

A (IM) POSSIBILIDADE DE CONHECER DEUS NO “ITINERARIUM MENTIS IN DEUM” DE SÃO BOAVENTURA

THE (IM)POSSIBILITY OF KNOWING GOD FROM THE ITINERARIUM MENTIS IN DEUM OF ST.
BONAVENTURE

Ricardo Antonio Rodrigues¹

Resumo

Esse artigo versa sobre a possibilidade de conhecermos Deus, segundo o pensamento de São Boaventura (1217-1274). A partir da obra *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) busca-se analisar as possíveis consequências dessa compreensão e suas implicações. Na visão do autor a existência de Deus é indubitável. O grande desafio para a pessoa humana é o acesso a essa realidade. Assim, ele sugere que o mundo e os demais seres criados são como escada (sinais, vestígios, imagem) que permitem o reconhecimento do Criador. Esse entendimento de que a realidade é uma expressão do amor divino sintetiza e concilia o reino da transcendência e o reino da imanência. Essa compreensão, Sabedoria, possibilita uma nova visão sobre Deus, sobre o homem e o sobre o cosmo e, que, inevitavelmente incide numa nova forma de ser e estar-no-mundo (Cosmovisão).

Palavras-chaves : Deus, Conhecimento, Cosmovisão, São Boaventura.

Abstract

This article deals with a possibility of knowing God, according to the thought of St. Bonaventure (1217/21-1274). From the work *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) seeks to analyze the possible consequences of this understanding and its implicatios. In the author's point of view the existence of God is indubitable. The big challenge for a human person is the access in this reality. So he suggests that the world and the others creatures are like steps (signals, evidences, images) which permit the recognition of God. This comprehension of that reality is the expression of the divine love synthesizes and harmonize the realm of transcendence and the realm of immanence. This understanding, Wisdom, to make possible a new view about God, about human and about cosmos. This vision inevitably occurs in a new form of the Being-in-the-world (Worldview).

Key words: God, Knowledge, Worldview, St. Bonaventure.

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano. Doutorando em Filosofia Medieval na PUCRS.

INTRODUÇÃO

Em São Boaventura (1217/21-1274) há um novo olhar sobre Deus² e que de alguma forma implica numa nova forma de olharmos filosoficamente³ para o mundo e para a pessoa humana. A noção de mundo como vestígio de Deus e do homem como microcosmos e Imago Dei⁴ revelam, de certa forma um novo olhar para esses temas.

É importante lembrarmos, para situar melhor a questão, que no período em que viveu São Boaventura havia um advento da ‘aristotelização’ da cultura acadêmica e que essa novidade, até certo ponto, conflita com suas postulações. Não por desprezo a Filosofia Grega, mas por que o foco do pensamento bonaventurino é outro. Parece contraproducente a atitude que ele tomou, de cautela, diante da quase unanimidade por parte da Filosofia sobre o reflorescimento do pensamento aristotélico.

A quase unanimidade por um modelo analítico de pensamento não parece ter convencido São Boaventura. Mas pode ser precipitada a acusação de que ele tinha uma postura de desprezo ou subordinação da Filosofia. O fato é que ele cita, segundo Bourgerol (1974, p. 219; 221) 1015 vezes Aristóteles em seus textos, o que indica que tinha um bom conhecimento sobre o autor, mas o objetivo de sua teorização caminha noutra direção. Talvez o empreendimento de São Boaventura residia no fato de que “entre os Menores não se comentava Aristóteles. Pelo menos em Paris [...]. Entre os Menores só se fez Teologia. E São Boaventura não escapou à regra. Esse é o princípio fundamental em nome do qual é preciso julgar Boaventura”⁵.

O foco do trabalho de São Boaventura não foi combater a razão ou a própria Filosofia, muito menos a visão aristotélica, ou mesmo combater efetivamente a leitura

² Inclusive, como bem observa Merino (2006, p. 162) São Boaventura não se pergunta sobre a existência de Deus e nem se propõe a demonstrá-la através de raciocínios. Seu foco é como o homem tem acesso a Deus. Assim a existência ou mesmo a demonstração da existência de Deus, para ele, não era um problema filosófico, tendo em vista que Deus está necessariamente presente em cada ser criado e o assina com a sua própria imagem de presença ausente. Cada criatura, assim clama por, tende por seu próprio ser a Deus.

³ Cf. Observa Blanco (1998) São Boaventura é considerado um dos maiores gênios da mística de todos os tempos. E que seu pensamento influenciou profundamente até mesmo os séculos seguintes e só começou a decair, sobretudo na Alemanha, com a reforma luterana.

⁴ Cf. Garrido, 1971, a compreensão de São Boaventura sobre a pessoa humana lhe dá um estatuto ontológico especial fundado na noção de dignidade e singularidade.

⁵ Bougerol, 1974, p. 221. E também podemos justificar com aquilo que descreve Le Goff, 2001, p. 216, o fato de que já para São Francisco de Assis a ciência tinha uma conotação de ostentação, de tesouro e isso não era compatível com o propósito do fundador de viver uma vida de total privação; outro aspecto era o próprio preço do livro que eram caríssimos e por que não dizermos artigos de luxo isso conflitava com a não-propriedade; e por fim, o saber era considerado fonte de orgulho e de dominação, de poder intelectual sobre os outros e isso não afinava com a noção de humildade. Embora com São Boaventura a ordem tenha aos poucos modificado essa mentalidade, devemos considerar que esses temas ainda fervilhavam nas mentes e nos corações dos membros da Ordem Franciscana.

averroísta de Aristóteles, mas voltar-se para outra realidade, para além do conhecimento do mundo, como o fim último da busca humana. Há um sentido diferente⁶ no empreendimento filosófico de São Boaventura e não propriamente um desprezo ao trabalho filosófico. O que ele se propõe a fazer é encontrar o que podemos denominar a Sabedoria⁷ no sentido cristão do termo. É equivocado entendermos Sabedoria⁸, nesse caso, como desconhecimento, obscurantismo, etc. Ela tem um caráter de uma anamnese conceitual que dialeticamente pretende conduzir a razão à verdade, e essa de muitas formas não pode ser completamente possuída por nós.

