

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

ESCRITOS FILOSÓFICO-  
TEOLÓGICOS

INTRODUÇÃO, NOTAS E TRADUÇÃO DE  
LUIS A. DE BONI e JERÔNIMO JERKOVIC

COLEÇÃO PENSAMENTO FRANCISCANO  
v. I

MEL XXI



PORTO ALEGRE  
1999

ITINERÁRIO DA MENTE PARA  
DEUS

*Tradução de Jerônimo Jerkovic*

## PRÓLOGO

1. Começo por invocar o primeiro Princípio, isto é, o eterno Pai, “Pai das luzes, fonte de todo conhecimento, de toda dádiva boa e de todo dom perfeito” [Tg 1, 17]. Invoco-o por meio de seu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, para que, pela intercessão da santíssima Virgem Maria, sua mãe, e do bem-aventurado Francisco, nosso guia e nosso pai, “ilumine os olhos”<sup>1</sup> de nossa mente e “dirija os nossos passos no caminho da paz”, daquela paz “que ultrapassa todo o sentimento”. Esta é aquela paz que Nosso Senhor Jesus Cristo ensinou e deu e da qual nosso pai são Francisco se fez novo apóstolo. O santo patriarca, com efeito, anunciava-a ao princípio e ao final de suas pregações, desejava-a em toda saudação e suspirava<sup>2</sup> em toda contemplação a paz do êxtase como um habitante da Jerusalém celeste. É dessa mesma paz que fala o pacífico salmista - o rei Davi -, quando diz que “se conservava em paz ainda com aqueles que odiavam a paz” [Sl 119, 7]. E acrescentou: “Pedi tudo aquilo que pode contribuir à paz de Jerusalém” [Sl 121, 6]. Ele sabia bem que o trono de Salomão não repousava senão sobre a paz, pois que escreveu também: “Estabeleceu sua morada na paz e sua residência em Sião [Sl 75, 3].

2. A exemplo, pois, de nosso beatíssimo pai são Francisco, eu - o seu sétimo sucessor na direção de sua ordem, ainda que indigno - anelava ardentemente por essa paz da alma. Foi então que Deus me inspirou para retirar-me ao Monte Alverne<sup>3</sup>, como a um lugar de repouso e com o desejo de degustar lá a paz do coração. E assim fiz, por aceno divino, trinta e três anos após a morte do bea-

---

<sup>1</sup> Há aqui três citações bíblicas: *Ef* 1, 17; *Lc* 1, 79; *Fl* 4, 7.

<sup>2</sup> Tomás de Celano. *Vita prima S. Francisci*, p 1, c 10, n 23 (*Analecta Franciscana* [= AF] 10, 20. Boaventura. *Legenda maior* c 3, n 2 (AF 10, 567).

<sup>3</sup> O Monte Alverne situa-se no Casentino, na Província de Arezzo (Itália). Este tinha sido doado a S. Francisco de Assis pelo seu amigo e admirador, Orlando de Chiusi, cavaleiro morador do mesmo Casentino.

tíssimo pai<sup>4</sup> e quase no mesmo dia de seu trânsito. Lá, meditando sobre algumas ascensões de nossa alma para Deus, entre outras coisas se apresentou ao meu espírito a lembrança do milagre acontecido sobre esta mesma montanha<sup>5</sup> em favor do bem-aventurado Francisco - a visão de um serafim alado a modo do crucificado. E logo me pareceu que aquela visão representava os arrebatamentos de nosso pai e indicava o caminho que se devia seguir para chegar até aos mesmos.

3. Com efeito, as seis asas do serafim podiam muito bem simbolizar as seis elevações ou iluminações progressivas, pelas quais nossa alma, como que por certos degraus ou vias, dispõe-se à posse da paz através dos arrebatamentos extáticos da sabedoria cristã<sup>6</sup>. Mas o caminho que nos conduz à paz não é outro, senão o amor ardentíssimo a Cristo crucificado. Foi este amor ardente que,

---

<sup>4</sup> Isso deve ter acontecido em 1259, se levarmos em conta que S. Francisco de Assis morreu na Porciúncula, na tarde de 3 de outubro de 1226.

