

A PESSOA HUMANA É RELAÇÃO THE HUMAN PERSON IS RELATIONSHIP

Ricardo Antonio Rodrigues¹

Resumo

O propósito deste artigo é analisar a noção de *pessoa* como *relação* em São Boaventura (1217-1274), avaliando a possível contribuição dessa definição para sintetizar a ideia de dignidade e responsabilidade humana em nosso tempo. São Boaventura acolhe da tradição filosófica ocidental a noção de *pessoa*, postulada por Boécio. Acrescentando a *relação*, que na cosmovisão boaventuriana tem sentido ontológico, de 'um constitutivo essencial' a imagem de Deus Uno e Trino. A pessoa humana é uma realidade aberta, dinâmica, de 'respectividade do ser' e autodeterminada, recriando uma nova forma de ser e estar-no-mundo.

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

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the notion of relationship in person as St. Bonaventure (1217-1274), evaluating the possible contribution of this definition to synthesize the idea of human dignity and responsibility in our time. St. Bonaventure hosts the Western philosophical tradition the notion of person, postulated by Boethius. Adding an relationship, this in the bonaventurian worldview makes an ontological sense 'one essential constituent' the image of the Triune God. The human person is an open reality, dynamic, 'respectively of being' self-determined and recreating a new way of being and being-in-world.

Keywords: Person, Relation, Dignity, Peace.

Introdução

Em termos gerais, São Boaventura aceita a definição² de pessoa contida na tradição³, sobretudo a originária em Boécio⁴ e apenas acrescenta a noção de relação⁵. Parece ser algo

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano.

² Cf. Garrido, 1970, São Boaventura não faz um tratado sobre a pessoa humana. Trata desse tema dentro da Angeologia, Cristologia, Teologia e Eclesiologia, o que parece estranho, mas que pode ser entendido como o reconhecimento de um grau elevadíssimo da condição humana e ao mesmo é *viator*. Segundo ele, podemos entender essa noção de pessoa humana considerando o nível psicológico, entendendo a pessoa humana dotada de inteligência e vontade, enfatizando assim o sentido da autoafirmação (III Sent., d. 17, a. 1, q. 1); no plano moral, a pessoa é digna, pela nobreza e virtude do espírito (III Sent., d. 9, a. 1, q. 4, ad. 4); no plano jurídico é vista como quem habita num patamar mais elevado (I Sent., d. 23, a. 1, f. 4); e também no nível teológico, podemos interpretar como uma dignidade especial o fato de o mundo ter sido feito para a pessoa humana, conforme a interpretação da própria Patrística (Homem é criado no 6º dia).

³ É importante ressaltar que São Boaventura, mesmo sugerindo um pequeno acréscimo na definição de pessoa não se opõe à tradição filosófica ocidental. Exceto naquilo que está exposto na Introdução Geral, p. 36 e seguintes, do *Tomo III, Obras de San Buenaventura*, onde os autores posicionam a visão de São Boaventura dentro do que podemos entender como Filosofia Exemplarista. Para fundamentar Deus como objeto central da Metafísica, São Boaventura se baseia em Platão e reclama que nas nove ciências da época (Filosofia que desmembraria em *Natural*: metafísica, matemática e física; *Racional*: gramática, lógica e retórica; *Moral*: virtudes morais, virtudes intelectuais e virtudes de justiça. Cf. Hexaëm. 1 c., n. 21, os estudiosos subverteram o saber a serviço de interesses secundários, os mais diversos e que isso impossibilita a décima ciência que seria uma sabedoria natural que aponta para Deus como princípio e fim de tudo: o sumo Bem. Assim os grandes problemas da metafísica seriam: a criação (Deus como causa eficiente), o exemplarismo (Deus como Causa Exemplar) e o retorno das coisas a Deus (Causa Final). Notamos detalhadamente isso em *Col. Hexaëm.*, 1, n. 17.

insignificante, mas o propósito central aqui é mostrar que isso representa mudanças conceituais e de atitudes no ponto de vista antropológico e filosófico, embora Boaventura não tenha sido um crítico da própria tradição filosófica⁶, como bem sabemos, e nem tenha se proposto a escrever um tratado nesse sentido⁷ e nem tampouco no sentido cosmológico⁸.

De Santo Agostinho⁹, que podemos considerar o último pensador romano, São Boaventura recebe a herança cultural da noção de singularidade fundada na noção de alma; unidade entre corpo e alma, e, ao mesmo tempo, a retomada do sentido da pessoa humana na perspectiva da individualidade-relacional. Essa herança é proveniente da concepção teológica¹⁰ cristã a respeito da noção de Trindade¹¹ onde o foco na noção antropológica é a

⁴ Quocirca si persona solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est Nec in universalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationabilis indiudua substantia” (Contra Eutychem et Nestorium, III, 170, in Boécio, 2005, p. 282).

⁵ Cf. Introdução Geral, *Tomo V, Obras Completas San Buenaventura*, BAC, p.18 e seguintes., é preciso considerar, nesse caso a distinção entre *relatio rationis* (produto da mente), *relatio realis* (realidades concretas) e *ordo originis* (relações intertrinitárias); isso porque em Deus não existe acidentes, e a noção de relação aplicada à pessoa humana, a *relatio rationis* e a *relatio realis* não possui o mesmo conteúdo e sentido daquela aplicada à absoluta simplicidade que é Deus. São Boaventura, *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9; I Sent., d. 25, a. 1, q. 1, concl. Dentro dessa compreensão é possível pensar o humano dentro da ótica da *Antropologia Relacional* (Merino, 1999, p. 88 e seguintes). Mas podemos dar um passo adiante, e com cuidado percebermos que para Boaventura a noção de pessoa, aqui interpretada como relação, só pode assim ser entendida dentro de um estatuto diferente daquilo que são as pessoas divinas, por exemplo. E mais, isso permite um entendimento novo sobre o humano. Como não somos essências fechadas e acabadas, como no caso da Trindade, somos infinitas possibilidades e estas se dão na relação com o outro, com o transcendente, com o mundo (criação) e consigo mesmo (autoconhecimento).