1 ASCESE E FILOSOFIA

A obra em questão foi escrita em 1259 e é uma obra ascética. Por que é importante considerar isso? Ela pode ser vista de múltiplas formas em se tratando do seu objetivo. O primeiro e mais significativo objetivo é o que nitidamente remonta a experiência de Francisco de Assis no monte Alverne, em silêncio, perscrutando o seu espírito, a sua consciência em busca de respostas sobre o sentido da sua existência e opção. A característica central da ascese é esse mergulhar profundo no *nosce te ipsum*, num monólogo profundo que capta a solidão do ser e a interpreta como o sentido mais originário de nossa existência⁹.

⁶ Se considerarmos o *Itinerário da Mente Para Deus* como sentido para essa afirmação, percebemos que o objetivo e o público destinatário é que provavelmente configuram uma perspectiva diferente da escrita e do pensar filosófico e sobre a Filosofia. Tal texto foi escrito dois anos após a sua eleição como Geral da Ordem Franciscana e seu sentido de Filosofia é como Sabedoria, e como observam Boehner e Gilson, 1985, p.422-423, a síntese entre Aristóteles e Platão rumo à ciência como Sabedoria proposta por Santo Agostinho é o que mais interessa a São Boaventura. Boaventura reconhece a importância de Aristóteles, mas o seu objetivo não é tanto a ciência, mas perseguir o modo de vida e o testemunho de São Francisco. O entendimento de ciência aqui é algo que conduz para o amor ou mesmo no sentido evangélico de quem sem a caridade todo o conhecimento é vão (Ibid. p. 424).

⁷ Segundo Merino, citando o *Itinerário da Mente Para Deus*: “Toda criatura é por sua natureza uma imagem ou semelhança da eterna sabedoria”. Itin., c. 2, n. 12 (V, 45; BACI, 589); “E por isso, toda criatura que procede de Deus é seu vestígio; toda criatura que conhece a Deus é a sua imagem; é sua semelhança toda e somente a criatura na qual Deus habita” SChr., q. 4 Concl. (V, 24^a; PITM. 165-167) (Merino, 2006, p.163). Traduzir Sabedoria aqui como desconhecimento é equivocado. Ela tem sentido de um saber que provoca no humano uma forma diferente de agir, um novo modo de ser e estar-no-mundo.

⁸ Há uma riqueza de definições dentro da própria definição de *Sapientia* que o autor divide praticamente em quatro formas: *Communiter* (conhecimento geral das coisas), *minus communiter* (conhecimento sublime das coisas eternas), *proprie* (conhecimento da piedade divina, relação com a adoração e como base a fé como inspiração para a caridade), *magis stricte* (conhecimento experimental de Deus – “Degustar a doçura de Deus”). Assim a sabedoria perfeita tem relação com um saber que saboreia a sabedoria perfeita que é a Divina (infinita verdade e infinito amor).

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

Aqui é o monólogo que possibilita o diálogo. A solidão é que aponta para a solidariedade. Como no exemplo de Francisco de Assis, que abraça o leproso, que representava a condição humana mais desprezada daquele tempo, mas que após silenciar e meditar longamente descobre para além da lepra o humano que sofre e para além do sofrimento humano o sofrimento do próprio Cristo. Ou seja, esse processo de caridade, ou mesmo o amor humano aos que sofrem, ora da própria desumanidade produzida por várias razões contra si mesmo, e, ora da desumanização provocada pela inumanidade dos outros humanos, para superar essa aporia é preciso constituir um novo caminho.

E esse caminho nasce de uma *áskesis* (também no sentido socrático e clássico na Filosofia)¹⁰, no sentido de um profundo e demorado meditar sobre o sentido do que somos, com todas as implicações e consequências. Na ascese cristã têm-se uma pequena variação desse entendimento, mas a base a mesma. Precisamos entender no caso da última um profundo deleite e amparo no amor divino, mas nunca como desprezo ao corpo como critério; a mística cristã tem pelo menos no caso de São Boaventura o sentido de *sapientia*. No caso do sofrimento físico aceitá-lo e ressignificá-lo, mas nunca provocá-lo. Um exemplo, nesse sentido é Francisco de Assis. Ele torna-se pobre e solidário com tudo e com todos pela confiança que depositou ao saborear a *sapientia* divina e não por desprezar as coisas materiais ou a própria existência.

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

Assim, em seu itinerário, São Boaventura remonta esses e outros elementos, e que também precisam ser considerados, entre eles o fato de que tinha sido eleito Geral da Ordem Franciscana. A ascese, aqui, também pode adquirir a função de re-fletir sobre o teor e o

¹⁰ Exercício interior de autodomínio, autoconhecimento, luta contra nossos próprios vícios, etc. Poderíamos remontar o sentido do capítulo X da República de Platão, que sugere que é justamente no exercício interior (*askésis*) ou mesmo luta interior (*agón*) que reside o problema da ética e da justiça. É preciso resolver o problema em nosso interior e que automaticamente isso vai incidir numa possibilidade de justiça, por exemplo, na pólis. A construção de uma sociedade boa, bela e justa começa no interior do homem.

sentido de seu papel diante da Ordem, bem como o significava também para a Ordem seguir Francisco de Assis que, no fundo, só queria viver conforme o Evangelho.

A interpretação que podemos dar a atitude de São Boaventura, também nas *Collationes in Hexäemeron*, por exemplo, combater o aristotelismo acusando o Estagirita de que ao tentar corrigir Platão, acabou perdendo o foco da possibilidade do conhecimento¹¹ da razão última das coisas, da causa primeira da existência das coisas. Isso pode nos levar a duas compreensões diferentes, pelo menos: (i) o sentido da Filosofia para ele é justamente conhecer a causa primeira das coisas entendido no sentido mais profundo do que representava a Metafísica¹²; (ii) a ascese cristã que é o que interessa ao autor tem relação com um elevar-se, com ascensão no sentido espiritual para contemplar (deleite) a fonte da Verdade (Deus).

A proposta boaventuriana vai se afastar do mapa conceitual aristotélico em alguns aspectos não por outra razão senão aquela que pretende centrar-se num propósito ascético e, segundo Valderrama (1974, p. 175), para São Boaventura, uma verdadeira especulação filosófica pensada na perspectiva da Sabedoria conduz inevitavelmente a Deus. Para ele, a busca pela sabedoria, assim não tinha apenas uma finalidade meramente intelectualista ou racional, mas tendia para aquilo que é mais fundamental: o ôntico fontal de todos os seres.