<sup>5</sup> A visão e a estigmatização de S. Francisco de Assis teve lugar a 17 de setembro de 1224. 'Narraram-na os vários biógrafos contemporâneos do santo: cf. Tomás de Celano. *op. cit.*, p II, c 3, n 94 (AF 10, 72). *Legenda Trium Sociorum* (Biografia de S. Francisco por três companheiros) c 17 e, obviamente, S. Boaventura, *op. cit.*, c 13, n 1-4 (AF 10, 15 ss).

<sup>6</sup> Seguindo a S. Agostinho, Boaventura "emprega 'sabedoria' no sentido cristão de ideal do homem de procurar o conhecimento e a paz final". Nos textos que seguem, porém, sabedoria é tomada em sentido estrito. "Significa o conhecimento de Deus pela experiência (*cognitio Dei experimentalis*), porque a sabedoria é também um dos dons do Espírito Santo, cujo ato é saborear a doçura de Deus. Tal sabedoria pertence verdadeiramente ao estado místico; começa em conhecimento e acaba em afeição, não havendo limite para sua intensidade". Essa sabedoria "é a meta da vida e da obra de S. Boaventura" (Ph. Boehner. *Itinerarium Mentis in Deum. With an Introduction, English Translation and Commentary*. St. Bonaventure, 1956, p. 129-30, nota 1). Embora a denomine sob diferentes termos - paz (como aqui no Prólogo e no cap. VII, I), *arrebatamento místico* (como também aqui no Prólogo e no cap. VII, I), etc., - sempre tem idêntica conotação: "Um conhecimento experimental, uma percepção afetiva (*gustus*) da presença divina sob a ação do dom da sabedoria. Conhecimento concreto de Deus, ela o sente 'num' efeito interior que lhe é próprio - e não 'por' ele mesmo - isto é, no influxo da graça santificante e, num degrau mais elevado, nos ardores da caridade, que realiza a união íntima entre Deus e a alma" (E. Longpré. *Bonaventure, Saint*. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, 1937. t I, col. 1798).

após ter arrebatado são Paulo “até ao terceiro céu” [2 *Cor* 4412, 2], transformou-o de tal modo em Cristo, que o fez exclamar: “Estou crucificado com Cristo. E já não vivo eu - é Cristo que vive em mim” [*Gl* 2, 19]. Esse amor penetrou também tão vivamente a alma de são Francisco, que seus sinais se manifestaram no corpo, dois anos antes de sua morte, com os estigmas sacratíssimos da Paixão. As seis asas do serafim representam, pois, as seis iluminações progressivas que, como escadas, têm seu ponto de partida no mundo sensível e nos conduzem até Deus, no qual ninguém pode entrar, senão por meio de Jesus crucificado. Aquele, de fato, “que não entra pela porta do aprisco das ovelhas, mas sobe por outra parte, esse é um ladrão e salteador. Mas quem entra por esta porta penetrará e sairá e encontrará a pastagem” [*Jo* 10,1. 9]. - Por isso, são João nos diz no *Apocalipse* [22, 14]: “Bem-aventurados os que lavam suas túnicas no sangue do cordeiro: eles terão direito à árvore da vida e à entrada pelas portas que dão acesso à cidade”. Isso significa que, através da contemplação, não se pode chegar à Jerusalém celeste, a não ser entrando pelo sangue do cordeiro - que é como que sua porta. Além disso, de modo algum torna-se apto para as contemplações divinas que conduzem aos arrebatamentos do espírito aquele que, como o profeta Daniel, não for um “homem de desejos [*Dn* 9, 3]. Ora, duas coisas inflamam nossos desejos: a oração - que arranca “gemidos do nosso coração” [*Sl* 37, 9] - e a contemplação - que faz voltar direta e intensamente a nossa alma para os raios da luz celeste.

4. Eu convido, pois, o leitor primeiramente ao gemido da oração, feita em nome de Jesus crucificado, cujo sangue nos purifica das manchas dos nossos pecados [*Hb* 1, 3]. Que não venha a crer que baste a leitura sem unção, a meditação sem a devoção, a indagação sem a admiração, a atenção profunda sem a alegria do coração, a atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, o espelho sem a luz sobrenatural da divina sabedoria<sup>7</sup>. As almas, portanto,

