

## São Boaventura Mestre da Vida espiritual

Se se pensar nos traços mais característicos da fisionomia espiritual de S. Boaventura, determinados pelo ideal de S. Francisco, seria de repelir o significado sugerido pelo título deste trabalho, pouco compatível com a singeleza da religiosidade minorítica. Por outro lado, se tem havido discussão sobre a personalidade e doutrina do Doutor Seráfico, outro tanto não aconteceu relativamente aos atributos que esse título pretende salientar, os quais têm sido unanimemente reconhecidos.

A antinomia residirá em linhas divergentes duma personalidade complexa ou antes na óptica desfocalizada dos intérpretes?

Seja qual for a resposta, o problema que obviamente se levanta é o da fidelidade de Boaventura aos desígnios do Fundador da sua Ordem. É enorme a amplitude da problemática dessa fidelidade, por nós agora restringida à relação entre as coordenadas da espiritualidade bonaventuriana e os ideais de S. Francisco.

Que a obra de Boaventura pode nutrir uma suculenta síntese de vida espiritual, é um facto; que ela tenha sido imprescindível para a realização do verdadeiro carisma franciscano no decurso dos tempos, é um mistério para a história decifrar; que essa espiritualidade seja genuinamente franciscana, é o que cumpre agora examinar.

A muitos séculos de distância, ao estudarmos o aparecimento da Ordem Franciscana, somos tentados a exigir-lhe credenciais, que lhe dêem direito de existência: onde o peso da autoridade das personalidades que lhe deram razão de ser? Onde a cartilha doutrinal que devia modelar a alma dos noviços?

Para nós, depois do *facto* franciscano, é hoje argumento suficiente para o compreender a personalidade de S. Francisco, mas ela foi de tal modo simples, espontânea, sem preparação intelectual e jurídica que não parece constituir causa proporcionada aos efeitos

— a persistência de sete séculos em constante estimulação de pequenos e grandes espíritos. Sabe-se, por outro lado, que a nossa dúvida é a continuação das hesitações dos contemporâneos do Pobre de Assis, que viam na sua forma inédita de vida uma flagrante oposição aos princípios da vida religiosa institucionalizada e que haviam garantido a sua sobrevivência.

Ao lermos a obra do Doutor Seráfico, sentimos por vezes nos seus argumentos respostas veladas a essas atitudes cépticas da experiência e do bom senso e somos até levados a perguntar se a função da sua personalidade na Ordem não terá sido a de suprir uma lacuna, que aliás se pode desdobrar: fornecer princípios teóricos ao movimento franciscano e integrá-lo no vigoroso tronco da vida religiosa tradicional<sup>1</sup>.

Compete ao historiador interpretar as intenções e a acção de Boaventura. A nós, ao delinear a sua personalidade, pede-se-nos a análise de suas articulações mais significativas. Entretanto, e desde já, não conhecemos uma espiritualidade abstracta em S. Boaventura, que a elaborou em permanente contacto com os homens e com as vicissitudes das instituições, não tivesse sido ele um orientador de uma destas, em decisiva fase de luta pela sua sobrevivência nos moldes apontados por S. Francisco. Tal não significa que estejamos diante de uma espiritualidade de circunstância, embora esta ajude a revelar os valores essenciais do espírito humano, tão fielmente captados por Boaventura.

O Doutor Seráfico, que declaradamente anseia ser fiel a S. Francisco, tem nítida consciência da diferença entre o seu tempo e o do Pobre de Assis<sup>2</sup>. Explica essa alteração em termos dum natural

---

<sup>1</sup> Encontramos um duplo género de obras, dominadas embora por idêntico propósito: a defesa do estilo franciscano de vida, ou seja, a vida de pobreza (*Apologia Pauperum, Epistola de Tribus Quaestionibus, Determinationes Quaestionum circa Regulam FF. Minorum, Quare Fratres praedict et confessiones audiant*) e a análise da vida da alma (opúsculos místicos).

<sup>2</sup> Tempos diferentes ou diferença de personalidades, sendo a de S. Francisco de tal modo irredutível que afasta a velocidade dos seus seguidores *ad litteram*? Boaventura é sensível a uma e outra diferença, o que representava para ele um grande argumento contra os confrades escandalizados com a evolução da Ordem. É por isso que situa a Ordem Franciscana entre os *Querubins* e a pessoa de S. Francisco entre os *Serafins* (*Collationes in Hexaëmeron* XXII, 21-22; V, 440b-441a).