Embora haja em São Boaventura, de certa forma, há uma clara retomada de Platão, pois para a tese boaventuriana a causa são as ideias, não podemos inferir a partir disso que ele esteja simplesmente desprezando Aristóteles e voltando-se ao estatuto filosófico platônico¹³. Ao observarmos a tese do exemplarismo que sugere que tudo o que existe, existe primeiro na mente divina, notamos que ele adere à tese criacionista, mas não só isso; essa compreensão tem algumas particularidades, pois para ele, o “verdadeiro Ser, assim, é a causa exemplar eminente infinita, cujas virtualidades inesgotáveis de imitação os entes do universo realizam de mil maneiras. [...] a metafísica deve tratar antes de tudo da causa exemplar na qual

¹¹ Segundo Merino, o ser com imagem de Deus é a pessoa humana. Assim, o “conhecimento (de Deus) nasce com a inteligência racional, porquanto traz em si razão de imagem, por cuja virtude tem inserido em si mesma um natural apetite, conhecimento e memória daquele a cuja imagem foi feita”.

¹² Cf. observa De Boni (2008) em nota: GILSON, E. *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p.142. Na edição Delorme, o final do n. 17 da *Collatio 1* do *Haxaëmeron*, diz: “Neste meio [Cristo] consiste toda a metafísica, isto é, o conhecimento último da emanção, da relação com o exemplar e da realização final: partir do supremo, passar pelo supremo e retornar ao supremo” Apud VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, Roma, 1971, p. 54. Como bem observa Merino a realidade metafísica que permite como vias ou caminhos o itinerário homem para Deus tem como pressupostos dois fatos irrefutáveis, para São Boaventura, a saber: a criação e o ser das criaturas (Merino, 2006, p.162).

¹³ Cf. Observam Boehner e Gilson, 1985, p. 423, a escolha filosófica de São Boaventura é agostiniana. E também pelas razões apresentadas por Giraldo E. (1963, p.38-39). “La consolación entre el reino de la transcendência y el de la imanencia sólo se realizó en el pensamiento cristiano: Uterque aute sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum Sanctum datus est Augustino” (São Boaventura in: *Christus, unus omnium magister*, num.18).

encontram explicação adequada todos os seres, imagens ou exemplados” (Merino, 2006, p. 163). Assim, entre o ser e o nada somente cabe o termo médio, *a imagem do ser*, Deus contém em si, por ser a causa exemplar, a multiplicidade de todas as realidades, mas tudo o que passa a existir, é criado no tempo, faz história, mas não pode, por natureza, atingir a condição maior do que ser imagem, semelhança, vestígio ou pegada do verdadeiro ser (Ibid.). Notemos aí que com esse detalhe se afasta da principal tese da época, a tomista, que entende a criação no sentido *ab aeterno*.

É talvez nesse sentido que podemos considerar o que Boehner e Gilson, 1985, p. 423, sustentam sobre agradar a São Boaventura a síntese filosófica empreendida por Santo Agostinho, sem desconsiderar Platão e Aristóteles. A opção por Santo Agostinho parece ser em virtude de que este apresenta elementos condensados de uma fundamentação teórica que permite e acolhe a compreensão do criacionismo, enquanto que no universo conceitual grego, onde o mundo era concebido como eterno, há a inviabilidade, do ponto de vista filosófico e teológico da proposição da criação de tudo por Deus a partir do nada.

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

Como já foi dito, São Boaventura tinha um entendimento diferente sobre a filosofia¹⁴ e de modo algum a desprezava. Dela se valeu como importante ferramenta para discutir filosoficamente com o averroísmo que muitos entendiam que tinha que ser combatido de outras formas, mas ele preferiu o embate no campo das ideias. Não por que o pensamento

¹⁴ Há um artigo esclarecedor publicado em 1937, na Revista *La Vie Spirituelle*, em março, Tome LI, n.2, de autoria de Landsbergen, P. L. intitulado “*La Philosophie d’une expérience mystique: l’Itinerarium*” sobre esse assunto. É um tanto precipitado pensarmos que o senso boaventuriano relegava a Filosofia à uma mera subordinação a Teologia, isso, por si só não basta para compreendermos o seu pensamento e talvez supor que isso implicaria, todavia, num desprezo pela filosofar. A Filosofia adquire com São Boaventura um caráter de mística.

árabe precisasse ser combatido, mas a interpretação averroísta, segundo ele, podia desviar conceitualmente o empreendimento de que o verdadeiro saber conduz ao ôntico fontal do Ser¹⁵. A sua compreensão da importância da Filosofia era visível até mesmo em fatos como o que encarregou Peckham para estudar e escrever sentenças, já que pelo que tudo indica não confiava no método empreendido por Santo Tomás de Aquino optou por cristianizar¹⁶ o Estagirita. Também por lhe faltar tempo para tratar dessas questões por causa das suas viagens e atividades no governo da Ordem¹⁷. Ao compreendermos São Boaventura e os pensadores que a ele se seguem, dentro da Ordem Franciscana, como quem desprezava o conhecimento filosófico ou mesmo a ciência é desconhecer de fato o contexto e os textos dos mesmos a respeito dos desafios daquele e desse tempo.

Ao avaliarmos os textos de São Boaventura com mais cuidado, e principalmente o Itinerário notamos que ele tinha uma visão unitária da história, assim como Hegel, Santo Agostinho, Chardín, Scotus, entre outros. A sua visão histórica cristocêntrica estava, de algum modo, ligada ao postulado joaquinista¹⁸. Só que não no sentido cíclico, mas perimetral. Sempre tendo presente a ênfase na encarnação de Jesus Cristo que para ele, na concepção joaquinista, deixava de ser o centro. Esse elemento parece ser importante tendo em vista que o filosofar, na sua concepção, deve sempre deixar aberta a possibilidade real da tese da criação e da encarnação, elementos centrais do cristianismo e fortemente abalados pela ascendência do pensamento aristotélico-averroísta, naquele período. Devemos considerar o pensamento bonaventuriano, como uma Filosofia eminentemente cristã (Veuthey, 1971) de afirmação de uma identidade, mais do que qualquer outra coisa. Não é uma ascese endereçada a combater algo ou alguém como uma espécie de saudosismo ou utopia ao inverso. É a investigação sobre a identidade que se é e se acredita e extrair disso as últimas consequências.

