

O homem como «Imagem de Deus» na antropologia boaventuriana

Poucas figuras do pensamento cristão terão deixado um rasto tão meridiano e indelével, tão acima da mais leve animosidade, que geralmente acompanha as dissensões doutriniais, como aconteceu com S. Boaventura.

A este facto, não é estranha a afabilidade própria ao temperamento do Doutor Seráfico, ou a mística serena que se entrevê nas suas páginas, embora ambos se alicerçassem num posicionamento dialéctico firme que, no cruzamento das controvérsias, buscava aquilo que o próprio Boaventura apelidava de «terta via», lugar de síntese onde confluía a «cointidentia oppositorum»¹, harmonizando posições teóricas ou doutriniais aparentemente irreduzíveis.

No entanto, a sua prática como pensador e homem de acção, que aparentemente poderá parecer marcada por uma excessiva benignidade ou mesmo falta de radicalidade especulativa, exprimiu-se e sedimentou-se no interior da situação histórica algo incandescente da vida religiosa e intelectual de meados do séc. XIII. E foi nessa situação, que manifestou a sua diferença e genuinidade, a ponto de ser largamente responsável pelo sentido de evolução dos acontecimentos, quer no que refere à ordem Franciscana quer à universidade medieval, duas das mais importantes instituições que a medievalidade tardia viu nascer, e onde Boaventura dividiu a sua vida e o seu esforço.

¹ Sobre a importância da noção de «cointidentia oppositorum» na obra e na acção de S. Boaventura, cf. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira - *Homem e mundo em S. Boaventura*. Braga, 1952, p. 16.

Nascido na Itália Central, provavelmente em 1217², após ter entrado na ordem franciscana em 1238, Boaventura deixou o país de origem em direcção a Paris, cerca de 1248, com a finalidade de aprofundar os seus estudos teológicos. Aí permaneceu até 1257, tendo sido bacharel em Sagrada Escritura, e tendo, posteriormente, ocupado a cadeira franciscana como Mestre.

Eleito Ministro-Geral da Ordem franciscana em 2 de Fevereiro de 1257, a partir desta data, Boaventura acompanha lateralmente a vida científica da época, absorvido por incessantes viagens e actividades pastorais que terminarão com o concílio ecuménico de Lião em 1274. Nesse mesmo ano, e nessa cidade faleceu, provavelmente com 57 anos, e já eleito cardeal.

A extensa obra de S. Boaventura, na qual se destacam a *De reductione artem ad theologiam* e o *Itinerarium mentis in Deum*, e que ocupa na sua totalidade nove volumes da edição crítica de Quarachi, terá sido redigida entre 1250 e 1259, precisamente o período em que o Doutor Seráfico permaneceu mais ligado à universidade parisiense. No entanto, como bem foi notado por J. Cerqueira Gonçalves³, mesmo nos últimos escritos como as *Collationes in Hexaemeron*, ela não perde de vista as questões teóricas que mais preocupavam o universo mental académico.

Esta dupla vocação da obra boaventuriana, dirigida simultaneamente a um público académico, frequentemente laico, e aos seus irmãos espirituais franciscanos, é indício não só da sua riqueza temática e metodológica, mas também do modo subtil e unificador como S. Boaventura se posicionou face a duas instituições que, na época, eram ambas ameaçadas quer por divisões internas, quer por um conflito recíproco, provocado por indefinições de estatuto e prerrogativas⁴.

Na prática, Boaventura confrontou-se com duas questões particularmente sensíveis.

Dentro da Ordem Franciscana existia já uma divisão entre os frades no que se referia à interpretação do Capítulo V da Regra dos Fra-

² Tendo em conta o estudo das fontes, a cronologia da vida de S. Boaventura antes de 1257, não está definitivamente esclarecida, portanto o período pré-parisiense da sua vida oferece ainda dúvidas de datação. Sobre o assunto cf. VAN STEENBERGHEN, Fernand - *La Philosophie au XIII siècle*. Louvain; Paris: ed. Peeters, 1991, p. 178-179.

³ Cf. GONÇALVES, Joaquim Cerqueira - São Boaventura e a Universidade Medieval. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974) p. 237 ss.

⁴ Sobre este tema cf. *ibidem*.

des Menores, particularmente no valor a atribuir ao trabalho intelectual. As indicações de Francisco e mesmo a radicalidade que se desprendia do seu carisma pessoal contribuía para que alguns frades fossem favoráveis à exclusividade do trabalho manual como ocupação característica da ordem. No entanto, esta já fora confrontada com inevitabilidade de tomar posições dentro de um meio intelectual cada vez mais interveniente, e onde, não raro, surgiam como objecto de discussão temas muito caros à espiritualidade franciscana.

Por outro lado, o espírito racionalista e naturalista, que começava a alastrar-se nos meios académicos, decorrente da introdução do aristotelismo, do neo-platonismo grego e árabe, da proliferação de novos escritos sobre astronomia e medicina, não poderiam deixar indiferente Boaventura nem a maioria dos seus confrades, educados na linha de uma espiritualidade de tradição agostiniana.

A necessidade de realizar uma *mediação*, que simultaneamente abrisse a espiritualidade franciscana ao aprofundamento teológico dos seus fundamentos, e renovasse a tradicional sabedoria cristã face aos novos desafios intelectuais, foi claramente intuída por Boaventura. cremos mesmo que foi a partir dessa interpelação histórica, que se esboçou a possível unidade de sentido que a sua obra possui.

Esse eixo problemático, interno à obra boaventuriana, foi já objecto de estudos relevantes, e não podemos deixar de referir aqui a polémica que, em seu torno, dividiu dois dos mais eminentes medievalistas, Fernand van Steenberghen e Étienne Gilson.

A propósito do sentido da obra de S. Boaventura, Gilson afirmava: «...Tal nos parece ter sido a tarefa definida a que, conscientemente, se impôs S. Boaventura, e que confere o carácter próprio à sua doutrina...: reconstruir o conhecimento humano e a interpretação do universo à luz da paz única do amor. Uma metafísica da mística cristã, tal é o termo último para que sempre se dirigiu o seu pensamento»⁵.

Esta afirmação, que em Gilson era acompanhada pela interpretação do pensamento boaventuriano como uma «filosofia franciscana», que surgia como alternativa às correntes filosóficas mais próximas do aristotelismo ou mesmo do averroísmo, foi seriamente contestada por Steenberghen.

⁵ Cf. GILSON, Étienne - *La philosophie de saint Bonaventure*. 2ª ed. Paris, 1943, p. 59-75.

Segundo este autor, a síntese boaventuriana é eminente uma síntese teológica, que embora seja coerente com a espiritualidade franciscana adoptada por Boaventura, acaba por apresentar uma amplitude e um significado mais vasto dentro do pensamento cristão.