Citaremos sempre pela edição de Quaracchi, indicando o volume e a página depois do ponto e vírgula.

A ciência, por exemplo, será característica dos *Querubins*, a cuja hierarquia se assemelham os Mendicantes, mas S. Francisco, como se disse, pertence à hierarquia dos *Serafins*:

movimento evolutivo, para o qual giza uma legislação. Não esqueçamos que Boaventura, na linha de Santo Agostinho, é muito sensível à dimensão histórica e deve ser considerado um dos pioneiros da teologia e da metafísica da história<sup>3</sup>.

A Igreja dos *apóstolos* transformou-se, depois, em Igreja de *letrados*, não admirando que, por semelhança e obedecendo ao mesmo processo de desenvolvimento, a Ordem dos Menores, que professa o ideal de pobreza, seja agora procurada por intelectuais<sup>4</sup>. O diagrama seria este: os *simples*, os *doutores*<sup>5</sup> e os *pobres*. Verdadeiramente, tal como S. Francisco idealizara, a característica da vida dos Memores seria a *pobreza*, a qual deveria estar presente em todas as fases da evolução da Ordem.

De facto, para Boaventura, a curva histórica da vida religiosa institucionalizada encontrava nas Ordens Mendicantes, sobretudo nos franciscanos, a sua natural evolução<sup>6</sup>, traduzindo o ideal de *pobreza* a sua mais perfeita expressão.

«[...] sed sapientia sive scientia, a qua dominantur Cherubim, nominat Dei cognitionem et ideo possit dici sapientia, non tamen est ita nobilis, ut dilectio, a qua est sapor». (*Sent. II*, d. 9, a. un., q. 4; II, 249b). Esta distinção entre Francisco e os Franciscanos, decorrendo embora duma grande devoção de Boaventura pelo seu Pai espiritual, não deixa de suscitar graves problemas sobre a forma de vida minorítica.

<sup>3</sup> Existe um esquema e uma legislação de desenvolvimento aplicáveis à natureza, à vida da alma, ao movimento das sociedades e à forma de progresso no conhecimento, sobretudo no que respecta à interpretação da Escritura. O Doutor Seráfico chega mesmo a entusiasmar-se com o inédito: «[...] novum tempus incipit, licet Salomon dicat: *Nihil sub sole novum*.» (*Collationes in Hexaëmeron XVI*, 11; V, 405a).

O valor da história na obra bonaventuriana foi posto em relevo por J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Munique-Zurique, 1959).

<sup>4</sup> «[...] dicendum, quod secundum dispositionem divinae sapientiae Deus universa disposuit et ordinat temporibus suis. Unde sicut in primo tempore Ecclesiae introduxit viros potentes et miraculis et signis, sicut fuerunt Apostoli et eorum discipuli; et medio tempore viros intelligentes in Scripturis et rationibus vivis: sic ultimo tempore introduxit viros voluntarie mendicantes et pauperes rebus mundanis.» (*Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica II*, 2; V, 147b-148a).

Repare-se que a evolução da Ordem acompanha a da Igreja: «Et quia Ecclesiae iam dilatatae magis indigebant spiritualibus operariis quam vinitoribus et agricolis; hinc est, quod Spiritus sanctus religiones pauperulas suscitavit, quarum sollicitudo et cura tota esset ad signandos servos Dei in frontibus eorum signo Dei vivi, vocando ad poenitentiam et ad gratiam Spiritus sanctus.» (*Ibidem II*, 3; V, 164b).

Verifica-se uma certa ambiguidade na divisão bonaventuriana, visto que a sua época pode ser considerada tanto a *segunda* (média) como a *terceira* (a última). Uma possível solução para a dificuldade encontra-se na interpretação do estudo em termos de *pobreza*.

<sup>5</sup> *Veri doctores*, acentua o Doutor Seráfico (*Apologia Pauperum III*; VIII, 245b).