---

<sup>7</sup>Este trecho, de profunda significação espiritual-existencial, é citado na íntegra pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, no seu decreto *Optatam totius* (*Documentos do Vaticano II*. Petrópolis, 1966, n 16, nota 32, p. 1317), sobre a forma-

que a graça divina já dispôs humildes e piedosas, às almas cheias de compunção e de devoção, unguidas “pelo óleo da alegria” [SI 44, 8] divina, às almas ávidas de sabedoria divina e, inflamadas do desejo de possuí-la, que queiram dedicar-se a glorificar, admirar e degustar a Deus, eu proponho as meditações que seguem. Advirtas, porém, que pouco ou nada servirá o espelho que eu quero pôr sob seus olhos, se o espelho de seus espíritos não tiver sido previamente bem purificado e bem polido. O homem de Deus, começa, pois, por escutar as censuras de tua consciência, antes de elevares teus olhos para os raios da sabedoria divina que se refletem nos seus espelhos. Não venha a acontecer que o esplendor dessa luz por demais viva te derrube numa fossa mais profunda de trevas.

5. Achei bom dividir este tratado em sete capítulos e dar um título prévio a cada um, para facilitar a compreensão do seu conteúdo<sup>8</sup>. E agora te peço, leitor, que ponderes mais a intenção do

---

ção sacerdotal. Aí o Vaticano II lembra S. Boaventura para sublinhar que “as disciplinas teológicas devem ser ensinadas à luz da fé e sob a direção do magistério da Igreja, de modo que os estudantes possam acuradamente haurir da revelação divina a doutrina católica, nela penetrar profundamente, torná-la alimento da própria vida espiritual, anunciá-la, expô-la e defendê-la no ministério sacerdotal”.

<sup>8</sup> Nos títulos e nos desenvolvimentos, S. Boaventura emprega, de preferência, o verbo *speculare* e seus derivados (*speculatio*, etc.). Para evitar o equívoco que criaria a tradução literal desses termos (‘especular’, ‘especulação’, etc.), em detrimento da conotação tipicamente boaventuriana dos mesmos, nós optamos por traduções como ‘considerar’ ou ‘consideração’, ‘contemplar’ ou ‘contemplação’, ‘meditar’ ou ‘meditação’. Porque “todas estas expressões, quando empregadas no *Itinerário*, significam quase sempre a mesma coisa. O termo preferido é *speculatio*. É conscientemente considerado pelo Doutor Seráfico com conexão com *speculum* (espelho) e como função espelhante da mente que reflete todas as coisas desde a mais baixa até à mais elevada - *os spectacula veritatis*, os objetos espelhados da verdade. Pois a alma ou a mente é um espelho, como o são igualmente todas as criaturas. Esta função espelhante ou especulação do *Itinerário*, que - em relação com o sentido original de *theoria* - pode ser definitivamente caracterizada pelas suas conotações: 1) conota um óbvio elemento intelectual, no sentido duma ‘visão de Deus através dos e nos seus efeitos na ordem natural e sobrenatural e mesmo nas mais elevadas idéias de *ser e bem*(...)’. (É o que Boaventura chama, no original, *contuitio* = contuição de Deus). 2) Conota também uma disposição mística: ‘é a continuação dum místico que está purificado e avança na direção ao mais perfeito degrau de contemplação’. 3) Conota,

autor que sua obra, mais o conteúdo que as negligências de estilo, mais a verdade que a elegância da frase, mais a vivência que a erudição. Por isso, eu te rogo não percorreres rapidamente esta série de meditações, mas de lê-las com morosa reflexão.

## INICIA-SE A MEDITAÇÃO DO POBRE NO DESERTO<sup>9</sup>

### I - A elevação a Deus por meio do universo

1. “Bem-aventurado o homem, ó Senhor, que de ti recebe ajuda. Ele dispôs no seu coração os degraus para se elevar deste vale de lágrimas até ao lugar onde está o termo de seus desejos” [SI 83, 6 s]. A felicidade não é senão o gozo do sumo bem. O sumo bem está acima de nós. Ninguém, por conseguinte, pode ser feliz, senão elevando-se acima de si mesmo, não já com o corpo, mas com o coração. Mas, para elevarmo-nos acima de nós mesmos, temos necessidade de uma virtude superior. Quaisquer que forem as nossas disposições interiores, para nada servem, se a graça não nos ajudar. Ora, o auxílio divino está sempre ao alcance daqueles que o pedem do fundo do coração com humildade e devoção. Quer dizer, é dado só aos que, suspirando, se voltam para Deus neste “vale de lágrimas” com ardente oração. A oração é, pois, o princípio e fonte de nossa elevação a Deus. Com efeito, Dionísio, no seu livro acerca da *Teologia Mística*<sup>10</sup>, querendo nos instruir sobre os arrebatamentos da alma, começa primeiro com uma oração. Roguemos, portanto, e digamos ao Senhor nosso Deus: “Conduze-nos, ó Se-

---

enfim, ‘o estado de arrebatamento reverencial que se apossa da alma e eleva-a além de si mesma, ao contemplar a inacessível grandeza e o esplendor das divinas manifestações da Verdade eterna’” (Ph. Boehner, *op. cit.*, 11-28).

