolica in San Bonaventura*. Vicenza: L.I.E.F., 1978.

PIVATTO, Pergentino. “*Não será necessário repensar o homem e a ética?*”, In: VV.AA. *Ciência e Ética – os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 97-121, 2006.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

ROMAG, Frei Dagoberto. *Compêndio de História da Igreja*. Petrópolis: Editora Vozes, Volume II, 2.^a Edição, 1950.

SILVEIRA, Ildfonso. *O que é Franciscanismo?* Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 72p.

SINDE, Pedro. *Santo Agostinho e a Lua Nova*. REVISTA ELETRÔNICA NOTANDUM. Ano III, N.º 5, jan-jun 2000. Disponível em <<http://www.hottopos.com.br/notand5/sinde.htm>>. Acesso em 29/06/2005.

SOARES, Lúcia Maria Mac Dowell. *Verdade, Iluminação e Trindade: o percurso da “interioridade” em Santo Agostinho*. 150 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2002.

STEENBERGHEN, Fernand von. *La Filosofia nel XIII Secolo*. Trad. Agostino Coccio. Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1972.

ULLMANN, Reinhold. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Coleção Filosofia – 134. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VASCONCELLOS, Manoel. *A Interioridade como Via de Acesso a Deus no Pensamento de Santo Agostinho*. DISSERTATIO, Pelotas, v. 10, p. 45-59, 1999.

VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di San Bonaventura*. Agencia del Libro Cattolico, 1971.

VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. A. P. de Carvalho. Coimbra: Editora Armênio Amado, 1959.

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 5.^a Edição, 2006.