<sup>6</sup> S. Boaventura classifica as Ordens dos Pregadores e dos Menores entre os *contemplativos* e, ao mesmo tempo, considera aquelas *especulativas*: «Secundus est, qui intendit per modum speculatorium vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae, quae non intelligitur nisi ab animis mundis. Non enim potest noscere verba Pauli, nisi habeas spiritum Pauli; et ideo necesse est, ut sis sequestratus in deserto cum Moyse et ascendas in montem. — Huic respondent Cherubim. Hi sunt Praedicatores et Minores.» (*Collationes in Hexaëmeron*

Entretanto, a época do Doutor Seráfico correspondia na Ordem à fase dos *doutores*, que ele aceitava como fenómeno normal, procurando até justificá-lo, em contraste com a relutância de tantos confrades dominados pela nostalgia da idade dos *simples*. No ponto de partida da censura contra os estudos, estavam as palavras de S. Francisco, que nada estimulam o encanto com as letras<sup>7</sup>.

Está assim delineado o ambiente humano em que aparecerá a espiritualidade bonaventuriana. Como toda a literatura do género, a análise da alma humana ocupará particular atenção<sup>8</sup>. Na evolução da Igreja e da Ordem Franciscana registou Boaventura a primeira fase, a dos Apóstolos, a que se seguiu a *especulação* dos doutores, sendo o mesmo movimento também detectável no espírito humano, na sua ascensão para Deus: «In ordine contemplantium sunt tres ordines respondentes supremae hierarchiae, quorum est divinis vacare. Intendunt autem divinis tripliciter: quidam per modum supplicatorium, quidam per modum speculatorium, quidam per modum sursumactivum»<sup>9</sup>.

Boaventura, porém, vivendo na época dos *doutores*, que ele mesmo representava, nem por isso enalteceu os valores especulativos a ponto de prejudicar os carismas da simplicidade e pobreza da alma franciscana. Aceita o facto da presença de letrados na Ordem Franciscana, partindo dele para os considerar naturais ao espírito humano. O Doutor Seráfico viveu numa época que se entusiasmou com o ideal da sabedoria antiga, para a qual a realização da vida humana coincidia com o exercício da actividade especulativa<sup>10</sup>.

XXII, 21; V, 440b). Entretanto, distingue ainda a tendência de uma e outra Ordem, pois enquanto os *pregadores* se dedicam preferentemente à *especulação*, os franciscanos começam pela *unção* e só depois tem lugar a *especulação* (*Ibidem*).

<sup>7</sup> Tais palavras estavam presentes na consciência de Boaventura, porventura em estado de amargurada crise, que tenta superar, argumentando com algumas atitudes de Francisco, particularmente o seu carinho para com os teólogos: «Sed quid dicemus de *ascendentibus cathedram*? cum Regula dicat, quod «non curent nescientes litteras discere» etc., cum etiam Evangelium dicat, quod nolimus vocari *magistri*. Dico ergo, quod Regula non vetat studium litterarum, sed illiteratis et laicis.» (*Epistola de Tribus Quaestionibus* 10; VIII, 334b).

<sup>8</sup> Vale a pena mencionar alguns títulos significativos desta preocupação do Doutor Seráfico: «De plenitudine intellectus, quatenus est clavis contemplationis» (*Collatione in Hexaëmeron* III), «De visione prima, quae est intelligentiae per naturam inditae» (*Ibidem* IV), «De prima visione tractatio tertia, quae est de prima virtutum causa exemplari, de virtutibus exemplaribus et de cardinalibus inde fluentibus» (*Ibidem* VI), «Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad interiora sua, ut videat, qualiter sit formata per naturam» (*Soliloquium de Quator Mentalibus exercitiis* I), «Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis convertere a inferiora, ut intelligat humanae mortis inevitabilem necessitatem» (*Ibidem* III).

<sup>9</sup> *Collationes in Hexaëmeron* XXII, 20; V, 440b.

<sup>10</sup> «Propriissime secundum naturam vivere est in terris caelestem vitam ducere, «ab exterioribus ad interiora redire, ab inferioribus ad superiora ascendere» et «facere omnia

A acção de Boaventura desdobra-se num duplo e quase oposto horizonte, no intuito de estabelecer um difícil equilíbrio: realçar os valores especulativos — em contraste com alguns dos seus confrades<sup>11</sup> — e situá-los na sua posição adequada — contra o exagero de tantos contemporâneos seus, sobretudo oriundos da instituição universitária, que reduziam o homem cristão à antropologia aristotélica.