⁶ Cf. Garrido, 1970, é preciso considerar que as definições sobre a pessoa humana e mesmo herdadas da tradição filosófica e teológica, não são tão simples. Na verdade, segundo ele, em Boaventura podemos fazer apenas aproximações de possíveis influências como, por exemplo: 1. Definição nominal – Boécio; 2. Ser Pessoa – Trindade – há uma complexidade teológica e metafísica; 3.1 Níveis Ontológicos: 3.1.1 Distinção entre natureza e pessoa; 3.1.2 Distinção na pessoa entre *Suppositum* e dignidade pessoal; 3.1.3 Distinção entre noção integral e especial; 3.2 Níveis nocionais ou matização de definições: 3.2.1 Boécio – Geral e Individual – II e III ECN; “rationalis naturae indiudua substantia”; 3.2.2 Ricardo de São Victor - Livro 4, *De Trinitate* – “persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia”; 3.2.3 Alexandre de Hales – *Suma Teológica*, 1, 3, seguintes: “ad completam rationem personae requiritur distinctio singularitatis et incomunicabilis et supereminentis dignitatis”; 4. Analogia integral (I Sent. d. 25, a. 2, q. 2) – similitude.

⁷ Conforme a Introdução do texto de Garrido, 1970.

⁸ Cf. Pulido, 1997, p. 68.

⁹ *De Trinitate*, X.

¹⁰ Notamos que São Boaventura, de certa forma acolhe a visão de Agostinho, do homem que precisa da Graça em função da queda do pecado original. Esses traços são próprios do pensamento patrístico. Se observarmos em *De Sanctissimo Corpore Christi*, n. 4, (Tomo II, p. 502-503, 1946) Boaventura insiste no que chama de quatro coisas que afligem o homem por causa da sua vida mortal: a impotência, a ignorância, a malícia e a concupiscência. E as quatro têm relação com o pecado original. Nesse sentido a graça divina é condição de possibilidade para a escolha do caminho certo (Cristo). Podemos interpretar de forma dupla essa questão, primeiro a não *autarqueia* no sentido grego; depois, a *recta ratio* tem uma conotação de iluminação, de forma semelhante ao pensamento agostiniano, no caso da gnosiologia.

¹¹ Deus que é um só “Dicendum, quod impossibile est esse plures deos, et si recte accipiatur significatum huius nominis Deus, non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile. Deus enim dicit simpliciter summum et in re et in opinione cogitantis. Quia in re, ideo omnia ab ipso et in ipso et ad ipsum, et in ipso omnino est status; ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item, nihil maius Deo cogitari potest nec etiam aequale, quia summum in opinione. Ideo impossibile et non intelligibile est ponere plures deos” (Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum, commentarius in distinctionem II, a. 1. concl.) entendendo que o status refere-se “respicitur illud ad Rom. 11, 36: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt

ideia da pessoa humana como alma¹², mas que, ao mesmo tempo, em que é singular é também comunitária. Relação perfeita entre individualidade e comunhão, entre solidão e solidariedade.

Definição de Pessoa

De Boécio, herdamos a noção de pessoa humana como “substância racional de natureza individual”¹³. Isso reitera o posicionamento de Santo Agostinho e, de certo modo, distancia-se do horizonte grego porque há uma ênfase numa definição metafísica de pessoa humana, muito mais ligada à imagem¹⁴ da Trindade¹⁵, e, também porque há, a partir disso, uma nova compreensão sobre a relação entre indivíduo e espécie, individual e coletivo, etc, que redimensiona a noção de *pessoa*¹⁶ para um novo patamar: a valorização do indivíduo

omnia. Sensus est: a Deo omnia procedunt, in Deo omnia convolvuntur, ad Deum omnia referuntur. Cfr. infra d. 36. dub. 4. — In ipso omnino est status i. e. Deus est principium, ultra quod in resolvendo seu causas quaerendo nullo modo possumus transire. Paulo infra ed. 1 ei loco sibi.” Nota original da Quaracchi. Mas que ao mesmo tempo é em que é uno é trino, cf. Liber Primus Sententiarum. De Dei Unitate et Trinitate, Distinctio XIX, Opera Omnia S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882, Vol. 1, pp. 335-341. Cum Notitiis Editorum Quaracchi.

¹² No *De Trinitate* fica evidente que Santo Agostinho entende a alma como condição fundamental da pessoa humana e nela mesma, conforme se inspira São Boaventura, há o reflexo da realidade trinitária de Deus, conforme observa Eduardo Mirri, *Dizionario Boaventuriano*, 2008, p. 557-558. Nas palavras do autor, a *mens* é “imago e speculum: che cioè essa è tale non per virtù propria, ma solo in grazia dell’illuminazione” (p. 558).

¹³ Boécio, 2005, p. 283.

¹⁴ Convém pontuar aqui que o período medieval é marcado por essa discussão e divergência sobre o tema da Trindade e é um período que comportava inúmeras confusões, imagens e soluções a respeito desse tema. Não podemos admitir uma única imagem de Trindade nesse período, porque esse era um tema controverso e motivo de muitos acertos e desacertos filosóficos e teológicos. A Trindade Cristã foi o foco de muitos embates em virtude das muitas imagens e heresias a seu respeito. Clássicos como Boécio, Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros, sempre dedicaram reflexão e textos a respeito desse tema.

¹⁵ Visivelmente no texto *Contra Eutychen et Nestorium*, II, p. 280, e de modo especial no III, p. 282, a definição de Boécio, acolhida depois por Aquino pretende evitar a heresia de Eutiques e Nestor que, com suas teorias, por associar essência, substância e pessoa criaram problemas com relação às Pessoas da Trindade e mesmo sobre a natureza de Cristo.

¹⁶ αἰ οὐσῖαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται ἐν δὲ τοῖς ἀτομοῖς καὶ κατὰ μέρος μοινοῖς ὑφίστανται, que na tradução de Boécio “essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant””. Savian Filho, In Boécio, 2005, p. 78-79. Savian Filho traduz da seguinte forma: “as essências certamente podem ser nos universais, mas é apenas nos indivíduos e nos particulares que elas têm substâncias”. (Ibid.) “Por esse princípio, diferencia-se o modo de ser próprio dos gêneros e espécies, do modo de ser próprio dos indivíduos, indicando-se, ao mesmo tempo, o núcleo do que constitui a substancialidade, que dão o escopo de distinguir ‘natureza’ e ‘pessoa’”. Na definição dada por Boécio, ele “esclarece que essa é a definição do que os gregos chamavam de ὑποστασις, enquanto os latinos chamavam de persona, por influência das máscaras do teatro (personae). A essas máscaras os gregos também chamavam de προσωπα. Ocorre que, em III (190) – referindo-se a ECN – Boécio diz que a Grécia, ‘mais precisa nas palavras, chama ὑποστασις a substância individual’ e, registra, então o princípio citado acima, segundo o qual a inteligência dos universais é tomada dos particulares. Em ECN, III (35), Boécio afirma que as substâncias mesmas são nos universais, mas tomam substância nos particulares e, com isso, apenas esclarece a equivalência entre ὑποστασις e *subsistentia individua*, reservando para a *subsistentia* um parentesco com as οὐσῖαι. Assim, toda substância é uma substância (individual), mas a recíproca não é válida, o que faz Boécio esclarecer: οὐσιωσις (subsistentia) – substância; οὐσιωσθαι (subsistere – subsistir – não carecer de acidentes para poder ser); ὑποστασις – estar sob (subministrar um substrato para acidentes).

diante da sua espécie¹⁷. Parece esse ser um fundamento muito especial assumido radicalmente pelo autor franciscano em questão.