Seguindo de perto o pensamento deste estudioso, e, neste aspecto, manifestamos o nosso acordo, o ideal de uma paideia cristã fora enunciado, pela última vez, por Sto. Agostinho no *De doctrina christiana*. Aí, Agostinho apresentara sistematicamente, de modo orgânico e englobante, como todo o saber profano poderia ser reconduzido à sua finalidade última de estar ao serviço da ciência sagrada.

Esta recondução das ciências profanas à ciência da Sagrada Escritura, que implica a adopção de critérios teológicos, quer na estratificação das ciências, quer na atribuição de um sentido aos seus conteúdos, constituía o carácter mais distintivo de uma sabedoria cristã.

Ora, após Sto. Agostinho, e apesar das enormes evoluções e alterações verificadas no interior das ciências ditas profanas, ou *artes liberales*, a questão da organicidade e estruturação do saber numa perspectiva cristã, não se tornara a colocar, pelo menos de modo tão englobante. E, se exceptuarmos algumas tentativas de sistematização dos novos saberes, durante o séc. XII, particularmente entre os chartrenses e os vitorinos, a articulação entre a metafísica, a ética, a filosofia da natureza, a ciência escriturística, e disciplinas, como a astronomia, a retórica, a geometria ou as restantes artes liberais, apresentava-se nessa época, como uma articulação que repousava mais em posições de princípio, tradicionalmente aceites, do que em critérios doutrinal e metodologicamente repensados.

A nova configuração dos saberes a partir do séc. XII, particularmente com a introdução massiva do aristotelismo e neo-platonismo, exigia esse repensamento. Sobretudo se se quisesse salvaguardar a identidade de uma paideia cristã. Como bem afirma Steenberghen: «S. Boaventura parece ter-se apercebido desse perigo. O seu objectivo doutrinal essencial foi o de combater (uma nova forma de saber pagão), colocando em plena luz a unidade orgânica da sabedoria cristã. A sua intuição fundamental, que é a chave de toda a sua obra teológica parece residir aí: ele apercebeu-se que era preciso, a todo custo, manter o ideal agostiniano, melhor, o ideal cristão de um saber único alicerçado, pela fé, na ciência divina, tendo em conta o processo cultural realizado desde o tempo de Sto. Agostinho; a nebulosa dever-se-ia transformar numa *constelação ordenada*, a sabedoria agostiniana indiferen-

ciada deveria tornar-se uma sabedoria estruturada, a unidade confusa deveria tornar-se uma unidade orgânica»⁶.

Embora esta questão atravessasse a obra de Boaventura, o breve opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, constitui a sua mais declarada tentativa de resposta.

No entanto, a mais ampla questão do sentido da obra boaventuriana não se esgota aqui. Se o *De reductione artium ad theologiam* esclarece qual o papel desempenhado pela teologia no ideal de saber boaventuriano, bem como a estratificação dos níveis da existência face à realidade da revelação divina, obras como as *Collationes in Hexaemeron*, ou o *Itinerarium mentis in Deum*, revelam-nos uma metafísica e uma mística, de inspiração não só cristã, mas também franciscana. A finalidade suprema da teologia, e de todas as formas de saber propedêuticas, apresenta-se, através delas, como sendo a união a Deus pelo amor, só cumprida plenamente ao nível místico, com a união da alma ao Verbo divino.

O repensamento feito por Boaventura acerca do modo como se estruturam os diferentes níveis da realidade, física e metafísica, e os diferentes meios ou disciplinas do conhecimento que correspondem a esses níveis, ter-se-à traduzido por um verdadeiro empreendimento teológico, mas cujo sentido último lhe seria transmitido pela vocação franciscana do seu pensamento.

Independentemente do maior ou menor peso que atribua às influências aristotélicas ou neo-platónicas no pensamento de S. Boaventura é relativamente consensual⁷ que o Doutor Seráfico tenha alicerçado grande parte do núcleo noético do seu pensamento na refutação de dois postulados tradicionais da razão helénica: a unidade do intelecto e a eternidade do mundo. E o exemplarismo, mais precisamente, a metafísica exemplarista de S. Boaventura, apesar da sua genuinidade, afirma-se tanto mais, quanto mais se apresenta com um sistema alternativo às concepções referidas. Façamos uma breve síntese compreensiva.

Inspirando-se na díade *próodos/epistrophé*, que na antologia platónica representava o processo de emanação do múltiplo a partir do Uno, e o retorno ao Uno, S. Boaventura apresentará um esquema semelhan-

⁶ VAN STEENBERGHEN - *La Philosophie*, p. 185.

⁷ Sobre este tema referimos as posições semelhantes de VAN STEENBERGHEN - *ibidem*, p. 225, GONÇALVES - *Homem*, p. 21 e CHAVERO BLANCO, Francisco Assis - *Imago Dei: Aproximacion a la Antropologia Teologica de San Boaventura*. Murcia: ed. Espigas, 1993, p. 3-4.

te, baseado na articulação entre as noções de *exitus/reditus*, que, similarmente procuram dar conta do processo de criação a partir de Deus, e do retorno das criaturas ao Criador.

No entanto, o modelo platónico imanentista, que o neo-platonismo posteriormente desenvolveu, serve a S. Boaventura apenas num primeiro momento, para estabelecer a dependência ontológica dos seres em relação a Deus, e, por outro lado, para definir o Criador como causa eficiente e final de todos os seres criados.

Como observa F. A. Chavero Blanco ⁸, a metafísica boaventuriana mais correctamente se sintetizaria na tríade *emanação/exemplaridade/retorno*, onde o segundo termo nos dá a relação exacta da relação existente entre Criador e criatura, e entre o Criador e as Ideias que medeiam a sua relação com os seres criados.

A este propósito S. Boaventura afirma: «De facto, é através do Verbo eterno, luz e verdade em si mesmo, que se encontra o exemplar de todas as coisas, por isso, aquele que contém a suma verdade, contém igualmente a razão cognoscente de tudo» ⁹. A afirmação do Verbo Divino como a realidade onde, de *modo exemplar*, existe toda a realidade, material e espiritual, vem acrescentar a noção de causalidade exemplar às de causalidade eficiente e final na relação entre Deus e a sua Criação. Por outro lado, atribui ao Verbo, o lugar de fundamento último do conhecimento, já que toda a realidade, em última análise, a ele se referencia como o seu exemplar.