Aparentemente sereno, este esquema da acção do Doutor Seráfico refere-se a uma conjuntura de múltiplas tensões, na qual o próprio cristão tantas vezes se desequilibrou. Valeu-lhe, sim, a serenidade — por vezes verbalmente perdida<sup>12</sup> — dum S. Tomás de Aquino e dum S. Boaventura, que justamente por isso têm sido considerados dois grandes pilares da cultura cristã ocidental.

Para o Doutor Seráfico, a *especulação* é natural<sup>13</sup> ao homem, tendo este de passar por ela, embora para a superar<sup>14</sup>. A actividade especulativa é um meio necessário, mas o homem é um ser que vive do anseio da união com Deus, impossível de atingir no exercício daquela. O especular faz parte da peregrinação da vida humana, como real e simbolicamente Boaventura acentua no seu *Itinerarium*. Porque a especulação prepara e conduz à desejada união com Deus<sup>15</sup>, é-lhe dedicada uma boa parte da obra bonaventuriana, numa fina e lúcida análise da natureza das ciências, as quais remetem

secundum nobilissimum, quod est in homine excellens, hoc est secundum intellectum», ut dicit Philosophus libro decimo Ethicorum.» (*Soliloquium de Quator Mentalibus Exercitiis* II, 11; VIII, 49a).

<sup>11</sup> Contra os mesmos, o Doutor Seráfico justificará a necessidade do estudo na Ordem, por exigência da sua função pastoral, sobretudo a da pregação, mas também «[...] ad propriam instructionem[...].» (*Determinationes Quaestionum* I, 3; VIII, 339b).

<sup>12</sup> Recordemos dois títulos, que representam uma amostra duma obra polémica quase sempre disfarçada: *De aeternitate mundi contra murmurantes* de S. Tomás de Aquino e *Apologia pauperum contra calumniatorem* de S. Boaventura.

<sup>13</sup> Eis como Boaventura justifica o trabalho do espírito contra os que o reduzem à sua forma manual: «[...] sed membrum habens officium dignius non tenetur ad officium membri indignioris: ergo si digniora sunt membra, quae habent gratiam contemplandi, non astringuntur ad officium vel exercitium actionis vel operationis [...]» (*Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica* II, 3; V, 158b).

<sup>14</sup> «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per *clamorem orationis*, quae rugire facit a *gemitu cordis*, et per *fulgorem speculationis*, quae radios lucis directissime et intensissime se convertit.» (*Itinerarium Mentis in Deum*, Prólogo 3; V, 296a).

<sup>15</sup> Escreve o Doutor Seráfico, quase no termo de *Itinerarium*: «Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso — ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi — apparuit Seraphi sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis [...]» (*Itinerarium Mentis in Deum* VII; V, 312b).

para a teologia, como o sintetiza paradigmaticamente o opúsculo *De Reductione Artium ad Theologiam*.

A referência à atitude de Boaventura perante a especulação é imprescindível para se compreender a sua espiritualidade, além de traduzir o processo em que ela se definiu nas suas articulações fundamentais.

Já se tem afirmado que a espiritualidade bonaventuriana condensa, em linguagem própria e até científica, os ideais de vida propostos e concretizados por S. Francisco. Para quem assim pensa, o problema da fidelidade está obviamente resolvido. É justo, entretanto, perguntar se essa operação é viável, já atendendo à dimensão histórica que torna irreduzível cada momento — o de Boaventura ao de S. Francisco —, já porque se torna muito difícil compreender a alma enorme, simples e espontânea do Poeta de Assis espartilhada em fórmulas verbais ou esquemáticas.

É, porém, legítimo pensar que Boaventura tentou introduzir na sua espiritualidade o espírito de Francisco e, através deste, o de todo o homem cristão. A tarefa era tão difícil como impenhosa e a urgência foi talvez o motivo que conduziu à superação do perigoso obstáculo. Ao elaborar a sua espiritualidade, o Doutor Seráfico guarnecia-se dos expedientes teóricos indispensáveis para impor uma certa disciplina claustral aos seus confrades, que eram já multidão e não podiam viver ao sabor da espontaneidade de cada dia.