Se, em Santo Tomás de Aquino, temos a configuração e a sistematização plena da cultura grega e latina¹⁸, e reconhecemos que a sua novidade e mérito foi sistematizar elementos culturais tão diferentes e concatená-los na mesma perspectiva, desencadeando o que podemos chamar de humanismo filosófico. Seu árduo e valoroso trabalho resultou na síntese não apenas filosófica e teológica de e no seu tempo, mas também nos princípios e fundamentos que permitem pensar a pessoa humana como portadora de uma dignidade vigorosa por ser *Imagem* de Deus¹⁹. Essa tese central do criacionismo cristão encontra espaço privilegiado na compreensão de São Boaventura. A inserção de Tomás de Aquino, nesse momento é para ilustrar que na definição de pessoa temos uma discussão apresentada na *Suma Teológica*²⁰ que parece ser pertinente ao que se propõe esse trabalho. Na questão XXIX, artigo I, Tomás de Aquino se pergunta se “é acertada a seguinte definição de pessoa: a pessoa é uma substância individual de natureza racional”²¹. Para tal, responde depois de cinco objeções, o que vai dar o seu posicionamento com relação ao tema, algo muito próximo daquilo que o próprio Boécio²² já havia definido.

¹⁷ Essa é uma marca registrada do pensamento franciscano que vai perpassar por pensadores como Scotus, Ockham, Olivi entre outros.

¹⁸ Cf. Mondin, 1998.

¹⁹ O humanismo de Boaventura acolhe a compreensão de *Imago Dei* da tradição cristã, mas a interpretação que irá lhe dar não é a mesma de Tomás de Aquino. A tese boaventuriana segue a esteira de Santo Agostinho. A pessoa humana é imagem de Deus não só por sua capacidade racional ou espiritual apenas, mas pela interferência de Deus na capacidade de conhecer, como “iluminação da inteligência”. Outro aspecto importante que devemos notar é, segundo Merino, 2006, p. 191, que a noção de alma em Aquino e Boaventura são bem diferentes. Boaventura eleva a alma humana à mesma escala espiritual dos anjos, de maneira que a distinção é antes acidental do que substancial e, como eles, está composta de matéria e forma. Enquanto para Tomás de Aquino, a alma humana é uma substância incompleta que necessita do corpo para complementar-se e constituir a individualidade de forma ontológica; para Boaventura a alma é uma substância completa, e se anela ao corpo não para receber, mas para dar, não para aperfeiçoar-se, mas para comunicar ao corpo as suas perfeições. “É uma perfeição da alma o fato de poder informar o corpo, mas a essência desta perfeição consiste no fato de comunicar a outro as próprias qualidades e perfeições” (Merino, 2006, p. 191). Outro aspecto importante é que, para São Boaventura, a noção de que a alma é essencial e fundamentalmente o ato e a entelúquia do corpo organizado (aristotélicos e Tomás de Aquino) não é o mais importante. “A alma é antes de tudo uma substância espiritual e subsistente em si mesma, é imortal e está dotada das faculdades próprias de um ser espiritual: existe como ser, vive, conhece e goza de liberdade. Mas seu desejo de união com o corpo não é para *informá-lo* simplesmente, mas seu desejo substancial e intrínseco de comunicação a impele a unir-se a uma matéria corporal devidamente organizada para poder desenvolver sua capacidade, suas virtualidades e suas faculdades. Somente neste sentido, a alma pode ser definida como ato e entelúquia do corpo humano” (Ibid.). Essa parte final é a tese central presente em VEUTHEY, L. *La filosofia cristiana di san Bonaventura*, p. 75-92, 1971.

²⁰ *Suma Teológica – Primeira Parte – Questões 1-49, 2ª Edição*, tradução de Alexandre Corrêa, organização e Direção de Róvilio Costa e Luis Alberto De Boni, publicada em Co-Edição em 1980, pela editora da Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul. Edição Bilingüe, Português/Latim. A referência aqui é a questão XXIX, de modo especial.

²¹ Tomás de Aquino, 1980, p. 276.

²² “Pois, diz Boécio que os gregos davam à *substância individual de natureza racional o nome de hipóstase*. Ora, também para nós, isto é significado pelo nome de pessoa. Logo, *pessoa* é absolutamente o mesmo que *hipóstase*”

São Boaventura²³ que também elabora, ao seu modo, uma síntese filosófica²⁴ escreveu o *De Trinitate* em 1254-7²⁵, isso significa que provavelmente Tomás de Aquino tenha se inspirado em suas conclusões para redigir sua compreensão sobre a pessoa²⁶ e não o inverso, pois a conclusão é muito parecida, com um leve acréscimo no conceito que a seguir veremos. Inclusive segundo Martin Grabmann²⁷, há indícios de que Tomás de Aquino tenha escrito a *Suma Teológica*, pelo menos a primeira parte, segundo alguns cronologistas²⁸ entre 1265 e 1271, ou seja, mais ou menos uma década após Boaventura ter redigido suas conclusões sobre a Trindade. Mesmo assim, como já dito, o Doutor Seráfico não criou²⁹ nenhum problema com

[...] pessoa significa absolutamente o mesmo que subsistência [...] *ousia*, o mesmo que essência significa um composto de matéria e forma. Ora, o que é composto de matéria e forma é o indivíduo substancial, que se chama hipóstase e pessoa. Logo, todos os nomes referidos parecem significar o mesmo” (Tomás de Aquino, 1980, p. 279, II, 1; 2; 3).