Deste modo, à luz da metafísica boaventuriana, o modelo platónico surge algo linear, pois na sequenciação *próodos/ephistrophé* não é contemplada a rica e complexa relação entre o Ser e os seres, baseada na exemplaridade; e surge também incompleto na sistematização da relação Uno-múltiplo, pois na falta da noção de Verbo como causa exemplar, a referenciação das criaturas à unidade divina não se apresenta clara, dispersando-se na multiplicidade das Ideias.

Todavia, o exemplarismo boaventuriano adquire um relevo complementar se atentarmos à particularidade expressiva que acompanha a articulação ontológica Uno-múltiplo.

Nesse sentido, cremos que a ontologia e a metafísica exemplarista de S. Boaventura só poderão ser entendidas, em toda a sua am-

⁸ Sobre este tema cf. CHAVERO BLANCO - *Imago Dei*, p. 7 ss.

⁹ «Per idem enim, quod ipsum Verbum aeternum est lux et veritas in se, est exemplar aliarum rerum; et ideo, qui habet unde conformetur ipsi summae veritati, habet unde conformetur rationi cognoscendi omnia» (III Sent., d. 14, a., q. 1).

plitude, se tivermos em conta o papel singular que a noção de *significação* assume a sua determinação mais elementar.

Como é observado por quase todos os comentadores de Boaventura, a *visão do mundo* do nosso autor é uma visão predominantemente simbólica. E a complexa articulação que se estabelece entre o Ser e os seres, coloca-nos perante um universo relacional, que não envolve apenas a dimensão constitucional de diferentes níveis ontológicos e metafísicos, mas sobretudo a questão do *valor e significação* da relação entre esses mesmos níveis.

Precisamente ao caracterizar a noção de «exemplaridade», Boaventura recorre a um dos conceitos mais fecundos da ontologia medieval, o conceito de «analogia».

Situando a relação entre Criador e criaturas como uma relação intermédia entre a univocidade (comunidade de natureza) e a equivocidade (comunidade apenas nominal) ¹⁰, as criaturas surgem como um *signum* do Criador, por um lado infinitamente distantes dele, em natureza, por outro, qualitativamente participantes na sua perfeição.

Paralelamente, S. Boaventura afasta a hipótese de um relacionamento meramente accidental, afirmando a comunidade essencial e transcendental entre Criador e criaturas, o que implica que entre elas exista uma relação de analogia intrínseca, de «imitação» ou «similitude» entre o modelo e a cópia, dito de outro modo, de exemplaridade.

Atente-se contudo, que, na base dessa relação de analogia, está o facto de as criaturas poderem *significar* o Criador, não se tratando pois de uma mera analogia formal, mas sim qualitativa e simbólica.

Neste sentido, a *gradatio entium* que constitui o universo ontológico e metafísico de S. Boaventura terá que ser perspectivada à luz da noção de *significação*, de onde o tríptico *vestigium, imago, similitudo*, ¹¹ através do qual Boaventura invariavelmente procura caracterizar os momentos ou níveis mais salientes dessa *gradatio*.

Estas três noções nucleares na caracterização da ontologia boaventuriana, merecem-nos uma atenção particular. A seu respeito, S. Boaventura escreve: «A criação é como um livro em que resplandece, se representa e lê a Trindade criadora em três graus de expressão, a saber:

¹⁰ Sobre a relação entre os conceitos de univocidade e equivocidade reportados à relação de analogia, remetemos para o desenvolvimento feito por CHAVERO BLANCO - *Imago Dei*, p. 7.

¹¹ Sobre os conceitos de vestígio, imagem e semelhança, remetemos igualmente para a reflexão feita por CHAVERO BLANCO, *ibidem*, p. 111.

como vestígio, como imagem e como semelhança»¹². E no *De Scientia Christi* lê-se: «As criaturas podem comparar-se a Deus de três modos: como vestígio, imagem e semelhança. Enquanto vestígio, comparam-se a Deus como dom infuso»¹³.

Vestígio, imagem e semelhança apresentam-se como os três níveis gerais de participação das criaturas em Deus, e particularmente no Verbo Divino, fundamento de toda a participação exemplar.

No entanto, é significativo que S. Boaventura caracterize essa participação como definindo «diferentes graus de expressão», de tal modo que as criaturas se apresentem «quase como um livro», ou seja, compondo diferentes níveis de expressão e significação. Assim, os diferentes níveis de realidade constituem não só «graus de participação», no sentido formal e arquetipal, mas também autênticos níveis de expressão e significação (do divino), de acordo com a sua maior ou menor proximidade ontológica.

Esta «chave interpretativa», de matriz simultaneamente ontológica e estética, acaba por definir todo o universo criado como participando, formal e analogicamente, no Criador. O que estará de acordo com a clássica noção de participação platónica e agostiniana, mas além disso, acaba por constituir todos os níveis da realidade como *cooperantes* do seu fundamento divino, e simultaneamente diferenciadamente relacionados, e tendencialmente dirigidos para o Verbo Divino.

Creemos que é esta aceção significativa, relacional e teológica do universo criado, tal como é concebido por Boaventura, que transmite muito do carácter distintivo inerente à sua metafísica exemplarista.

Por outro lado, o conteúdo do diferente tipo de relações definido através dos conceitos de *vestígio, imagem e semelhança*, contribui, na sua globalidade, para uma melhor determinação da própria noção de exemplaridade. Enquanto vestígio, a criatura liga-se a Deus como sua causa eficiente, enquanto imagem como possibilidade de conhecimento e amor, enquanto semelhança ela relaciona-se com o divino enquanto dom infuso. Esta tríplice modalização das criaturas circunscreve as

¹² «Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis» (Brev., 2, 12, 1).

¹³ «Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium comparatur ad Deum ad principium, in quantum imago, comparatur ad Deum ut objectum; sed in quantum similitudo comparatur ad Deum ut donum infusum» (Sc. Chr., q. 4, concl.).

amplas possibilidades relacionais contidas na noção de *exemplaridade*, e contribui para definir a pluralidade de níveis em que esta actua, nomeadamente o da causalidade, o nível de participação ontológica propriamente dita, e o nível expressivo ou simbólico.

A ideia bíblico-patristica do homem criado à imagem de Deus, será subscrita por Boaventura. No entanto, será também enriquecida pela ampla especulação por ele tecida, em torno das noções de imagem e de semelhança.

Embora a antropologia boaventuriana não seja objecto de um tratado específico, apresentando-se as duas reflexões disseminadas ao longo da obra do Doutor Serigráfico, não é difícil eleger algumas passagens onde a concepção boaventuriana de homem se apresenta de modo transparente. Assim, no *Commentarius in Librum Sententiarum* lê-se: «Agostinho expõe na obra *De Trinitate*, que o homem é imagem de Deus; isto foi explicitado no (nosso) primeiro livro, onde afirmamos que na alma racional reside a unidade da essência, juntamente com a trindade de potências, que estão ordenadas entre si de modo semelhante às três pessoas da Divindade. Por isso entre elas (a alma e a Trindade) existe uma analogia de proporção, e é por causa disto que a criatura racional que é o homem é imagem de Deus»¹⁴. E, na mesma obra, S. Boaventura afirma: «A razão da imagem consiste na capacidade perfeita, que, segundo Agostinho, é a mente, imagem de Deus que dele pode participar»¹⁵.