A sondagem da natureza da alma constitui um dos objectos insubstituíveis da espiritualidade, como aliás o próprio termo o sugere. Esta, sobretudo quando interpretada na óptica cristã, supõe na alma uma *relação a* alguma coisa, sobretudo e em definitivo a alguém, que pode ser Deus ou as pessoas humanas.

Esse dinamismo da *relação* foi particularmente estimulado pela teologia trinitária, pois que a *relação* era essencial à noção de pessoa. Na vida prática, foi também cultivado, em maior ou menor grau, na vida religiosa comunitária, que aliás tomava a unidade e relação trinitárias como modelo da sua própria estrutura social<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> «[...] cogitantes quid eadem pax inter fratres egerit, quorum ex tam multis animis et multis cordibus fecit animam unam et cor unum in Deum, debita pietate credamus multo maxime in illa pace Dei, quae superat omnem intellectum, et Patrem et Filium et Spiritum sanctum non esse tres deos, sed unum Deum, tanto excellentius quam istorum erat anima et cor unum, quanto illa pax quae superat omnem intellectum excellentior est ista pace

Não obstante ser essa relação constitutiva da alma humana, uma análise predominantemente religiosa era levada a fixar-se mais no termo dessa tendência, sobretudo quando ele era Deus, do que nas características, ou mesmo leis, desse movimento relacional. Essa perspectiva era porventura fiel ao ritmo da intencionalidade da própria alma e tinha a vantagem de captar esta em exercício dialo-gante, embora com a natural tendência de privilegiar o termo divino dessa relação. Se a força de Deus podia aí anular a protagonização humana, a alma, colhida nesse exercício, podia manifestar da melhor forma a espontaneidade e a liberdade tipicamente cristãs e franciscanas, pois as suas decisões não eram regulamentadas por uma rígida legislação da *natureza*.

Estas vantagens levavam, porém, consigo sérios riscos, de consequências imediatas para a vida religiosa comunitária, onde o insubstituível lugar de Deus, com o qual deve ser mantido o diálogo religioso, não pode anular a presença das outras pessoas, também essenciais ao natural diálogo humano. Boaventura, muito sensível às duas perspectivas, à divina e à humana, tinha de encarar esta última muito concretamente, sob pena de não corresponder ao apelo dos seus confrades, ao ser escolhido por eles como orientador dos destinos da Ordem Franciscana.

Se essa relação a Deus e ao próximo é constitutiva da alma humana, importava analisá-la em si mesma, porventura mesmo independentemente do termos para que tende, a ponto de ser possível determinar fases e leis para o seu desenvolvimento. Boaventura não abdicou dessa tarefa, custasse embora a censura de alguns espíritos tão religiosos como exclusivistas, que viam nessa atenção dispensada à natureza humana um esquecimento dos factores sobrenaturais. Outras figuras, não menos sensíveis aos valores cristãos do que a dele, tinham dispensado à mesma tarefa o esforço que ela reclamava, entre eles Santo Agostinho<sup>17</sup> e o misterioso Aeropagita<sup>18</sup>, o qual vinha fascinando os autores místicos latinos.

---

quam tenebat omnium illorum cor unum et anima una in Deum.» (SANTO AGOSTINHO, Ep. 238, 238, 16; PL XXXIII, 1044d).

A organização da vida social, sobretudo a de carácter religioso, segundo o esquema trinitário, é um dos temas constantes na obra do Doutor Seráfico.

<sup>17</sup> O esquema agostiniano da interioridade é combinado por Boaventura com os diversos planos da ciência, que refere logo no início de *De Reductione Artium ad Theologiam* (*Soliloquium de Quator Mentalibus Exercitiis*, Prólogo; VIII, 28b).

<sup>18</sup> Boaventura refere-se à progressão da vida espiritual em termos de hierarquias, mas a terminologia dionisiana procura traduzir uma doutrina, que mostra bem as suas raízes agostinianas (Ver *Collationes in Hexaëmeron*, sobretudo XXII e XXIII).