²³ Cf. Pasnau, 1997, p. 11, São Boaventura é o principal precursor, o que deu o ponto de partida na década de 1250-1260, ao que denomina de “teoria da cognição humana” tentando conciliar a epistemologia aristotélica com a revelação, mas o que interessa aqui é a descrição do processo como conhecemos algo, no caso, Deus, como alguém que não pode ser conhecido com a simples especulação racional. Semelhante a isso, De Boni, 2010, p. 78, infere que “Boaventura possuía um faro kantiano, bem mais refinado que o de seus colegas teólogos, para perceber os limites da Filosofia, tanto a teórica como a prática. Limitada por natureza, pensava ele, a Filosofia não poderia responder às grandes perguntas que o homem se coloca e, por isso, precisava, nesta vida, do auxílio da Teologia revelada”. Em Bougerol, 1963, p. 164-165, também temos a ênfase da proposta filosófica de São Boaventura e sua contribuição para o pensamento cristão, bem como a sua clara proposta sobre os limites da razão pura e prática.

²⁴ Cf. Pulido, 1997, p. 67, São Boaventura retoma Boécio, Bernardo, Ricardo e Hugo de São Vitor, Alexandre de Hales, João Damasceno, elementos do pensamento de Platão e Aristóteles, sem contar é claro, o próprio Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio.

²⁵ Cf. Dicionário Boaventuriano, p. 90.

²⁶ Embora o Doutor Angélico e o Doutor Seráfico compreendam as pessoas trinitárias como relações subsistentes, cf. notamos em Boaventura no *De Myst. Trin.*, q. 3. a. 2 ad 13: “*relatio transit in substantiam, ut hypostasis sit sua proprietatis*”, segundo a Introdução geral do tomo V, BAC, *obras completas de San Buenaventura*, “no obstante, existe una diferencia notable entre el Seráfico y el Angélico. En Santo Tomás, la relación es la llave para entender, en lo que nos es dado entender, todos los problemas trinitarios. San Buenaventura nombra a la relación ocasionalmente, indicando su gran importancia en la doctrina trinitaria [...] la concepción bonaaventuriana, con la idea central de la *primitas* llevada hasta su última consecuencia, es sublime. El se esforzó y consiguió unir entrelazar fuertemente el concepto de principio y fuente. No solamente como ordinariamente se hace, del ser principio deducir el primero, sino al revés: “*ideo principium, quia primum*”. Este pensamiento lo transplanta San Buenaventura a la vida íntima de Dios. En el torrente de ser, que fluye de Dios, murmurando las olas con más estrépito cuanto más se acercan a ella, con mucho más estruendo llega a ellas la voz: “*a me alii*”. La misma melodía cree percibir el Santo Doctor em las vivas corrientes del inaudito oceano central de la Divinidad. El Padre, que no procede de nadie, lleva em sí las posibilidades procesionales. El es seno fecundo, la fuente superabundante, que por fuerza propia hace crecer la raíz: “*a nullo, a quo omnes alii*”. El Hijo, retoño natural, es engendrado con amor liberal, co-operando la virtud primera, de la fecundidad amorosa divina: “*ab alio, a quo alius*”. El Espíritu Santo, aspiración del Padre y del Hijo, no puede ser prior, no es tampoco *principium principians* (p. 21-22).

²⁷ *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Tomás de Aquino, 1980, p. XIX- LXVI).

²⁸ Ch. Jourdain em *La Philosophie de Saint Thomas d’Aquin*, p. 122; Mausbach em *Thomas von Aquin no Kirchen-Lexicon*, t. IX, 2ª Ed. col. 1635; P. Conway em *Saint Thomas Aquinas*, Longmans, 1911, p. 64, n. 63, entre outros autores defendem que a primeira parte da *Suma Teológica* tenha sido composta, com alguma variação, entre 1265-1271. Cf. Grabmann, p. XXIV, da *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Tomás de Aquino, 1980, p. XIX – LXVI).

²⁹ Pelo contrário, conforme observamos em I Sent., d. 26, q. 3 inc corp., cf. Albert Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster in W: 1923), 116. Boaventura afirma: “*utraque opinio continet aliquid probabilitatis... in divinis enim hypostasibus intelligimus originem, intelligimus etiam habitudinem*”. Essa posição concilia as teses de Prepositino e seus seguidores (tese antiga sobre a Trindade e a identidade das pessoas), a respeito do

a tradição filosófica e teológica e assume o posicionamento e a definição até então tida como base para essa discussão. O Doutor Seráfico vai aos poucos delineando o seu modo próprio de pensar³⁰, mas sem se opor de forma mais conflitiva com a tradição³¹ e aos principais autores de seu tempo.

Um leitor desavisado pode folhear textos isoladamente de São Boaventura e ter a tentação de inferir que suas teses e ideias tendem a uma diminuição da dignidade da pessoa humana e de sua grandeza em virtude da ênfase contínua que ele dá à magnitude divina, pois, em seus textos, é recorrente que a onipotência e a onisciência divina são tão maximizadas e que o humano do humano parece ser propositalmente esquecido. Mas esse trabalho propõe a ideia central de que é justamente o contrário³². Para São Boaventura o reconhecimento dessa dimensão teológica da própria existência humana é o que conduz o humano à sua verdadeira grandeza³³. Pois sendo o homem “animal racional”³⁴, segundo São Boaventura, carece de uma estreita vinculação entre a realidade corpórea e a alma intelectual, isso porque, embora realidades diversas são tão unidas que, até mesmo a morte, como processo natural, exige que

problema da relação, propriedade e noção na Trindade divina, com o posicionamento de São Boaventura a respeito, conforme notamos em I Sent., d. 26, q. 4 in corp. (I, 460) e com a tese de Ricardo de São Vitor (tese moderna ao tempo de São Boaventura a respeito da identidade das Pessoas da Trindade). A saída é alegar que *origo e habitud*, em Deus, são os elementos que constituem o conceito de propriedade. E que segundo, Introdução Geral, BAC, Tomo V, p. 19, “em Dios son *oriri, esse y ad alterum* se habere una misma cosa. Por conseqüente San Buenaventura se manifiesta conciliador de las dos opiniones”.

³⁰ “Partindo da criação, do Deus cristão e das ideias divinas, destaca o valor da causa exemplar, que se converte praticamente no objeto específico da metafísica e em princípio hermenêutico de filosofia [...] aquele que não puder conhecer nos seres o modo como se originam, como são levados a seu fim e como resplandece neles a divindade, não poderá possuir verdadeiro conhecimento deles. Três são os grandes problemas da metafísica: a criação (Deus como causa eficiente), o exemplarismo (Deus como causa exemplar) e o retorno dos seres a Deus (como Causa Final)” (Merino, 2006, p. 187).