Não estranhemos a referência constante a Sto. Agostinho, o que aliás comprova que o pensamento de S. Boaventura procura continuar a tradição simbólico-escriturística no domínio da reflexão antropológica, tradição que encontrou a sua primeira síntese especulativa precisamente na obra do bispo de Hipona. E, embora o primeiro texto não o refira explicitamente, as faculdades humanas que S. Boaventura tem em vista quando considera o homem como «imagem da Trindade», são precisamente a memória, vontade e intelecto, tríade que já era nuclear na determinação da antropologia agostiniana.

¹⁴ «Et hoc ostendit Augustinus in libro *De Trinitate*, hominem esse imaginem Dei; et hoc explanatum fuit in primo libro, ubi ostensum est, quod in anima rationali est unitas essentiae cum trinitate potentiarum ad invicem ordinarum et quasi consimili modo se proportionis; et propter hoc rationalis creatura, quae est homo, est imago Dei». (II Sent., d. 16, a. 1, q. 1).

¹⁵ «Ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, qui secundum Augustinum eo est mens imago Dei quo potest esse capax et particeps Dei» (I Sent., d. 3, a. 1, q. 1).

No entanto, à eleição deste tríptico de faculdades é já estruturalmente anterior a consideração do homem como *ens rationalis*, relegando a sua dimensão sensível para um nível inferior de participação, o vestígio, nível que aliás extensível a toda a natureza criada.

Assim, se o homem é capaz de participar em Deus (*capax Dei*) enquanto sua imagem, ele deve-o, em primeira instância, ao facto de ser (também) um ser espiritual, dotado de razão, e enquanto tal de uma actividade especificamente intelectual, que o caracteriza como espírito finito vocacionado a participar no Espírito que o transcende. E aqui S. Boaventura, mais uma vez, nada se afasta do pensamento agostiniano.

Por outro lado, enquanto essa racionalidade se exprime e exerce através de uma trindade de faculdades, pode afirmar-se, como o faz Boaventura, que existe uma autêntica *convenientia proportionis* (definição da própria relação de analogia ou similitude) entre o homem e Deus realizada na comunhão da estruturação trinitária de ambos. Desse modo a relação entre o homem e Deus é autenticamente de imagem e semelhança, *imago e similitudo*, que se traduzirá numa unidade de essências e trindade de potências.

Curiosamente, será esta profunda ligação ontológica e expressiva entre o homem e o Criador que levará Boaventura a afirmar que a conveniência (*convenientia ordinis*) entre o homem e Deus é superior à existente entre Deus e os anjos ¹⁶.

Como vimos, a consideração preferencial do homem como ser espiritual contém no seu fundamento a admissão da distinção clássica entre a razão e sentidos, ou entre espírito e corpo. Essa distinção, no pensamento de S. Boaventura, deve merecer-nos também uma atenção particular.

Dando continuidade à secular tradição agostiniana, mais proximamente desenvolvida por autores como Alexandre de Hales, Jean de la Rochelle e Guillaume d' Auvergne, S. Boaventura reafirmará a superior dignidade da alma humana no conjunto do composto humano, dignidade que lhe é conferida pela sua natureza especificamente racional e espiritual.

O carácter próprio, a singularidade da alma reside precisamente no facto de ser uma substância espiritual e incorporal ¹⁷, o que confir-

¹⁶ II Sent., a. 2, q. 2.

¹⁷ Sobre a singularidade da alma como substância, em S. Boaventura, remetemos para o excelente estudo de WÉBER, E. H. - *La personne humaine au XIII siècle*. Paris: Lib. Philosophie J. Vrin, 1991, p. 91.

ma a ideia tradicional de que a alma humana não existe por geração, como será o caso da alma animal, mas por criação directa de Deus.

No entanto, S. Boaventura esclarece que, sendo espírito (*spiritus*), a alma humana é também espírito conjunto (*spiritus coniunctus*) a um corpo, o que, como vimos, não retira dignidade ontológica à existência espiritual do homem, particularmente em relação aos espíritos angélicos, existentes enquanto espíritos puros.

E será essa existência conjunta, mas sobredeterminante da alma em relação ao corpo, que S. Boaventura sublinhará ao designar a alma também como «forma» ¹⁸, na acepção de «forma substancial», que, em relação ao corpo, se define como substância superior, de um ponto de vista espiritual, e como princípio único e verdadeiro, de um ponto de vista especificamente ontológico.

Ora enquanto forma, a mais significativa especificação da alma será como forma beatificabilis, carácter que lhe é transmitido pela sua natureza simultaneamente racional e livre.

Deste modo, S. Boaventura une intimamente o facto de a alma constituir aquilo que é mais genuíno e distintivo do ser humano, restituindo de certa forma uma maior densidade antropológica a um princípio especificamente espiritual, e a afirmação da sua singularidade, que reside na imortalidade, e no facto de se poder separar e sobreviver ao corpo ¹⁹.

S. Boaventura tem consciência de que para além da formulação da constituição trinitária da alma, na afirmação da sua imortalidade está contido o carácter qualitativamente mais distintivo face à substância corporal. Isto conduzi-lo-á a apresentar cuidadosamente seis considerações argumentativas sobre a questão. Nessas considerações, surgem manifestas as filiações doutrinárias de S. Boaventura, e a sua demarcação em relação às novas correntes, nomeadamente o averroísmo e as formas mais radicais de aristotelismo.

Vejamos sucintamente a argumentação contida nessas seis considerações.

A primeira refere-se à ordem existente no Universo. Segundo S. Boaventura, o Universo é constituído segundo uma ordem gradativa de

¹⁸ «Ipsa anima est forma ens, vivens intelligens et libertate utens; (...) cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; hac per hoc non tantum forma est, verum etiam hoc aliquid» (Brev. II, cap. 9, 5).

¹⁹ «ut beatificabilis (anima) est immortalis, ideo, cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari». (Brev. II, cap. 9, V).

substâncias, de tal modo que podemos discernir uma substância material incorruptível (o «corpo celeste»), e, ligada a ela uma substância imaterial também incorruptível (a «Inteligência suprema»). Ora igualmente, deve existir uma substância intermédia, que, sem ser material, existe ligada àquilo que é material. Essa substância incorruptível é a alma.