Quando observamos a estrutura do Itinerário disposta em capítulos que retomam de forma simbólica a criação, podemos inferir que há uma preocupação com a tese da criação, presente na simbologia dos degraus, no caso específico do Itinerário, e que visa, mais do

¹⁵ Isso num sentido metafísico. Portanto, não era uma implicância com a cultura ou a religião árabe em si, mas com o problema do imanentismo que, segundo ele, estava presente nas teses de Averróis.

¹⁶ Certamente pelo fato de que ao cristianizar Aristóteles haveria uma perda mútua. Embora é mister reconhecer o brilhante e incomparável trabalho conceitual de Tomás de Aquino que praticamente sistematizou a cultura grega e latina justamente por considerar que era preciso 'salvar' ambas.

¹⁷ O texto do Itinerário deve ser compreendido dentro dessa dinâmica, alguém que medita e reza para encontrar o melhor caminho para si (governar a Ordem, sendo fiel a sua origem) e o melhor caminho a ser seguido pela Ordem Franciscana (Governo da Ordem). Sabemos que haviam diversas dificuldades a esse respeito, entendimentos e desentendimentos sobre pobreza, estudo, propriedade, etc. O itinerário pode ser associado com a atitude de São Francisco de Assis que diante dos desafios que se apresentavam ficava um longo tempo em silêncio, meditando, rezando, etc para tomar a melhor decisão.

¹⁸ Cf. ROSSATO, N. D. *Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

combater a tese aristotélica da eternidade do mundo, visa situar um ponto central na história. Assim, o que parece mover o trabalho filosófico de São Boaventura é provar Deus como primeiro princípio e plenitude fontal de todos os seres e tirar as consequências dessa compreensão. São Boaventura empreende a sua proposição filosófica valendo-se de Deus como forma explicativa, Deus é presente e ausente no mundo, por que para ele, fazer metafísica, por exemplo, tem a ver com ir à causa suprema dos seres, por isso a ideia de *Lógos*¹⁹ e *Verbo*²⁰ são fundamentais. A mística adquire um contorno filosófico e podemos arriscar em dizer que a própria Filosofia adquire a conotação de mística, por que ao investigar a realidade que nos circunda estamos investigando Deus que de alguma forma se faz presente nela, e ao investigarmos essencialmente o que Deus é precisamos considerar a realidade como um espaço privilegiado da sua manifestação e a-presentação. Não como panteísmo, mas como panenteísmo.

2 DEUS E A PESSOA HUMANA: COSMOVISÃO

A forma de apresentar o espírito humano como elevação, no sentido de ascensão, o sentido de *ascensus*²¹ (*Itin.*, c. 4, n. 4 v. 307 e III Sent., d. 17, a. 2, q. 1, ad 3, III, 372) aqui é a condição de possibilidade de uma nova configuração de itinerância para a existência humana, criando um cenário interno na pessoa humana, remetendo-a a experiência originária de peregrino recém-chegado. Esse sentido místico de buscar a verdade implica considerar que nem a Filosofia e nem a Teologia representam o fim último da busca pelo saber e tampouco podem produzir um saber acabado sobre a realidade.

¹⁹ Mas, se o princípio do ser e do conhecer é o mesmo (o que se aplica somente a Deus), então, com a afirmação de que pelo *Lógos* foram feitas todas as coisas, vem necessariamente a afirmação de que por ele as coisas são conhecidas em sua verdade primeira. Não se trata, com isso, de negar a realidade do conhecimento sensível: as coisas materiais, diz ele com os demais, penetram em nossa mente pela porta dos cinco sentidos. (De Boni, 2008, p. 446), referindo-se ao texto *Itin.* 2, n. 2, p. 305; V, 300. E mais, continua De Boni e ainda, *Para o teólogo, o mundo é criação, e a explicação do mundo deve ser procurada no Lógos “por quem todas as coisas foram feitas” (Jo 1, 3). A causa da existência dos seres não pode, pois, ser considerada apenas neles mesmos, pois eles existem também no intelecto humano e, acima de tudo, na razão eterna de Deus. Por isso, há graus de verdade e de certeza nas coisas [...]. (Ibid.)*

²⁰ Cf. a vigésima nota de De Boni, 2008, onde ele cita e esclarece “*Congruum etiam fuit [Verbi incarnatio] propter divinorum operum excellentem consummationem, quae quidem facta est, cum ultimum coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit*” (III Sent., d. 1, a. 2, q. 1.; III, 20; cf. *Itin.*, 6, n. 5, p. 343; V, 311). Nas *Collationes in Hexaëmeron*, Boaventura fala do Verbo incriado, pelo qual tudo é produzido; do Verbo encarnado, pelo qual tudo é reparado, e do Verbo inspirado, pelo qual tudo é revelado (*Hexaëm.*, 3, n. 4-30; V, 343-348).

²¹ Aqui não é caso de explorar o sentido da ascensão e do descenso com relação ao sacramento da ordem, etc; mas acentuar o entendimento do autor para a elevação de nosso espírito em e para Deus. É mais ou menos num sentido do face-à-face com Deus, um olhar novo em Deus que nos permite um olhar novo para as outras realidades. Essa ascensão comporta degraus como: a consideração das coisas sensíveis, consideração das realidades invisíveis e a alma e todas as outras substâncias espirituais.

Essa ideia da posse e ao mesmo tempo não-posse da verdade da realidade, nesse caso tem a conotação de um pôr-se a caminho em busca da verdade intelectivamente, como busca infinita e inesgotável e tem consequências para o que podemos denominar de Antropologia Filosófica. Aqui a pessoa humana é portadora de uma dignidade privilegiada por ser a imagem do Criador, faz com que ao mesmo tempo em que se reconheça como criatura elevada, reconheça também a sua efemeridade, suas limitações, inclusive no âmbito intelectual, que para o autor, seguindo a esteira agostiniana, acaba concedendo a graça divina um papel fundamental do ponto de vista ético, moral, epistêmico e antropológico. Com isso a noção de conhecimento como autarquia não parece ter sentido.