³¹ É importante notar que atribuir ao Doutor Seráfico a conotação de conciliador não significa dizer que ele assumiu todos os pressupostos e conceitos dos seus antecessores ou contemporâneos. Um exemplo claro disso é que sobre o tema da abstração das propriedades e distinção das pessoas, em I Sent., d. 26, q. 3, ad 2 (I, 458) ele afirma algo que rebate seu mestre (Alexandre de Hales): “ad illud quod obiicitur quod respectivum solum dat esse quod dicit solum habitudinem; sed nom es verum de respectivo quod dicit originem”. Cf. Introdução geral, BAC, Tomo V, p. 20: a noção de Pai como Persona Simpliciter apresenta uma nova luz ao problema: “secundum rationem intelligendi necesse est ante generatione intelligi hypostasim... sed nom oportet praenintelligere eam actu distinctam, quia ipsa distinguitur per proprietatem generationis distinctione completa...tamen..ratio distinguendi inchoatur in innascibilitate” (I Sent., d. 27, p. I, q. 2 ad I(I, 469-70).

³² Cf. Dicionário Boaventuriano, item *Ratio*, p. 649-656, há uma longa descrição feita por Alberto Peratoner, sobre a importância e o reconhecimento do papel da razão humana. Reconhecer os seus limites não significa negar o seu valor.

³³ “O exemplarismo boaventuriano interpreta o homem como o termo médio da criação. O que une os extremos do finito e do infinito, o mundo e Deus, porque é criatura temporal e espiritual ao mesmo tempo. Deus fez o homem espírito e matéria corporal para que fosse como que a síntese do universo e o encarregado de orientar tudo à sua origem e fonte [...] O homem é semelhante a Deus e infinitamente diverso. Aí reside o drama existencial do ser humano. Por isso, o conhecer-se a si mesmo é muito mais importante do que conhecer todas as demais ciências. A antropologia fundamental para uma compreensão global do homem, mas também do mundo e de Deus” (Merino, 2006, p. 188).

³⁴ Cf. Merino, 2006, p. 188, citando o texto *I sent.*, d. 5, a. 1, q. 2 concl. (I, 439s).

haja a ressurreição sobrenatural, segundo Merino³⁵, em função, também, dessa natureza una e composta que a pessoa humana é. E esse uno, por essência, síntese de potência e ato, alma e corpo não formam apenas a unidade por acidente, mas por essência³⁶. Assim, a materialidade não representa, pelo menos no que tange ao pensamento de São Boaventura a uma condição de antialma³⁷, mas de complementaridade. Isso representa, de certa forma, uma identificação com o pensamento cristão e uma distinção com o pensamento neoplatônico que evidenciou corpo e alma como oposição. Mas, sobretudo atribui à dimensão material e corpórea do ser humano uma condição ímpar de dignidade.

No entanto, a razão humana, na visão boaventuriana, define a pessoa humana não de forma autárquica³⁸, precisa da retificação da graça divina para concretizar o empreendimento da pessoa humana para tornar-se o que deve ser. Isso para o horizonte moderno e contemporâneo pode soar de maneira estranha e até como uma negação da força e do poder que a autonomia racional pode trazer. Mas não é bem assim. Numa primeira impressão o *sapere aude* e o *Aufklärung* de Kant parecem ficar comprometidos. Na verdade, o que há em Boaventura é certa antecipação, de algum modo, do que podemos chamar de reconhecimento dos limites da razão no campo teórico e prático do próprio exercício filosófico³⁹ e não negação da importância desta. Outro exemplo é, se pensarmos no que sugeriu Heidegger, a respeito do empreendimento de tornar-se o que se é, como numa conotação apenas da analítica existencial, sem mesmo flertar com a Antropologia Filosófica ou mesmo com a Teologia, onde a missão de saída da condição ôntica e migração para a condição ontológica é apenas humana, no sentido da solidão e da finitude, e não permeada por essa compreensão da necessidade de um toque da ajuda divina, etc. Parece que o posicionamento de São Boaventura, pelo menos na primeira impressão estaria teologizando o problema antropológico ou a facticidade da solidão do *Dasein*. Se para Heidegger, por exemplo, a graça divina parece não ter um papel específico como no propósito boaventuriano então nos ocorreria que filosoficamente a visão de Boaventura estaria totalmente superada e a de Heidegger seria mais

³⁵ Cf. observa Merino, 2006, p. 188, de acordo com *I sent.*, d. 5, a. 1, q. 2 concl. (I, 439s).

³⁶ “Em chave hilemórfica, a alma representa o ato e a forma, tendendo para o corpo como forma para a matéria, já que a alma é realmente o ato do corpo. Por conseguinte, é necessário que haja uma alma em todo o corpo, do qual seja a forma própria. A alma tende ao corpo como a seu copríncipio necessário para desenvolver existencialmente [...] a alma não é totalmente feliz, se não está unida a seu corpo. A alma é forma, é um ser vivo, inteligente e livre” (Merino, 2006, p. 189).

³⁷ Cf. Oppes, 2008, Dicionário Boaventuriano, p. 462, sobretudo in Hexaëmeron, Boaventura critica duramente a ideia que a alma pode ser feliz sem o corpo (Hexaëm., 7, 5).

³⁸ “Como sua própria característica, como algo que pertence a seu ser e à sua natureza, mas de um modo subjacente, não tético nem tematizado. Considera-se a pessoa como um projeto, um devir, e ela é convidada para que seja a sua própria essência. E na realização deste projeto existencial, a razão não basta por si mesma, como acontece no estoicismo, mas reclama ajuda e a intervenção divina” (Merino, 1999, p.94).

³⁹ Cf. De Boni, 2010, p. 76.

pertinente para o pensamento autal. Mas por outro lado, em São Boaventura, de modo convergente e semelhante a Heidegger não há a saída (*ex-istentia*⁴⁰) de uma condição ôntica para a ontológica sem a autodeterminação, sem um ponto de partida da reflexividade filosófica, sem o uso da razão e da Filosofia, embora cada um resolva o fim dessa questão a seu próprio modo o ponto de partida, sobre os mecanismos de construção da autenticidade humana são bastante semelhantes⁴¹. Filosoficamente Heidegger e Boaventura teriam muito mais elementos em comum do que em oposição, inclusive pela própria influência de Scotus no pensamento heideggeriano⁴².