Boaventura não só apurou a noção de natureza *humana*, como, antes disso, debruçou-se sobre o sentido da própria *natureza*<sup>19</sup>. Representava para ele uma realidade tão consistente, que não dava ensejo a arbitrariedade, e tão elástica, que não tolhia os anseios infinitos do espírito e a sua constante relação aos acontecimentos inéditos da história.

Servindo-se da dialéctica agostiniana, muito especialmente detectada na vida interior, bem como numa célebre doutrina dionisiana, Boaventura interpretou o movimento do espírito em termos de *graus* e *hierarquias*<sup>20</sup>, de que o *Itinerarium Mentis in Deum* e as *Collationes*<sup>5</sup> in *Hexaëmeron* são magnífica expressão literária.

O santo Doutor dissecou esse processo de hierarquização, capta-lhe o sentido e determina as leis do seu movimento progressivo, num horizonte que poderia traduzir-se por esta asserção platónica — *o amor cria a ordem*.

É nesta ordenação hierarquizante da alma que tem lugar a especulação, também ela caminho privilegiado para a desejada união com Deus.

Entretanto, o sentido bonaventuriano de *natureza* e de *especulação* não pode ser já redutível ao significado que lhe atribuíram o pensamento pagão e até alguns doutores cristãos. Com efeito, o dinamismo que acompanhou a noção de natureza nem sempre foi interpretado em termos de história, sendo a especulação tantas vezes um processo de eliminação do tempo histórico. A natureza equivalia aí a uma certa identidade e permanência, quase sempre oposta à alteração histórica. A especulação, por seu turno, devia corresponder a essa natureza idêntica e eterna, que o exercício do espírito devia explicitar. Evidentemente, para a mundividência cristã de Boaventura, essa filosofia pagã não podia significar o homem novo que ele devia encarnar no estilo franciscano de vida.

<sup>19</sup> Boaventura discute, com frequência, a obrigação do *trabalho manual*, decorrente da *lei natural*, que era um argumento utilizado pelos adversários do exercício do *estudo*, dentro da Ordem Franciscana. Não obstante ele não aceitar essa argumentação, reconhece, entretanto, a instância da *lei natural* (*Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica* II, 3; V, 162a).

Tem já uma doutrina explícita sobre a natureza, que pode ser definida pelos seus *princípios intrínsecos* (*Sent. III*, d. 22, a. un., q. 1; III, 453a), aliás aplicados à *natureza humana*, e pela *forma* (*Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis* II, 2; V, 65b).

<sup>20</sup> A relação entre esta doutrina de Boaventura e a do Pseudo-Areopagita foi ultimamente estudada por J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» (1969) 131-167.

Urgia interpretar o dinamismo da natureza em termos de categorias históricas, sob pena de nada ser compreendido a respeito do homem daquela época e relativamente ao mistério da Escritura, que descreve a *história* de Cristo.

É por isso que a unidade dinâmica da *natureza* não pode dispensar a diversidade dos *estados*. Esta última noção exerce em Boaventura, como aliás na filosofia cristã, um papel decisivo, cujas consequências não estamos habituados a extrair. Se é justo falar duma *natureza* humana, não se pode descurar o facto de ela, sendo embora uma, ser também diferente no evoluir dos tempos, sobretudo enquanto é determinada por alguns acontecimentos históricos, que a atingem e com os quais não pode deixar de se pôr em relação. Servindo-se duma linguagem teológica, mostra a irredutibilidade do estado da *queda* ao estado de *graça*, vendo também no estado de *glória* um modo *novo* de ser do homem já contemplado pela *graça*<sup>21</sup>. Estes os *estados* decisivos, mas não únicos, da história humana.

Voltando à noção de *natureza*, deve acrescentar-se que Boaventura não lhe respeita já o foro autónomo absoluto de que desfrutava no pensamento pagão. Como filósofo influenciado pelo cristianismo, tinha de referir toda a *natureza* a Deus, que é aliás fonte da mesma. Daí uma linguagem ambígua mas significativa — a *natura obediens*<sup>22</sup>.