A segunda consideração refere-se à ordem instituída pela Justiça divina. Citando Boécio, S. Boaventura reafirma que «todo o bem terá recompensa, assim como todo o mal não permanecerá sem castigo». Ora, sendo inúmeros, nesta vida, os bens não recompensados e os males não punidos, isso só se justifica, se a alma subsistir após a morte do corpo, de tal modo que a Justiça divina possa ser repostada. Além disso, segundo a Justiça divina, nenhum bem pode conduzir a um mal. Sendo a morte uma lei inerente à Justiça divina e à verdade da vida, se a alma percesse com o corpo, também pereceria a justiça existente nessa mesma alma. Ou seja, de um bem decorria um mal. Logo, a alma terá de ser imortal para que a justiça existente nela seja exaltada e confirme a Justiça divina.

A terceira consideração refere-se à finalidade própria da alma. Sendo esta a felicidade perfeita, fim último de qualquer actividade racional, e não se compreendendo a felicidade senão como «recapitulação de todos os bens», de acordo com Boécio, a alma terá de ser incorruptível e imortal, condições para que usufrua da felicidade plena e perfeita. (*ibidem*).

A quarta consideração contempla o poder próprio da alma. Admitindo o princípio evidente que de que nenhum poder operativo se pode exercer e conhecer a si mesmo, constatamos todavia que a alma se conhece a si mesma, se ama a si mesma, e reflecte sobre si mesma. Logo, o poder da alma não é de natureza material e corruptível, mas imaterial e incorruptível.

A quinta consideração argumenta a partir da operação inerente à alma. Estando a alma ligada ao corpo e permanecendo na sua dependência, as suas operações assim o deveriam ser. Contudo, a alma ao inteligir exerce uma operação que está para além do corpo e da matéria, não dependendo das suas leis. Logo, se a alma exerce uma operação incorruptível, também ela será imortal e incorruptível.

A sexta e última consideração refere-se ao objecto da operação da alma. Segundo Boaventura, existe uma relação de conveniência e similitude (*proportio*) entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido. Ora

se a alma pode conhecer a Verdade que é eterna e imortal, segundo Sto. Agostinho, assim a alma deverá ser imortal e incorruptível a fim de poder conhecer o seu objecto próprio²⁰.

Tendo em vista o que acabamos de referir, seria lícito inferir que a posição de S. Boaventura em relação ao corpo físico do homem que se insere numa linha tradicional platónico-agostiniana, subordinando-o ontológica e gnoseologicamente à alma, e considerando-o uma natureza de segunda ordem que, eventualmente desvia o próprio homem e a sua vocação e destino, de natureza eminentemente espiritual.

Embora essa constatação não seja totalmente incorrecta, ela não contempla, escondendo mesmo, a verdadeira fisionomia do pensamento antropológico boaventuriano.

A influência de Platão e Sto. Agostinho fez-se aliás frequentemente através da mediação de Pedro Lombardo e Alexandre de Hales, pensadores onde o clássico dualismo ontológico surge metamorfoseado e atenuado. No entanto, as próprias formações teóricas e doutrinárias de Boaventura apresentaram uma muito maior abertura ao clima intelectual seu contemporâneo, marcado por um claro optimismo em relação ao estatuto da realidade física e sensível, numa estratégia global de reapreciação da *res naturalis*, muito influenciada pelas releituras de Aristóteles e dos autores árabes.

Detenhamo-nos num texto do *Breviloquium*, onde S. Boaventura comenta o versículo 7 do *Génese* onde se afirma que «Deus criou o homem a partir do barro da terra».

«A respeito do corpo do homem no primeiro estágio da sua criação, de acordo com a ortodoxia, deve-se ter em conta o seguinte: o corpo do primeiro homem foi criado e moldado a partir do barro da terra. Ele foi dotado de subordinação e comensuração, em relação à alma. Digo de comensuração, pois ele possui uma complexidade harmoniosa, uma organicidade simultaneamente elegante e multiforme, e caracteriza-se pela sua verticalidade. Digo de subordinação, pois ele pode obedecer (à alma) sem resistência, é capaz de engendrar vida sem cair na sensualidade, pode ser animado de vida sem nenhuma falta, ser inalterável, numa ausência total de corrupção, sendo assim isento de morte.

²⁰ Estes argumentos encontram-se expostos em *In Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1.

Por conseguinte ao (corpo humano), foi atribuída uma habitação tranquila, o paraíso terrestre. A mulher foi feita a partir do flanco do homem, de modo a tornar-se sua companheira e auxiliar tendo em vista uma santa propagação (da espécie). Foi-lhe igualmente dada a árvore da vida para lhe assegurar uma vida constante, uma vida sem qualquer falta, numa imortalidade perpétua. (...)

Com o fim de se manifestar no próprio homem a Sabedoria divina, o corpo do homem foi feito em comensuração com a alma. Já que o corpo está unido à alma, enquanto nesta reside a sua finalidade, o seu princípio motor, e o conduz à exaltação da felicidade, o corpo é dotado de uma complexidade equilibrada, não decorrente do peso ou da massa, mas de um equilíbrio inerente a uma santidade de natureza, que lhe permite ter um modo de vida nobilíssimo.

Tendo em vista a sua conformidade com a alma que detém uma multiplicidade de faculdades, assim o corpo do homem foi dotado de uma multiplicidade de órgãos adaptados de acordo com a elegância, o engenho e a docilidade, como se constata no caso do rosto e da mão, esse 'órgão dos órgãos'²¹.

Numa outra obra, o *De triplici via*, S. Boaventura complementar esta apreciação do corpo humano afirmando: «Do mesmo modo que o Criador conferiu à alma humana uma razão clara, um juízo sã e um espírito excelente, também dotou o corpo com um aparelho completo de membros, uma saúde equilibrada, a nobreza do seu sexo, uma visão perspicaz, um ouvido subtil e um linguagem distinta»²².

Embora o Doutor Seráfico não se afaste das interpretações clássicas, na linha simbólico-escriturística, é muito claro que dos seus textos se desprende um optimismo, a atribuição de uma nobreza e dignidade, uma valorização esteticizante do corpo humano, que o distingue do pessimismo e do dolorismo tantas vezes presente, a este respeito, na espiritualidade de matriz agostiniana.

Essa distanciação não se trata, de facto, de uma questão de pormenor, ou de uma diferente coloração estilística. S. Boaventura parte de uma consideração antropológica de base, totalmente distinta das interpretações platónico-agostinianas. No *Commentarius in librum Sententiarum*, ele esclarece que o corpo humano deve ser considerado em toda a sua nobreza, pois ele «representa a recapitulação da totalidade do universo»²³.