De toda forma, em seu tempo, São Boaventura⁴³ não se contrapõe à definição de pessoa humana, como já dito, contido e assumido pela própria tradição filosófica. Mas então o que significa dizer que a pessoa humana é relação? E que não apenas no sentido categorial e predicativo? Quando observamos aquilo que São Boaventura diz em *De Trinitate*, q. 2, a. 2, n. 9: “a pessoa, além disso, se define pela sua substância ou pela relação; se se define pela relação, pessoa e relação serão conceitos idênticos”. E ao compararmos essa definição com a dada por Boécio, temos um pequeno acréscimo. E isso significa que São Boaventura quer ir um pouco além, talvez por entender que ao tratar da pessoa se trata de uma realidade portadora de uma dignidade ontológica privilegiada e não apenas uma supercoisa⁴⁴.

Como dito anteriormente, a noção⁴⁵ de pessoa é herança da Teologia⁴⁶ e de vários outros saberes⁴⁷. São Boaventura certamente tenha se dado conta de que a pessoa divina não

⁴⁰ Nitidamente esse conceito em Heidegger é o mesmo inspirado pela tradição franciscana, extraído de Ricardo de São Vitor, assumido por São Boaventura e também Scotus. É nesse sentido da total singularidade e incomunicabilidade da pessoa humana que há a dificuldade de uma Antropologia Filosófica aos moldes tradicionais. Nesse sentido, se faz necessário aqui concordar com Stein, 2009, a respeito da Antropologia Filosófica como hermenêutica do humano, dado o seu mistério, sua singularidade, sua incomunicabilidade e impossibilidade de definição a partir de um conceito universal, é mais coerente assumirmos os limites de uma definição, apelando para a reflexividade do que simplesmente supor que o *Begriff* resolve tudo.

⁴¹ Cf. Sikka, 1997.

⁴² Cf. nos elucida Pérez-Estévez no artigo publicado na revista *Veritas*, v. 53, n. 3, jul./set. 2008, p. 74-90, intitulado “De Duns Escoto a Martin Heidegger”.

⁴³ “São Boaventura, devido a seu espírito aberto e pacificador, aceita facilmente as interpretações tradicionais que se formularam em torno do homem, sem que isso signifique que ele se identifique com as mesmas total e exclusivamente, como se elas fossem intocáveis e irreformáveis. O pensador franciscano certamente admite e desenvolve a definição que Boécio⁴³ formulou sobre a pessoa [...]. Mas, ao mesmo tempo, tenta completá-la com uma nova dimensão: a relação, como constitutivo essencial da pessoa [...] quer dizer que a relação não é simples, algo categorial e predicativo, mas também ôntico” (Merino, 1999, p. 94).

⁴⁴ “Quando Boécio definiu a pessoa como ‘uma substância de natureza racional’, estava adjudicando ao homem a noção aristotélica de *ousia* ou *substância*, que Aristóteles aplicou primeiramente às coisas naturais. Então compreende-se que se considerava a pessoa, o homem, como uma *hypóstasis* ou *superpositum*, como as demais, mas de natureza racional. A pessoa, pois, viria a ser uma coisa, embora digna por estar dotada de razão, isto é, uma supercoisa” (Merino, 1999, p. 94).

⁴⁵ Cf. Indicação de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica*, II, 1992, p. 237, nota 1, os textos “*Person, I*” – *Historisches Wörterbuch Der Philosophie* – M. Fuhmann (P.269-283); I. Meyerson – *La Foction Psychologique Et Les Ouvres* (P.151-185). São boas referências para a compreensão do desenvolvimento do conceito de pessoa no ocidente. E, na mesma nota, recomenda como leitura para distinção de conceitos como personalidade,

pode ser interpretada dentro do mesmo estatuto epistêmico que se apreende e compreende intelectivamente qualquer ente, ou como algo similar a uma coisa, pois a relação que é uma herança da noção trinitária, e por analogia aplicada à pessoa humana⁴⁸, precisa ser entendida com certo cuidado. Tendo em vista, como observa Merino (1999, p. 95) que é preciso tomar uma decisão a respeito da categoria relação, pois a definição de pessoa pode ser compreendida de forma equivocada em função de suas origens polissêmicas e pluriversais conforme já acenado. Para isso, basta conferirmos o histórico⁴⁹ da definição⁵⁰ de pessoa e notaremos isso.

Por isso, a pessoa humana como relação⁵¹, é condição de estar e ser-no-mundo com os demais seres e coisas, e, com isso, não esteja apenas orientada para um solipsismo, ou mesmo uma solidão fechada e desesperadora que angustia e oprime. Para o nosso autor, a pessoa como relação é abertura, projeção e orientação que tende ao transcendente, aos outros e ao mundo. A relação como categoria essencial (São Boaventura, *Hex.*, col. 12, n. 14) dispõe a condição humana como singularidade, incomunicabilidade e suprema dignidade (São Boaventura, *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2, ad.1); nas observações de Merino (1999, p. 95) essa distinção e identificação lhe confere um caráter dinâmico e aberto. Isso também porque na perspectiva bonaventuriana, a solidão não é o fim do humano, mas sim a comunhão. Assim o amor, ou a sua metafísica torna tudo visto numa perspectiva de comunidade, referência e participação.

Para o Doutor Seráfico,

A respeito da pluralidade de pessoas na unidade da natureza, a fé ortodoxa dita que se deve admitir o seguinte: na unidade de natureza há três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. A primeira pessoa não provém de nenhuma; a segunda, só da primeira, por geração; a terceira, da primeira e da segunda por espiração, ou processão. É isto

pessoalidade, personalismo, etc no sentido de que não se confunda noções metafísicas com noções contemporâneas da Fenomenologia, da Psicanálise, da Psicologia e até mesmo da Sociologia. Os textos indispensáveis para essa compreensão são *Personne Et Individu* – J. Maritain; *La Personne et Bien Commun* – (Idem); *La Perfection de l'homme selon Thomás d'Aquin* – F. Marty; *La Personne* – Y. Gobry; *Skeptische Betrachtungen über den Anthropologischen PersonBegriff* – M. Theunissen.

⁴⁶ Um exame da evolução dessa discussão está presente, com riqueza de detalhes, em se tratando da Teologia Cristã, no Dictionnaire de Théologie Catholique, das páginas 2135 a 2157, do Tome Treizième, 1936.

⁴⁷ Cf. Savian Filho, in Boécio, 2005, p. 78.

⁴⁸ Cf. Merino, 1999, p. 95.

⁴⁹ Cf. Merino, 1999, p.95 A Lalande: Vocabulaire technique et critique de La philosophie (PUF, Paris 1961, 6ª Ed.), p. 911-913; F. Mora: Diccionario de la filosofía (Al. Editorial, Madrid 1979), IV, p. 2825-2829.