A referência da natureza a Deus, podia, dentro dum esquema criacionista, facilitar a consideração histórica da mesma, embora uma tese não tivesse decorrido automaticamente da outra. S. Tomás de Aquino, por exemplo, não vê impossibilidade teórica duma *criação ab aeterno*<sup>23</sup>. Por outro lado, a frequente relação entre *natureza* e *ideia*, esta com atributos de eternidade, só vinha agravar a dificuldade de se admitir a característica histórica da *natureza*.

Outro é o horizonte filosófico de Doutor Seráfico. Como bom agostiniano, apresenta-se como acérrimo defensor da criação no tempo, vendo na doutrina da eternidade do mundo um dos três

---

<sup>21</sup> *Breviloquium*, Prólogo 2; V, 203b.

<sup>22</sup> A forma completiva (*Sent.* III, d. 22, a. un., q. 1; III, 453a) supõe já a *obedientia creaturae* a um plano que a transcende (*Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis* I, 2; V, 57b).

<sup>23</sup> Não se pode demonstrar a criação no tempo (S. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.* II, d. 1, a. 5, q. 1).

maiores erros que o mundo cristão deve enfrentar<sup>24</sup>. Deus criou no tempo — criou *ex tempore* —, mas se tal não fosse suficiente para convencer a razão, bastava olhar para a encarnação do Verbo — a maior obra de Deus *ad extra* —, que teve lugar num determinado momento da história do mundo e passou a ser acontecimento determinante da computação de outros acontecimentos.

Ora, uma natureza imutável, em que não se considerassem os *estados*, não poderia alimentar uma *relação* às novas manifestações de Deus no tempo, sobretudo à sua própria manifestação na carne, bem como às pessoas que vão engrossando a sucessão das gerações. A natureza não pode viver apenas da *relação* à eternidade de Deus — às ideias eternas —, como se o que vai acontecendo no mundo trouxesse o estigma da repetição ou, pior ainda, da condenação.

É assim que Boaventura integra a sua espiritualidade, marcadamente franciscana, na torrente caudalosa da espiritualidade monástica ocidental, sem nada sacrificar dos traços característicos do cristão do século XIII e da fisionomia de S. Francisco.

A sua noção de natureza participa do dinamismo de Deus, que não é já e só o *Bem* platónico, mas é sobretudo a Trindade cristã<sup>25</sup>. Essa natureza, no exercício do seu essencial dinamismo, imita a vida trinitária, mais apropriadamente o Verbo. Essa vida da natureza, porém, não é um revigoramento da sua própria identidade ou uma fuga do temporal, pois nunca o estilo franciscano de vida passou indiferente às manifestações progressivas de Deus no mundo. A natureza humana imita o Verbo e, a partir do momento da Sua manifestação carnal, tem de constituir uma relação a Ele, ao Cristo histórico do Evangelho, já que só uma razão apoucada viveria indiferente a esse magno acontecimento.

Esta inserção do Cristo histórico — que parecia ter-se eclipsado tantas vezes na espiritualidade monástica, devorada pelo desejo de eternidade — no cerne da alma bonaventuriana é porventura o índice do mais escrupuloso respeito pela piedade de Francisco de Assis. O Doutor Seráfico afirmará que a natureza aspira ao *sobrenatural*,

<sup>24</sup> Boaventura, que muito insiste na doutrina das *ideias* interpretada no seu esquema do *exemplarismo*, via-se obrigado a defender em termos inequívocos a criação no tempo, a ponto de considerar a eternidade do mundo um dos três maiores erros (*Collationes de septem Donis Spiritus sancti* VIII, 16; V, 497b).

<sup>25</sup> A *Trindade* e o *Bem* encontram-se num significativo capítulo sobre Deus (*Itinerarium Mentis in Deum* VI).

mas tal aspiração não se cifra num movimento vago ou numa relação a um mundo abstracto, pois representa a ordenação da mesma a uma realidade muito concreta e pessoal, que é o Verbo eterno e encarnado, a *graça* e o *sobrenatural*, respondendo verdadeiramente aos apelos humanos.

Ficam assim combinados um certo exteriorismo franciscano, decorrente dessa relação da alma humana ao Cristo histórico, e a clássica interioridade cultivada na vida monástica. Efectivamente, a *natureza* bonaventuriana, numa significativa presença de Agostinho, imita na sua acção o Verbo da Trindade e, consoante os *estados* que a determinam, vai alimentando e renovando uma relação muito concreta e histórica com o Verbo da encarnação e com todos aqueles que foram assumidos por Ele.