²¹ Brev. II, cap. 10.

²² Tripl. via, par. 2, 11, VII.

²³ II Sent., d. 17, a. 1.

Esta ideia matriz, por um lado confirma a proximidade de S. Boaventura em relação a muitas das abordagens suas contemporâneas, que revelavam a interpretação do corpo humano como «microcosmo», ao mesmo tempo que a própria noção de «macrocosmo» era recuperada por novas formas de racionalismo naturalista. Por outro lado, é inquestionável a valorização ontológica do corpo humano, enquanto ele é afirmado «universo em redução», quer por conter tudo o que está presente no universo, quer por o conter, de forma simples, una e discreta.

Apesar da inquestionável transição de perspectiva em relação à *res physica*, que muito o aproxima da sensibilidade do seu tempo, nunca a antropologia da Boaventura se diluiu ou reduziu a formas de naturalismo, ou racionalismo de sabor mais ou menos empirista.

A valorização do corpo ou da sensibilidade decorre, em última análise, de uma postura diferente e mais subtil do modo como elas se ligam à alma, e de como esta os determina. Aliás, com a mesma facilidade com que encontramos textos valorativos do corpo, outros se apresentam de carácter nostálgico e escatológico, lembrando, esses sim, Sto. Agostinho²⁴.

A relação não equivalente entre alma e corpo, merece-nos pois mais algumas considerações.

Também no *Commentarius in librum Sententiarum*, pode ler-se o seguinte:

«Dizer que a alma, no homem, está unida ao corpo, significa que ela o vivifica, através de uma actividade que nem é accidental, nem indigna.

Não é uma actividade accidental, pelo facto de a alma ser forma substancial.

Igualmente não é uma actividade indigna, pois a alma é a mais nobre de todas as formas, e nela se concretiza o fim e o destino de toda a natureza (física).

Com efeito o corpo humano, através das mais nobres complexões e organicidades existentes na natureza, possui o carácter de um corpo organizado e complexo. É por isso, que ele não encontra em, si mesmo, a sua completude (e finalidade), estando destinado a encontrá-la numa natureza, e numa forma mais nobre.

Que a alma seja apta a unir-se a um corpo, eis a manifestação de algo essencial e muito nobre que existe na alma»²⁵.

²⁴ Cf. por ex. In II S., d. 1, a. 2, q. 3 e In II S., d. 18, a. 2, q. 2.

²⁵ II Sent., d. 21, a. 2, q. 2.

Embora S. Boaventura afirme sistematicamente o primado ontológico da alma em relação ao corpo, os vários textos onde ele afirma a dignidade ontológica do corpo humano, bem como a afirmação do carácter substancial quer do corpo, quer da alma, levantaram algumas justas interrogações sobre o modo como ele define a articulação do «composto humano».

Um dos meios privilegiados para tentar esclarecer esta questão será determo-nos na definição de alma como «forma perfectiva» e «princípio motor» do corpo.

Estes conceitos procedem de uma influência directa de Jean de la Rochele²⁶ e Avicena²⁷, mas indirectamente evocam os conceitos aristotélicos de alma como «acto primeiro» e «inteléquia» do corpo.

No entanto, S. Boaventura afasta-se muito do intelectualismo e do formalismo aristotélico, e numa aceção muito próxima quer de Jean de la Rochele quer de Avicena inclui a noção de *unibilitas*, que define um «desejo» ou «inclinação» da alma para se unir ao corpo e, reciprocamente, do corpo para se unir à alma racional enquanto princípio que lhe «confere uma perfeição mais elevada do que a sua».

É certo que esta aptidão mútua advém, em última análise, de uma «falha» ou «divisibilidade» provocada pela «queda original», motivo de separação do homem em relação a Deus, e de uma separação interior ao próprio homem. Todavia, será através dessa *unibilitas* recíproca entre alma e corpo que, segundo S. Boaventura, se poderá compreender a restituição escatológica da unidade primordial, já que o «desejo», ou mais propriamente essa «dilecção» do corpo, permanecerá na alma, após a morte do corpo, «convocando-o» para a sua ressurreição em «estado glorioso»²⁸.

Esta formulação unitiva da alma / corpo onde o pensamento de S. Boaventura se afasta da matriz platónico-agostiniana²⁹, è particularmente concretizada no *Breviloquium* onde o Doutor Seráfico afirma que «...A alma une-se ao corpo não somente enquanto sua perfectibilidade, mas também enquanto princípio que o move. Assim, ela é, pe-

²⁶ «Summa de anima», ed. T. Domenichelli, part. I, cap. 4, p. 110.

²⁷ «De anima», part. V, cap. 3, Van Riet, II, p. 108, 80.

²⁸ Cf. IV Sent., d. 49, a. 1, q. 1.

²⁹ Pensando talvez em Platão, S. Boaventura afirma a este respeito: «si ad corpus naturalem aptitudinem et inclinationem anima non haberet sicut ad sodalem, non sicut ad carcerem» (II Sent., d. 18, a. 2, q. 2).

la sua essência, perfeição para o corpo, no sentido em que o move pela sua própria potência»³⁰.

A noção de perfectibilidade não se resume assim a uma relação paradigmática ou analógica. A alma é *potentia vivificandi*, o que significa que a alma «actua no corpo», não só através da mediação das suas potências vegetativa e sensitiva, mas de um modo mais amplo, enquanto «forma que confere o ser», *forma dat esse*:

«A alma racional não é perfeição para o corpo humano apenas quanto às potências sensíveis, porque o corpo do (homem em si mesmo) já é ordenado a uma perfeição superior à do corpo dos animais. É por todo o seu ser, quer dizer com a completa essência da sua essência (racional), e com a totalidade das suas potências que a alma racional é perfeição do corpo»³¹.

Esta articulação relativamente complexa em S. Boaventura da alma como «perfeição e motor do corpo» ou o «acto perfectivo do corpo» afasta-se assim do hilemorfismo genuinamente aristotélico, o que impede a afirmação de que, neste aspecto, S. Boaventura se afastaria de Platão e Agostinho através da mediação directa de Aristóteles. Por outro lado, o corpo nunca assume um papel meramente subsidiário, já que na sua relação com a alma poderá ser a de um «instrumento conjunto apto a constituir uma forma una»³².

Agora que se encontra mais esclarecido o modo como S. Boaventura relaciona a alma e corpo humanos, pode compreender-se com maior clareza a definição preferencial do ser humano, na sua globalidade, como *forma beatificabilis* ou *capax beatitudinis*.

Embora, segundo nosso entender toda a obra boaventuriana convirja e confirme esta noção, o *Breviloquium* será o texto onde ela surge mais explícita.