⁵⁰ Para isso é importante considerar a bibliografia descrita por Lima Vaz na Antropologia Filosófica II, 1992, p. 237, sobretudo no que tange a definição de Boécio, Santo Agostinho (De Trinitate, sobretudo livro X) e Tomás de Aquino (Summa Theologiae, I, q. 29). Acrescenta-se no caso de São Boaventura a contribuição de Ricardo de São Vitor e Alexandre de Hales, conforme já mencionado.

⁵¹ “No pensamento boaventuriano, significa, respectivamente, referência e polaridade intrínseca de uma pessoa para com outra pessoa ou coisa. O homem, como ser relacionado, implica estar-orientado para, aberto a, intencionado a outras realidades distintas de si que o situam e o condicionam em incessante simbiose” (Merino, 1999, p. 95).

de tal modo que a trindade de pessoas não exclui da essência divina a unidade absoluta, a simplicidade, a imensidade, a eternidade, a incomunicabilidade, a necessidade e a primazia, se não que inclui a suma fecundidade, a caridade, a liberalidade, a igualdade, a confraternidade, a conformidade e a inseparabilidade.⁵²

Ao considerarmos que a noção de pessoa humana, para o nosso autor, tem uma inspiração na noção de Trindade divina, convém considerar a perspectiva proposta por Alexandre de Hales⁵³, que claramente aparece no Brevilóquio⁵⁴, como uma forma de situar a noção de pessoa dentro de um prisma de valorização do singular sem negar a pluralidade. São Boaventura explicita que

É por isso que a substância contém a unidade, e a relação multiplica a Trindade⁵⁵. Donde resulta que em Deus permanecem apenas estes dois modos diferentes de predicar. – Sobre estes modos aplica-se a seguinte regra: o que é dito segundo a substância, é dito de todas as pessoas e de cada uma, no conjunto e singularmente; mas o que é dito segundo a relação, o que não é dito de todas ou, se se diz de várias, o é no plural como relacionadas, distintas, semelhantes, iguais, por causa da relação intrínseca. O nome da Trindade corresponde a ambas as formas⁵⁶.

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

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

⁵² São Boaventura, 1983, p. 17.

⁵³ Alex. Hales, S. p. 1. q. 56. m. 5.

⁵⁴ São Boaventura, *Brev.*, I, c. IV, n. 2.

⁵⁵ Cf. Boécio: *De Trinitate*, c. 6 e São Boaventura, I Sent., d. 26. q. 2; d. 27. p. 1 q. 3. ad I-3. et 33. q. I. De Seq. Reg. Cf. I. Sent. d. 22. dub. 2; d. 31. p. I. 2 et d. 24. a. 3. q. 1. seq.

⁵⁶ São Boaventura, *Brev.*, I, c. IV, n. 2.

indistintamente o suposto da substância; a qual, devido à substância; o que ou aquilo pelo qual, devido a essência.⁵⁷

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

Há verdadeira distinção nos supostos de substância, permanecendo uma essência: conclui-se, por necessidade, que na divindade é significada de maneiras diversas, a saber: como comunicável e como incomunicável. Como comunicável, segundo o modo de abstração pelo nome da essência, e segundo o modo de concreção pelo nome de substância; e como incomunicável, ou distinguível, pelo nome de hipóstase, ou como distinta, pelo nome de pessoa – ou de outra forma: como distinta de qualquer modo, e assim é a hipóstase; ou como distinta notável e perfeitamente, e assim é pessoa. Nas criaturas, os exemplos destes quatro casos são: humanidade, homem, algum homem, Pedro. O primeiro indica essência, o segundo a substância, o terceiro a hipóstase, o quarto a pessoa.⁵⁸

O sentido da noção de pessoa aqui, certamente aponta na direção do que diz Merino, 2006, p. 188, citando São Boaventura que postula que ‘o primeiro princípio fez este mundo sensível para manifestar-se, quer dizer, que por meio dele, como através de um espelho e vestígio, o homem retorna a Deus Criador para amá-lo e louvá-lo’⁵⁹. A pessoa humana na perspectiva bonaventuriana possui uma exigência⁶⁰ própria de ser que o impele a ser mais sempre, quase que de uma forma imperativa no sentido do “torna-te quem tu deves ser”⁶¹. E esse ser mais tem um significado de que a relação que o situa e o identifica pode

⁵⁷ São Boaventura, 1983, p. 21.

⁵⁸ São Boaventura, 1983, p. 20-21.

⁵⁹ São Boaventura, cf. *Brev.*, p. 2, c.2., n. 2. Citado por Merino, 1999, p. 95 e também: “e o homem converteu-se em um eterno intranquilo, e como nenhuma criatura pode medir-se com o infinito do bem perdido, daí que estenda seus braços cheios de desejo e pergunte e busque sem encontrar descanso”, II Sent., proem.

⁶⁰ Cf. Merino, 2006, p. 118 “O homem boaventuriano é um ser exigente que, com afã, se lança na busca e na caça de sentido, de valores e de alcançar seu fim na vida, na ação e em seu estar no mundo. Este homem se caracteriza como itinerante, que implica comportamento característico e cria um estilo de vida”.

⁶¹ São Boaventura no Itinerário, I, 7, sugere “secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia,

agregar ao seu ser, não um acréscimo identitário que lhe falte, mas a possibilidade de enriquecer ainda mais a sua realidade singular e pessoal ao encontrar-se com a alteridade.

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

Considerações finais

Assim a atitude caminhante do homem seja em busca de Deus, como no caso da concepção de São Boaventura, como em busca do sentido de sua existência e de seu ser, não representa uma tarefa fácil, tendo em vista que a paz e pela qual o humano anseia e peregrina entrava no empecilho da própria fragilidade e limitação humana em todos os campos. O humano é *fragilior vitro*⁶², a pretensão de encontrar e descansar em Deus (Goethe), capaz até de possuir certa semelhança com Deus⁶³, mas ser humano, ser pessoa humana é possuir grandeza e pequenez, dignidade e miséria (Pascal); é sermos peregrinos do ser, substanciais emigrantes (Ortega y Gasset). O humano tende à grandeza e ao muito, mas não deixa de ser frágil, limitado e pequeno.

A relação que a pessoa humana estabelece com tudo e com todos, e, que o ajuda a constituir-se como indivíduo não o salva completamente das mazelas da vida. São Boaventura, assim como Sócrates⁶⁴, pretende, com o autoconhecimento, um feito maior, mas isso não é um objeto dado ou produto acabado. Quando pensamos a relação como definição da pessoa humana não significa que automaticamente essa condição nos torne harmoniosos e

sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis*, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus”. Embora a limitação humana, a ideia de criação o promove a um grau de dignidade e por isso responsabilidade. A ideia do humano como infinita possibilidade, pode ser pensada dentro desse viés, a fragilidade humana é compensada pela ação da graça e do sentido *quenótico* da vinda de Cristo ao mundo.