Para São Boaventura, a forma mais adequada de conhecer tudo é acessar diretamente a mente divina que é o ontico fontal de todos os seres. Eis aqui, talvez, o grande empreendimento do Itinerário no ponto de vista epistêmico. Pois como ele entendia que a fonte de todas as verdades e origem de todos os seres é a mente divina, parece ser bastante pertinente o fato de que o acesso a essa realidade permitiria o conhecimento mais aprimorado e completo sobre o que somos e como as coisas são. Por outro lado, Bougerol, 1969, p. 34-35, alerta que para entendermos o que São Boaventura propõe sobre o conhecimento e sobre a faculdade de conhecer precisamos conjugar quatro elementos: (i) um objeto disposto àquele que irá conhecê-lo; (ii) certa união do ‘conhecente’ com o conhecido; (iii) um julgamento e (iv) a informação do conhecido à inteligência (*apex mentis*). Mas no caso do conhecimento humano frente a mente divina temos um problema intransponível: Deus é infinito e a pessoa humana finita, assim não como há como acontecer a compreensão, no sentido lato do termo dessa realidade “Deus” pelo intelecto humano.

Quem sabe a partir podemos supor que o que significa a proposta do Itinerário, I, q. 7, “na disposição original de nossa natureza, Deus criou o homem apto ao repouso da contemplação”, isso teria uma conotação de reconhecer que esforço racional, mesmo através da elevação, precisa da Graça divina, tanto para fazer o percurso como para premiá-lo, tendo em vista que “até chegarmos à montanha excelsa, onde se vê o sumo Deus no esplendor da sua glória” (Itin. I, 8) é preciso trilharmos um longo caminho, segundo a proposta do autor. Essa elevação não implica, necessariamente, em desprezo ao mundo, pois “também da grandeza e da beleza das criaturas se pode conhecer o Criador” (Itin., I, 9).

O fim de toda busca intelectual humana é o amor, sendo que a razão conduz somente até as portas da mente divina, e aí silencia, dando luz à Graça. Com isso percebemos que o sentido da busca intelectual, segundo o autor, não é outra coisa senão remontar a própria

atitude de São Francisco de Assis diante de tudo e de todos. Conhecer no sentido da Sabedoria proposta aqui, tem relação com um saborear a experiência do saber como contemplação do Bem Supremo. Por isso, o descanso, a paz. Mas ela é conquistada como resultado de um longo processo de elevação a Deus, depois dos seis degraus.

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

Assim, de modo diferente do jeito grego de fazer Filosofia, como dinâmica do amor ao saber, aqui a razão ocupa um sentido apenas intermediário e não finalista. O conhecimento humano representa os seis dias da criação, sendo que o sétimo é o da plenitude e da paz. Para São Boaventura a graça divina é a chave que nos permite acesso às *rationes seminales*, chegar à mente divina: ôntico fontal da verdade sobre os seres. A noção de graça aqui está posta no sentido que não é apenas o mérito de nosso esforço que permite ao intelecto galgar os degraus mais elevados de entendimento sobre a realidade, existência e verdade das coisas. A chave da porta do último estágio da elevação da nossa mente não reside no nosso mero esforço intelectual. Conhecer o essencial é, em sua visão, experimentar e saborear o amor divino que nos é permitido através da graça.

Assim, sabedoria no entendimento boaventuriano é justamente o deleite, a contemplação dessa dimensão saborosa de acessar e sentir o amor divino. Novamente percebemos a ligação com Francisco de Assis; o princípio e o termo da meditação é o sentido que leva o pobre de Assis a mudar de vida, por isso, tudo começa e termina conforme se inicia o Itinerário: “incipit speculatio pauperis in deserto”. Essa, provavelmente é a chave de leitura para compreendermos a pobreza de São Francisco de Assis, alguém tocado pelo sabor do saber do amor divino. Alguém que fez essa experiência e que não é apenas cognitiva intelectual (*lógos*), mas é, principalmente, sentir (*páthos*). É justamente essa experiência que nos permite segundo São Boaventura, ver o universo criado tocados pela beleza e o encantamento da ciência, da poesia, enfim, do maravilhamento que é a descoberta do que somos de onde viemos e para onde vamos: o Amor.

O método²² utilizado por São Boaventura e suas estratégias argumentativas indicam que é preciso chegar até Deus como forma de acesso a todo o conhecimento em ato. Acessar Deus, para o Doutor Seráfico tem um sentido de repouso, mas para além do entendimento. O que ele apresenta como superação (*transitus*), tem também e principalmente o sentido da passagem como foi o caso do Mar Vermelho, da fome para o maná do Deserto, do Cristo pregador-túmulo-ressurreição ou mesmo de Francisco no Alverne – da atividade pura à pura contemplação. Ou podemos retomar da seguinte forma o escopo da obra conforme os capítulos e seus respectivos significados:

I. Elevação a Deus por meio do universo; II. A Contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível; III. A Contemplação de Deus por meio de sua Imagem impressa nas potências da alma IV. A Contemplação de Deus na sua imagem: a alma renovada pelos dons da graça; V. A Contemplação da Unidade divina no seu nome principal: o ser; VI. A Contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o bem; VII. O êxtase mental e místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus (São Boaventura, 1983, tradução de Luis Alberto De Boni).

Agora observemos o seguinte se fôssemos traduzir esses movimentos de ascendência em forma de degraus, poderíamos dizer que o primeiro degrau (i) equivale ao primeiro capítulo e também ao primeiro dia da criação. O conhecimento que corresponde ao primeiro capítulo está disposto e relacionado de alguma forma com a revelação e iluminação divina; (ii) segundo dia, o segundo degrau está relacionado ao conhecimento sensível que pela meditação – sentidos internos - nos permitem dispor a relação a diferença entre a Imagem de Deus (conceito, ideia) e a sua condição ontológica; (iii) o terceiro dia, esse degrau refere-se a luz exterior (artes mecânicas) – a ação desencadeada pelo humano diante da natureza; (iv) no quarto degrau da elevação entra o conhecimento das coisas sensíveis, denominada de luz inferior, refere-se a ciência que através dos sentidos, da convicção que a verdade plena é imutável e que a nossa capacidade cognoscível consegue ‘alcançá-la’ – equivale ao quarto dia da criação; (v) quinto dia, quinto degrau - agora temos a luz interior, conhecimento construído pela/atraves da Filosofia e que nos permite teorizar e agir no campo racional, moral e natural (fazendo as devidas distinções); (vi) no sexto degrau está a descoberta da *sapientia*, que pode ser entendida como o saber multiforme, tendo em vista que a mente divina é o ôntico fontal de todos os seres – equivale ao sexto dia da criação; (vii) por fim no sétimo degrau, estágio

²² Para esclarecimento de alguns elementos específicos do *Itinerário da Mente Para Deus*, método e também alguns conceitos e noções fundamentais para a compreensão do texto em questão são oportunos os textos de De Boni (2008), Bavaresco (2000) e Giraldo E. (1963).

metafórico do descanso divino é plenitude da elevação, ou o face-à-face, onde a pessoa humana se une com Deus.