Num excerto paradigmático, Boaventura afirma:

«O que dissemos anteriormente explica-se do seguinte modo: sendo o primeiro Princípio sumamente bem-aventurado e benevolentís-

³⁰ Brev. II, c. 9, V.

³¹ III Sent., d. 16, a. 2, q. 1.

³² «...corpus est instrumentum quod est separatum et instrumentum unitum, non tantum ad aliquam operationem faciendam, sed unam formam constituendam» (IV Sent., d. 43, a. 1, q. 1 ad 3).

simo, pela sua suma benevolência comunica a sua bem-aventurado às criaturas não só espirituais e próximas de Si, mas também às corporais e longínquas. Mas a criatura corporal e longínqua comunica com Ele mediamente, e isto porque é lei divina que as coisas ínfimas sejam conduzidas através das intermédias às superiores. Por isso Ele fez beatificável não só o espírito angélico e separado, mas também o espírito conjunto, quer dizer, o humano»³³.

Esta concepção tão envolvente da totalidade do ser humano como ser «à imagem e semelhança» de Deus e «para Ele dirigido» seria incompreensível sem a definição prévia da alma como realidade trinitária, logo deiforme, e a dignificação ontológica do corpo, enquanto que este constitui uma «forma conjunta» com a própria alma.

No entanto, o texto conduz-nos ainda mais longe. S. Boaventura insiste na *communicatio* que une todos os níveis do real e metafísico, da criatura ao Criador. Esta noção, de suma importância do *Breviloquium*, e em geral, na obra boaventuriana, traduz um modo de articulação entre as diferentes ordens do «ser», que amplia e substancializa a noção de *diffusio*, esta de matriz platónica, adaptada ao esquema *prodos / epistrophé*, embora também utilizada por S. Boaventura.

A noção de *communicatio*, teologicamente mais rica e com mais complexas determinações do que a noção de *diffusio*³⁴, tem uma conotação predominantemente trinitária e temporal, afectando o próprio conceito de *exemplarismo*, enquanto matriz de união e articulação de todos os níveis da realidade.

Essa articulação já não surge limitada pelo fixismo arquetipal e ahistórico dos modelos helénicos e, centrada no dinamismo do Verbo, núcleo da *communicatio* na própria Trindade, atrai e redime toda a criação através de um modelo que, sem deixar de ser hierárquico na forma como define os diferentes níveis de «ser», possibilita a sua convergência unitária e dinâmica, logo também histórica, de toda a existência no Criador.

³³ «Ratio autem ad intelligentiam praedicatorum haec est: quia cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum; ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinuae. Corporali tamen et longinqua communicat mediate, quia lex diviniatis haec est, ut infirma per media reducuntur ad summa. Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum scilicet humanum» (Brev., II, 9, 2).

³⁴ Sobre a relação entre a *diffusio* e a *communicatio*, rematemos para a ampla reflexão feita por CHAVERO BLANCO - *Imago Dei*, p. 74-75.

O lugar central que o Verbo assume na *communicatio*, se por um lado atribui um perfil cristocêntrico à noção de exemplarismo, por outro lado, contribui para esclarecer o papel central que o homem desempenha no seio do universo criado.

Enquanto imagem e semelhança mais perfeita do Verbo na criação, o homem assume o papel de mediador privilegiado, num âmbito ontológico, cosmológico e também salvífico.

Destas três dimensões da existência humana, a cosmológica, será talvez aquela onde S. Boaventura mais consonâncias encontrará entre os seus contemporâneos, no que se refere ao papel de mediação exercido pelo homem. A noção de *microcosmo* traduz bem essa ideia de que o homem é o centro e o resumo de todo o cosmos, reflectindo em si as harmonias, formas e elementos da natureza.

S. Boaventura dará voz e uma interpretação específica a esta ideia, de um modo que não esconde uma certa inspiração agostiniana, um pouco distante, por exemplo, do naturalismo mais acentuado dos chartrenses, ou dos autores mais fiéis aos textos naturalísticos de Aristóteles³⁵.

Cremos que uma das especificidades da antropologia boaventuriana reside na conjugação entre a dimensão ontológica e a dimensão existencial ou salvífica, na íntima ligação que ele estabelece entre as caracterizações mais profundas do «ser» humano, e as suas matrizes existenciais, no caso, a sua definição como ser essencialmente dotado de vontade, liberdade e receptivo da graça divina, já que a sua liberdade se afirma perante a liberdade e vontade divinas.

Fiel ao ensinamento agostiniano S. Boaventura acentua o perfil trinitário do homem enquanto *forma beatificabilis*: «Como forma beatificável (o homem) é capaz de atingir Deus através da memória, da inteligência e da vontade; assim é à imagem da Trindade, por causa da unidade em essência e da trindade em potências; por isso, a alma é necessariamente uma inteligência criada por Deus, sendo Sua insigne imagem»³⁶. No entanto esta definição, de natureza acentuadamente ontológica, apenas caracteriza as potências que tornam o homem uma forma beatificável, não descreve a atitude, o gesto especificamente huma-

³⁵ Salientamos, a este respeito, a paradigmática passagem onde S. Boaventura afirma: «Grandis res est anima: in anima potest describi totus orbis» (Hexameron, XXII, 24, V, 441 a.).

³⁶ «Rursos, quia forma beatificabilis est capax dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentiam et trinitatem in potentii; ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia ac per hoc Dei imagine insigitam» (Brev., 2, 11, 3).

no que o torna, de modo único, a única criatura na natureza capaz de aspirar a atingir a Deus. Isso será feito noutra passagem do *Breviloquium*: «E como não é honroso chegar ao prêmio da bem-aventurança a não ser por mérito, nem o mérito tem lugar senão quando se age voluntária e livremente, foi conveniente dotar a alma racional com a liberdade do arbítrio, livrando-a de qualquer coacção, pois é da natureza da vontade não ser coagida, mesmo que, pela culpa, se faça miserável e escrava do pecado»³⁷.

Assim, para que o homem se afirme como *forma beatificabilis*, logo como mediador privilegiado entre a natureza criada, e entre esta e o Criador, não basta o exercício pleno das faculdades superiores que o definem como ser racional, é necessário que isso decorra de uma decisão voluntária e livre, e uma decisão consciente do fim último a que se destina esse mesmo exercício: a união com Deus.

«Mediador» entre a natureza criada e a transcendência, admitindo os vários níveis de realidade que difractam a sua referência a Deus, é pois, a figura privilegiada que assume existência humana enquanto «imagem e semelhança» de Deus.