⁶² São Boaventura, *Brevil.*, p. 4, c.1, n. 3.

⁶³ São Boaventura, *Itin.*, Prol., n. 2.

⁶⁴ “Não interessa o homem abstrato e desencarnado, mas o concreto e existencial [...] e este homem não se encontra em pacífica posse de si mesmo nem em equilibrada harmonia com o ambiente, mas se sente inquieto e, ao mesmo tempo, inquietante” (Merino, 1999, 96).

pacíficos, tendemos à paz, mas não a temos e nem a somos. Ela é produto de uma construção de esforços.

No caso de São Boaventura, a paz⁶⁵ que nos alenta o coração humano é Deus, e até mesmo essa experiência de deleite não depende somente do esforço humano. Assim, diante dos demais seres e demais humanos, a paz é muito mais uma projeção agostiniana de busca interior e construção de pequenos tecidos que possam configurar uma realidade cada vez mais abrangente, fruto de um esforço individual e coletivo e não como uma concessão de natureza unilateral de qualquer espécie.

A paz no mundo ou no seio da alma humana é fruto de escolhas cotidianas infinitesimais e coletivas, mas para São Boaventura é ainda mais complexa, porque a verdadeira paz está em Deus e seu alcance é fruto de muito esforço e desejo combinado com a graça⁶⁶. Isso posto para retomar o sentido da pessoa humana singular e intransferível e de que não é apenas espectadora de sua condição no mundo. O homem é ator de seu destino, não apenas representa um papel menor, mas é convidado a cocriar e recriar o mundo, e nisso também reside a sua importância e dignidade. Mesmo a paz não é uma concessão gratuita de Deus ao homem. Ela é fruto de uma busca profunda. Por isso a relação entendida aqui, embora não seja uma realidade ausente de conflitos e problemas, implica dizer que a pessoa humana está ainda mais comprometida com sua realização⁶⁷ e construção no mundo. E esse é um dos fatos centrais que balizam a sua singularidade e dignidade.

⁶⁵ Cf. Bobbio, 2003, p. 321 e seguintes, a paz mundial não pode ser concebida apenas como trégua, ausência de conflito bem como apenas um estado de não-guerra alcançado como no caso sugerido por Kant no texto *Paz Perpétua*. Não que estes sejam preceitos e conceitos errados, mas são incompletos, tendo em vista que a paz tem relação com a busca individual, não apenas estatal (político). Embora é preciso reconhecer que a Filosofia nasceu quando a guerra terminou (Bobbio, 2003, p.335). Bobbio a ideia de J. Galtung, a respeito de um artigo publicado na revista *Journal of Peace Research*. Galtung, segundo Bobbio, 2003, p. 328, observa que as Ciências Sociais dedicaram maior atenção à guerra do que à paz, como sucedeu com a Psicologia, que estudo mais as doenças mentais do que a criatividade da mente humana. Inclusive no estudo da literatura grega clássica, quando se estuda Homero, por exemplo, sempre há o interesse maior pela *Odisseia* (história da guerra) do que pela *Iliada* (esforço pela paz). Mundialmente, segundo Bobbio, 2003, p. 352, referindo ao lema de Maquiavel (*Discorsi*, I, 46): “primeiro, trata-se de não ser atacado e, depois, de atacar o outro”. A visão boaventuriana a respeito da paz não coloca o outro como suspeição, ameaça, troféu ou mesmo algo a ser superado, etc. Isso porque o problema central da paz tem relação com a *agón* e a *askésis* (luta interior) e não com a ideia de que o outro é uma ameaça constante.

⁶⁶ Cf. Bougerol, 1963, p.166-167. Se por um lado a pessoa humana não alcança o conhecimento pleno de Deus por causa da sua infinitude, Deus se dá a conhecer no mundo pelos seus vestígios em tudo o que foi criado, em grau maior ou menor de clareza, o que, com isso, permite a quem desejar conhecê-lo, identifica-lo como presença-ausente no mundo e em tudo o que existe.

⁶⁷ “O homem boaventuriano não é um ser cômodo, tranquilo e enganosamente pacífico. Sofre em si a angústia e a incerteza de equivocar-se em seu itinerário para Deus. A angústia, nesse contexto, não reflete pessimismo nem a expressão de fracasso, pois a angústia propriamente dita é o sinal de um sentimento autêntico de precariedade e necessidade da condição humana. Esta perspectiva existencial provoca e cria uma antropologia realista concreta e programática” (Merino, 1999, p. 98).

Referências

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

_____. Opera Omnia. Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 10 volumes.

_____. Obras de San Buenaventura. Texto bilíngüe (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

BOBBIO, N. O Filósofo e a Política. Organização e apresentação José Fernández Santillán. Tradução César Benjamim e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BOÉCIO. Escritos (OPUSCULA SACRA). Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. St. Bonaventure et la sagesse chrétienne. Paris : Éditions du Seuil, 1963.

DE BONI, L.A. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE: Contient l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique. Comentários e direção de A. Vacant ; E. Mangenot ; É. Amann. Tome Treizeme, Première Partie. Paris: Libraire Letouzey Et Ané, 1936.

DIZIONARIO BOAVENTURIANO: Filosofia; Teologia; Spiritualità. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, 2008.

GARRIDO, J. Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura. Madrid, Espanha, Revista Verdad y Vida. Padres Franciscanos Españoles, 1970.

MERINO, J.A. Humanismo Franciscano: Franciscanismo e Mundo Atual. Tradução de Celso Márcio Teixeira OFM. Petrópolis, RJ: FFB, 1999.

_____. FRESNEDA, F.M. Manual da Filosofia Franciscana. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MONDIN, B. O Humanismo Filosófico de Tomás de Aquino. Tradução de Antonio Angonese. Coleção Essência. Bauru: São Paulo, EDUSC, 1998.

PASNAU, R. Theories of Cognition in the later Middle Ages. New York: Cambridge University Press, 1997.

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

SIKKA, S. Forms of transcendence: Heidegger and Mystical Theology. New York: State University of New York Press, 1997.

TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica – primeira parte – Questões 1- 49- 2ª Edição – Tradução de Alexandre Corrêa. Organização e Direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Edição Bilingüe. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980.

VAZ, H.C.L. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

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