Se quiséssemos classificar tal espiritualidade, não diríamos que é *teocêntrica*, como muitas vezes o foi a sua congénere monástica, mas sim *logocêntrica* e *cristocêntrica*, dando estes dois termos a medida da essencial referência da alma seráfica ao Verbo eterno e encarnado.

Tudo isto significa que a espiritualidade bonaventuriana, em sentido oposto a algumas orientações místicas, ansiosas por um contacto directo e imediato com a Divindade, não dispensa uma *mediação*, para atingir esse repouso definitivo da alma humana. O facto de o Doutor Seráfico dedicar cuidada atenção à fase especulativa da vida anímica não se deve explicar unicamente por factores extrínsecos de ordem cultural, como, por exemplo, um maior conhecimento da filosofia aristotélica. Ao integrar a especulação no caminho a percorrer pela espírito, Boaventura reconhece a necessidade de *mediação*<sup>26</sup>, para logo rejeitar o carácter absoluto da mediação especulativa — da ciência — e apontar o verdadeiro e personificado mediador, o próprio Verbo da Trindade e o Cristo do Evangelho. Efectivamente, enquanto a mediação especulativa da filosofia antiga se processava através de *ideias*, porque apoiada essencialmente na vida mental, o Doutor franciscano encontra

---

<sup>26</sup> «Et licet haec scientia destruat, non tamen frustra laborat qui eam acquirit, quoniam per ipsam manuducitur homo ad cognitionem Dei et ad promotionem fidei, et ita ad augmentum meriti et per consequens ad complementum praemii.» (*Sent.* III, d. 31, a. 2, q. 3; III, 686b).

A ciência não vem suprir apenas uma situação anormal criada pelo pecado, mas contribui para o natural aperfeiçoamento da inteligência: «[...] huiusmodi habitus magis ordinari habent ad intelligentias nostras perficiendas; quod quidem non tantum competit statui viae, sed etiam patriae.» (*Ibidem*; III, 687b).

no âmago da alma humana a pessoa do Verbo, que se revela ao homem em diálogo constante e histórico. Desta forma, a almejada união a Deus não se faz tanto pelo esforço de uma mediação do espírito humano, mas antes pela revelação do Verbo, que vence o abismo entre o finito e o Infinito<sup>27</sup>.

Assim, o Cristo do Evangelho não é eclipsado nem por influência do interiorismo monástico de muitos séculos nem pela sugestão teológica do esquema de Joaquim de Flora, também ele voltado para uma interioridade de natureza muito ambígua.

É de notar o relevo que a realidade pessoal mantém na espiritualidade bonaventuriana, desde a Trindade, passando pela vida comunitária institucionalizada, e, finalmente, na união com Deus. Não obstante a frequência da linguagem dionisiana, sobretudo a partir dum certo momento da obra de Boaventura, pela qual se transmite, de modo enfático, a suprema experiência da união, nunca há, na mística bonaventuriana, confusão em qualquer dos intervenientes do diálogo. Por outro lado, se o esquema da união contemplativa, no estilo da filosofia e espiritualidade de origem grega, tornava problemática essa união, devido à persistente dissociação sujeito-objecto, Boaventura encontra na relação afectiva das vontades e das pessoas o tipo de união, sem que nenhum dos membros seja sacrificado<sup>28</sup>.

## JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

---

<sup>27</sup> «Si autem quacras, quomodo haec fiant, interroga trariam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem [...]». (*Itinerarium Mentis in Deum* VII; V, 313b). Estas palavras, que não podem iludir a presença dionisiana, recebem logo o seu enquadramento franciscano: «Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Jerusalem, et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea* (*Ibidem*).

<sup>28</sup> A harmonia entre *unidade e trindade*, entre *eterno e histórico*, entre *mediação interior* (especulativa) e *mediação de Cristo* é também a síntese do último parágrafo de *De Reductione Artium ad Theologiam*: «Et sic patet, quomodo *multiformis sapientia Dei*, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius latet ipse Deus. — Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, *honorificetur Deus*, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum, qui docet nos *omnem veritatem; qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.*» (26; V, 325b).