Nota-se aqui uma visão bastante diversa da convencional, pois além de Deus não ter uma conotação estática e adversa ao humano como no antropomorfismo e na soteriologia grega, Ele se apresenta em graus maiores e menores nas coisas criadas, algo bastante peculiar para a época de São Boaventura. Ou seja, perceber os seus vestígios em tudo o que existe, das mais tênues e frágeis criaturas até as mais sofisticadas, conflita com as tradições mais conhecidas no campo teológico (mesmo no caso cristão). No entanto, é mister distinguir entre os diversos graus na escala ontológica o que ele entende por ideias exemplares ou razões eternas²³ e cuidar para não confundirmos o modo como Deus se apresenta ou dá-se a conhecer, com a sua identidade ou essência.

Filosoficamente a dinâmica do *páthos* não se opõe necessariamente ao *lógos*. É aqui o (des) conhecimento sobre Deus força o espírito humano para a reflexão, por que a presença de Deus também se faz presença-ausente na própria interioridade humana. A mística não pretende em São Boaventura ser uma negação da razão ou mesmo atribuir-lhe uma condição ilimitada. Apenas lhe imprime limites e possibilidades que aguçam a alma humana a um dispor-se a caminhar, peregrinar nos mistérios infinitos da própria alma humana e nas incontáveis e insondáveis singularidades existentes nos seres, mais ou menos complexos, como um modo particular e silencioso de viver. De habitar o mundo emocionadamente, também por ser racional e não fazer da emoção ou da razão fatores excludentes.

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

²³ *Sombras*, quando a representação é distante e confusa; *Pegadas ou Vestígios*, quando a representação é distante embora um pouco mais distinta, procedente de uma causalidade divina; *Imagens*, quando a representação é próxima e distinta, como acontece na alma do homem; *Semelhança*, representação que corresponde propriamente à graça divina, pela qual o homem, animal racional, participa da mesma vida de Deus e de sua beatitude. Desta Maneira, tudo o que não é Deus, se não se quer ser panteísta nem ontologista, necessariamente tem que ser “imagem dele” (Merino, 2006, p. 163).

inteligência para tudo, é capaz de observar e entender o que há por detrás de cada realidade aparentemente óbvia e insignificante.

A percepção do kósmos como seta que aponta para um amor maior, não tem o propósito de torná-lo uma realidade inferior. Pelo contrário, as coisas criadas, enfim, o próprio mundo apresenta-se como escada que permite a chegada até Deus. Nesse sentido, o mundo e suas atribuições, bem como a pessoa humana, não perdem seu valor, mas, pelo contrário, são ressignificados para uma nova dignidade ontológica (Garrido, 1970) e entram em outra e sublime dinâmica de sentido e significado.

O universo, os seres criados, a pessoa humana são vestígios, sinais e imagem do criador, valorizando com isso num duplo movimento a realidade, e, por outro lado, salvando a ideia de transcendência, pois tudo o que existe, só por existir carrega uma alteridade para além, muito além da nossa capacidade de apreensão e compreensão. Daí o deleite. Daí a contemplação e a compaixão amorosa com tudo e com todos. Não é um princípio ligado ao futuro, interesse ou temor que nos impele ao cuidado e à responsabilidade, mas uma noção semelhante a proposta por Francisco de Assis em relação a água: “louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, por que ela é casta, humilde e boa”.

A cosmovisão²⁴ boaventurina não é simplesmente uma versão religiosa de um conhecimento que induz, conduz e guia-se pela fé. Ela implica também a relação estreita entre razão, afeto e ciência. De modo semelhante uma obra contemporânea, intitulada “Ponto de Mutação”, de Fritjof Capra sugere que a humanidade concilie a Poesia (arte), a Ciência (ciências da natureza) com a Política (arte de governar as cidades). A estreita relação e tensão entre essas áreas de conhecimento, para Capra, é que permite o uso do saber e do desenvolvimento humano em todas as áreas de forma como estratégia que aperfeiçoe uma vida melhor e mais feliz em nosso planeta. Ou simplesmente poderíamos lembrar o inspirador de São Boaventura, Francisco de Assis, que em seu poema “Cântico do Irmão Sol” sugere um entendimento que poderíamos denominar como fraternidade cósmica, onde estende a noção de *fraternitas* não apenas aos humanos, mas ao universo como um todo.

²⁴ Conforme conceitos apresentados em São Boaventura. CHARDIN, T. *Itinerário do Cosmo ao Ômega*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1968. Coleção Sinais dos Tempos. E também observados por Merino: “a existência de Deus, segundo o pensamento bonaventuriano, pode ser considerada em suas dimensões - a primeira converte a existência de Deus na experiência de Deus vital no modo de ser do homem: seu ser-imagem de Deus. [...] a segunda dimensão estrutura-se mediante exercícios dialéticos com caráter só confirmativo do que já estava provado na dimensão anterior (o conhecimento de Deus na alma racional é inato)” (Merino, 2006, p. 166).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poderíamos nos perguntar: se a elevação do espírito humano até o mais elevado que ele pode alcançar não resolve o problema do conhecimento de Deus, para que serve essa elevação? Se somente a graça nos permite o acesso ao conhecimento pleno que sentido tem nosso esforço intelectual? E em tempos infinitos avanços no campo da técnica, da tecnologia, da ciência e da combinação entre ambas que sentido tem essas ideias de elevação da mente para Deus?