Trata-se no entanto, de uma mediação complexa. A existência humana não se limita a estar no «meio», entre Deus e as restantes criaturas, mesmo que a dignidade das suas faculdades o coloque nessa posição privilegiada. Neste caso, mediação significa possibilidade de unir e reconduzir a Deus a globalidade da criação a nível ontológico, cosmológico e salvífico. E a relação entre estes níveis também não se reduz a uma pura intercepção, mas antes a uma coexistência transversal e dinâmica de ordens de realidade tão distintas como o são a História, a Natureza e o Ser.

S. Boaventura acaba por ampliar e restituir maior dignidade à noção de «microcosmo», figura e conceito que, no seu tempo, era a referência constante dos múltiplos esforços que visavam construir um pensamento simultaneamente mais antropocêntrico e mais optimista em relação aos mecanismos naturais.

Creemos que esse facto decorre da inclusão da reflexão antropológica num amplo e subtil sistema metafísico, e, paralelamente da

³⁷ «Et quia ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contingit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit; ideo oportuit, animali rationali dari libertatem arbitrii per remotiorem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possi cogi, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati» (Brev., 2, 9, 2).

definição de um «lugar» específico do homem no espaço aberto e orientado pelo «exemplarismo».

No entanto, julgamos também que esse mesmo lugar, pela densidade da sua significação e pela elevação da sua dignidade, não é lugar exclusivamente antropológico, nem encontra no homem o fundamento do seu sentido.

Comentando precisamente o tema de da «mediação», e referindo-se à sua suma expressão, S. Boaventura escreve no *De reductione artium ad theologiam*:

«Necessariamente, deve colocar-se um meio na produção e no retorno (egressu et regressu) das coisas criadas; mas é necessário que este mediador no processo da produção se aproxime mais do que produz, e no retorno, inversamente, se aproxime mais daquele que retorna; e assim, como as coisas são criadas a partir de Deus, por intermédio do Verbo divino, é exigido pela perfeição do retorno que o Mediador de Deus e dos homens seja não somente Deus, mas também homem, para que possa fazer regressar os homens a Deus»³⁸.

O Verbo divino que, do ponto de vista da metafísica exemplarista, se afirma como o Exemplar dos exemplares, ou seja, o arquétipo de toda a realidade criada e Realidade através da qual todo o real é reconduzido a Deus, é também a fonte de toda a mediação. E isto deve entender-se em dois sentidos: Cristo é a mediação que o conduz, em última análise, todas as mediações a Deus, e, enquanto segunda pessoa da Trindade, é a mediação interna e presente na própria divindade, logo o fundamento de todas as mediações.

O mistério da Encarnação, entre outras ressonâncias, terá permitido ver o «rosto humano» do mediador do Altíssimo e, desse modo, terá investido o homem da missão e do desejo sempre inconcluso de O substituir numa peregrinação entre a natureza criada, que só terminará, quando a Ele regressar e se unir.

³⁸ «Necesse est ponere in Deo mediam personam secundum se, ut una tantum producens, alia tantum producta, medio vero producens et producta. Necesse est etiam ponere medium in egressu et regressu rerum; sed medium in egressu necesse est, quod plus teneat a se parte producentis, medium vero in regressu, plus a parte redeuentis; sicut ergo res exiuerunt a Deo per Verbum Dei, sic ad completum reditum necesse est mediatorem Dei hominum, non tantum Deum esse, sed etiam hominum, ut homines reducat ad Deum» (De Reduc. 23).

Retomando uma questão a que aludimos anteriormente, e sem a pretendermos resolver ou encerrar, parece-nos que a tentativa de classificar o pensamento de S. Boaventura como uma «mística» ou uma «filosofia franciscana», ou adversativamente, como uma «sabedoria teológica» que dá continuidade à clássica sabedoria cristã configurada pelos Padres Latinos e, mais paradigmaticamente, por Sto. Agostinho, não sendo uma falsa questão é pelo menos uma questão mal equacionada.

O «problema boaventuriano»³⁹ é, de facto, um problema interno à obra de Boaventura enquanto nesta se constata uma transição de sensibilidade doutrinal e teológica que progride, dos primeiros para os últimos escritos, no sentido de uma teologia marcadamente trinitária para um cristocentrismo mais próximo de uma sensibilidade franciscana⁴⁰, o que, aliás não será de admirar, atendendo ao natural aprofundamento do seu pensamento no seio de uma vocação específica da prática cristã.

No entanto, entendemos esse facto mais como uma tensão criativa interior à sua obra do que uma contradição de princípios teológicos, correntes ou doutrinários, ou sensibilidade especulativas. Não excluimos a hipótese de S. Boaventura ter vivido intimamente essa tensão de forma contraditória, mas o testemunho que nos chega é o de alguém que procurou unir e fazer dialogar modos de pensar diversos e divididos pela própria história. Mesmo numa perspectiva global, as vertentes teológica e filosófica do pensamento de S. Boaventura não só se complementam como se esclarecem mutuamente, do mesmo modo que o seu trinitarismo teológico conduz naturalmente a um cristocentrismo e o segundo só se entende a partir do primeiro.

O modo como S. Boaventura aborda a problemática humana parece-nos ser exemplar: o «ser humano» só se pode compreender integrado numa arquitectura metafísica que o conduz a Deus, é-lhe específica uma alma de estrutura trinitária que o caracteriza como criatura espiritual e é, simultaneamente, o mediador de toda a natureza criada, reflectindo em si, a beleza e harmonia do mundo sensível, redimida pela Encarnação.

³⁹ Sobre esta questão, que tem apaixonado e ocupado tantos estudiosos, salientamos contudo as reflexões feitas pelos seguintes autores: VAN STEENBERGHEN - *La Philosophie*, p. 180 ss; GILSON - *La philosophie*, p. 58-75; BOUGEROL, J. G. - *Introduction a S. Bonaventure*. Paris, 1988, p. 12-30 e 215-219.

⁴⁰ Sobre esta evolução interna à obra boaventuriana, remetemos para GONÇALVES - *Homem e mundo*, p. 418 ss.

S. Boaventura, de facto, terá procurado configurar uma definição de «homem» onde as diferentes vertentes do seu pensamento concorrem para iluminar um objecto sem se diluírem, nem se descaracterizarem numa pretensa convergência de oposições.

JOSÉ ACÁCIO CASTRO

Abreviaturas

<i>Brev</i> -	<i>Breviloquium</i>
<i>Hexaem.</i> -	<i>Collationes in Hexaemerum</i>
<i>Itin.</i> -	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>
<i>Red. art.</i> -	<i>De reductione artium ad theologiam</i>
<i>I, II, IV Sent.</i> -	<i>Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum</i>
<i>Sc. Chr.</i> -	<i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i>
<i>Tripl. via</i> -	<i>De triplici via</i>