No tempo de São Boaventura houve um desabrochar do humanismo ocidental, que inclusive depois teve seus problemas de entendimento e aplicação. Como quase todas as construções intelectuais humanas. Mesmo assim, se observarmos com atenção todo o projeto da modernidade, de valorização da realidade, da especulação matemática, do sentido e significado dos números, de valorização do humano diante da finitude, de reconhecimento da limitação da razão humana e mesmo assim projetá-la como uma seta rumo ao infinito sabendo que não irá apreendê-lo ou mesmo compreendê-lo, etc, enfim, todo o empreendimento moderno não nasce na modernidade. Ele começa com o surgimento das universidades, e, se olharmos bem, reconheceremos pensadores como São Boaventura, ausente dos manuais convencionais de Filosofia, como alguém que embora todas as dificuldades de seu tempo, tentava projetar a condição de pensar, investigar, meditar, refletir, como o modo mais agudo de se aproximar da verdade, mesmo que isso não resolvesse tudo. Em nosso tempo podemos e devemos discordar entre nós sobre o método de acesso e o que é de fato a verdade, afinal, sem isso a Filosofia não teria sentido e razão de existir.

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

da sabedoria, mas não a sabedoria. Que visa entender, embora reconheça a impossibilidade da compreensão plena.

Se para São Boaventura o próprio universo é uma escada que conduz ao seu próprio início e fim, podemos inferir que é essa dinâmica de um Deus presença-ausente, trinitário²⁵, que é o fundamento da relação entre as pessoas, a comunidade²⁶ e as demais criaturas. Nunca uma relação de servo, de escravo ou de senhor – mas uma comum-idade – que evita o individualismo ou coletivismo – mas que só é possível como e numa relação e uma realidade constituída entre individualidades.

Por isso, conforme observa Merino²⁷, no início do Itinerário, o Doutor Seráfico ao tratar de Deus preocupa-se em distinguir o conhecimento de sua existência com o de sua essência. Assim nas três vias²⁸ observadas para acessarmos Deus, elas apenas, segundo ele, nos levam a reconhecer que Deus existe, pois temos evidências imediatas para crer nisso, porém seus atributos e sua verdadeira essência não são apreensíveis de forma direta.

Conforme já dito, reconhecer que Deus existe ainda não significa saber como Ele é. Nesse sentido o esforço de São Boaventura é apresentá-lo como a Luz Infinita, a Perfeição Absoluta, Incruido, a Simplicidade Suma, e sem dúvida a Ele deve ser atribuída a noção de Bem e de Amor. Tudo o que existe é fruto da Bondade e do Amor divino enquanto causa

²⁵ Segundo De Boni (2008) em sua nota sobre a noção de Trindade em Boaventura: STOHR, A. *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventuras*, Münster, 1923; id. “Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre des 13. Jahrhunderts”, in: *ThQ* 106, 1925, p. 113-135; ZSABO, T. *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma, 1955; SCHMAUS, M. “Die Trinitätskonzeption in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum”, in: *Vom Sinn des Ganzen – Festschrift f. Leo Gabriel, Wissenschaft und Weltbild*, 15, 1962, p. 229-237; id. “Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras”, in: AA. VV. *S. Bonaventura 1274-1974*. Grottaferrata, vol. 2, p. 45-69; GONZÁLEZ, O. *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, 1965. Como bem sabemos a noção de pessoa humana é uma herança da Teologia Cristã e nesses textos temos uma dimensão mais aproximada do que significa a concepção de um Deus Trinitário e a incidência antropológica e até mesmo política dessa visão relacional, una e trina. Importante para essa compreensão conferirmos também o texto de Merino (1996) “*La Trinidad, paradigma de Vida Comunitária, en S. Buenaventura*”.

²⁶ Esse é um dos temas recorrentes em São Boaventura, pois a única forma de quebrar a lógica do Senhor e do Escravo é conceituar um sentido intermediário (comunas), e isso só é possível fundamentando numa proposta de Deus que também é comunidade, não apenas o sentido talmúdico. Vemos dois aspectos fundamentais aqui, Deus não tem o caráter de juiz, pois ele é infinito amor e também não tem o caráter totalmente transcendente, embora o seja, se faz presente de alguma forma, em graus maiores e menores nas coisas e nos seres criados. É o chamado de transcendente imanente conforme MANNES, J. *O transcendente Imanente: a filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

²⁷ Merino, 2006, p. 163-164.

²⁸ Primeira Via – Psicológica – a existência de Deus é uma verdade inata em toda a alma racional; Segunda Via – Física – a razão tem acesso a existência de Deus pelo princípio da Causalidade (criaturas); Terceira Via – Ontológica – remontando a *ratio anselmi* do *Proslodium* Boaventura identifica o *ens quo melius cogitari nequit* com *veritas*. Ou seja, se “Se Deus é Deus, Deus existe”; em Boaventura esta definição se transforma em evidência imediata, por que participa da verdade da conclusão. Por isso, se a proposição “Deus é Deus” é evidente, a conclusão “Deus existe” é logicamente tão evidente como a premissa da qual se infere, pois cai dentro do mesmo significado de Deus (Merino, 2006, p.164-165).

eficiente, exemplar e final de cada ser (Merino, 2006, p.165). Deus é a beleza suma e a causa exemplar infinita de imitabilidade inesgotável (Ibid. p.166). Foi, certamente, essa convicção que incendiou a alma de Francisco de Assis e é nesse sentido que São Boaventura entende a Cosmovisão²⁹ como um resultado de um processo de transformação imenso da alma humana, de sua forma de autoconhecer-se, de olhar para os outros, para o mundo e sobre o próprio alcance e objetivo do olhar. Para o autor, a beleza e o encantamento de uma alma tocada pela Luz que é Deus, permite que a pessoa humana veja, sinta e se relacione com tudo e com todos de outra forma. E essa Luz Infinita pode ser contemplada na medida em que a alma racional é imagem divina, possui memória de sua origem e a capacidade de perceber as manifestações dessa luz e desse amor nos demais seres.

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

O mundo³⁰ é necessário para o conhecimento de Deus, assim como o que existe é manifestação do criador, assim as criaturas e os seres criados pelo fato de possuírem dimensão material não são oposição ao mundo espiritual, mas relação direta, *epifania*.

A pessoa humana é definida assim como microcosmos³¹ no macrocosmos. Ou seja, Deus é o amor incondicional para com o humano e se manifesta numa ação afetiva, de pura vontade de promoção e encontro com a sua obra prima para elevá-la. Deus se dá a conhecer expresso linguisticamente nas suas criaturas. Filosoficamente³² a visão boaventuriana expressa

²⁹ Cf. o texto citado de Muñiz, V., por Merino, 2006, p. 166 : “*La contemplación estética en San Buenaventura*”.

³⁰ No espelho do mundo sensível podemos considerar Deus de dois modos: ou elevando-nos a ele por meio dos seres que compõem o universo e são o vestígio do criador, ou contemplando-o existente nos seres pela sua essência, pela sua potência e pela sua presença [...] o mundo sensível é o macrocosmo, isto é o grande mundo – penetra a nossa alma, denominada microcosmo – isto é o pequeno mundo [...] percebemos isso pela percepção das coisas, pelo prazer que a alma experimenta nesta percepção e pelo juízo que destas coisas faz (SÃO BOAVENTURA, 1983, p.174).

³¹ No texto São Boaventura se refere: “Homo igitur, que dicitur minor mundus..,” (O homem, que é um pequeno mundo...). São Boaventura, 1983, p.175.

³² Segundo De Boni, 2008, p. 455, “mas, porque, baseada somente em suas próprias forças, não consegue chegar ao conhecimento perfeito, a filosofia não sabe que, acima disso e primeiramente, a alma é imagem de Deus trino. Ora, aquilo que pertence originariamente a uma natureza é algo que lhe pertence de modo natural e, por isso, por sua natureza a alma é imagem da Trindade³². Memória, inteligência e vontade em uma só alma, esta é a imagem fundamental da Trindade no homem, e Boaventura volta a ela inúmeras vezes (*I Sent.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 3, V,

uma espécie de estágio final da *quenos* em Teologia; não no sentido da diminuição de Deus ou da sua grandeza, mas de elevação do humano a um novo patamar como co-responsável pela criação e recriação de forma afetiva, efetiva, racional, científica e responsável.

84-87; *II Sent.* d. 3, p. 2, II, 112-129; *Brev.*, 2, c. 9, n. 1-3 p. 122ss, V, 227; *Itin.*, 3, n. 1-4, p. 315-321, V, 303-305)”.
18

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAVARESCO, A. A teoria da coincidência dos opostos no Itinerário de Boaventura. *Dissertatio.*, v.11, p.105 - 123, 2000.

BERUBE, C. De la Philosophie à la sagesse dans l'itinerarium bonaventurien. *Collectanea Franciscana*, 1968.

BITREMIEUX, J. Christus Rex. Quelques textes de saint Bonaventure. *Etudes Franciscaines*, 1938.

BLANCO, F.C. El Catálogo de las Obras de San Buenaventura. *CARTHAGINENSIA*, Revista Semestral de Estudios y Investigación publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM y La Universidad de Murcia. Biannual Review Published by the Theological Institute of Murcia OFM and The University of Murcia. Volumen XIV – Enero-Junio, número 25. Murcia: Selegráfica S.A., 1998.

BOAVENTURA, S. Obras escolhidas. Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

_____. CHARDIN, T. Itinerário do Cosmo ao Ômega. Petrópolis - RJ: Vozes, Coleção Sinais dos Tempos, 1968.

_____. A árvore da Vida. Braga: Editorial Franciscana, 1997.

_____. As três Vias. Braga: Editorial Franciscana, sd.

BOLLEA, L.G. Il misticismo di San Bonaventura studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni. Turim, 1901.

BONI, L.A. Para uma leitura do 'Itinerarium mentis in Deum' de S. Boaventura. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, p. 437-463, 2008.

BONAFEDE, G. La Autonomía de la Investigación filosófica en el "Itinerarium mentis" de San Buenaventura, in *Augustinus*, 1962.

BOUGEROL, J.G. Introduction a L'Étude de Saint Bonaventure. Tournai: Desclée & Cie, Éditeurs, 1961.

_____. Dossier Pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote, in *Archives d'histoire Doctrinale et littéraire du moyen age*, t.40, Paris, Vrin, 1974.

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

GARRIDO, J. Dignidad ontológica de La persona em San Buenaventura. *Revista Trimestral de Investigacion Cientifica y Alta Cultura*, Publicada por PP. Franciscanos. Madrid: Gráficas Canales, 1970.

GILSON, E. San Buenaventura, Franciscano. Selecciones de Franciscanismo: Revista Cuatrimestral. Vol. XIV, Mayo-Agosto, num. 41, Valencia: Provincia Franciscana de Valencia, Aragón y Baleares, 1985.

_____. BOEHNER, P. História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, OFM. 3ª Edição, Petrópolis, 1985.

GIRALDO E., G. El sentido de La Filosofia como Itinerarium Mentis in Deum. Franciscanum, Revista Cuatrimestral, Año V, n. 13, Enero-Abril, Bogotá: Colômbia, 1963.

LE GOFF, J. São Francisco de Assis. Tradução de Marcos de Castro. 6ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

MERINO, J. A; FRESNEDA, F.M. Manual da Filosofia Franciscana. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. La Trinidad, Paradigma de vida comunitária, em S. Buenaventura. Estudios Trinitarios. Num.1, Salamanca: Publicacion Del Secretariado Trinitario, Vol. XXX, Enero-abril, 1996.

PULIDO, M.L. La Cosmologia Bonaventuriana: Visión Franciscana...NATURALEZA Y GRACIA. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas Dirigidas por los Hermanos Menores Capuchinos de La Provincia de Castilla. Vol. XLIV, Salamanca, 1997.

VALDERRAMA, C. Filosofia Ejemplarista. Franciscanum: Revista de las Ciencias Del Espiritu. Año XVI, números 47-48, Mayo-Diciembre, Bogotá:Colômbia, 1974

ZAMAYON, P. M. Teoria Del Conocimiento. S. Bonaventura (1274-1974). Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata: Roma, 1973.

VEUTHEY, L. La Filosofia Cristiana di San Bonaventura. Roma: Agenzia Del Libro Cattolico, 1971.