<sup>9</sup> Há, aqui, provavelmente, uma reminiscência bíblica (*Js 2, 1 ss*). Assim como os hebreus no deserto tendiam ao conhecimento e à conquista da terra prometida, assim também a alma, no deserto da condição humana (onde foi lançada pelo pecado), tende a retornar a Deus (G. Melani. *Itinerario della mente a Dio*. Arezzo, 1960, p. 15).

<sup>10</sup> *De mystica theologia* c 1 § 1 (PG 3, 998). Vide infra c 7, n 5.

nhor, na tua via e eu caminharei na tua verdade. Que o meu coração se regozije no temor de teu nome"<sup>11</sup>.

2. Orando assim, nosso espírito se ilumina para conhecer os diversos degraus de nossa elevação a Deus. Com efeito, na atual condição de nossa natureza, o universo é a escala pela qual ascendemos até ao Criador. Ora, entre os seres criados, alguns são o vestígio do Criador, outros, ao invés, são sua imagem<sup>12</sup>. Alguns são materiais; outros, espirituais. Alguns são temporais; outros, imortais. E, por isso, uns estão fora de nós; outros, dentro de nós. Para chegarmos à consideração do primeiro Princípio essencialmente espiritual, eterno e acima de nós, é necessário passarmos pelo vestígio, que é material, temporal e exterior. Isso significa pormo-nos na via de Deus. É necessário que entremos em nossa mente, que é a imagem eviterna de Deus, e é espiritual e está em nosso interior. E isso significa 'caminhar na verdade de Deus'. É

---

<sup>11</sup>Ps 85, 11. Cf. *Brevil.* p 5, c 4 e 10 (V, 256 s; 263 s).

<sup>12</sup> Há toda uma Teologia atrás dos termos bonaventurianos 'vestígio' e 'imagem' (cf. *Brevil.* p 2, c 12 (V, 230); *Hexaëm* 3, n 3 (V, 343). 'Vestígio' é um termo que Boaventura aplica às criaturas - tanto corporais como espirituais - enquanto de longe, mas de maneira distinta, representam a Deus como causa determinada e inconfusa - causa eficiente, formal e final. Os vestígios levam ao conhecimento dos atributos comuns e apropriados de Deus (como são o poder, a sabedoria, e a bondade). Por isso, é possível vislumbrar, por meio do vestígio, o mistério da Santíssima Trindade. Quando Boaventura fala da contemplação de Deus 'fora de nós pelos' vestígios e 'nos' vestígios, refere-se então à subida progressiva da alma a Deus, por meio das criaturas materiais. Considerar a Deus 'pelos' seus vestígios significa contemplá-lo por meio das criaturas, onde reluzem as perfeições divinas. Considerar a Deus 'nos' seus vestígios equivale a contemplá-lo, não já no mundo, exterior a nós - onde Deus está latente - mas no mundo que, na sua semelhança intencional, entrou dentro de nós pela porta dos sentidos (cf. *Lexicon Bonaventuriano*. Obras Completas de San Buenaventura. Madrid, 1945. v. I, 739). Ao invés, uma criatura é imagem, quando representa a Deus como 'objeto' de modo próximo e distinto. A imagem considera as propriedades que têm a Deus por objeto. Leva ao conhecimento dos atributos próprios das pessoas divinas na Trindade (como a paternidade, a filiação, etc.). Essa representação só é possível nos seres espirituais. Por meio da imagem, a criatura pode assemelhar-se a Deus pelo conhecimento e pelo amor (cf. *Lexicon Bonaventuriano*, 733). Esses conceitos e seus conteúdos esclarecer-se-ão, evidentemente, à medida que avançarmos na leitura da obra. (Para uma exposição mais técnica e detalhada, cf. E. Gilson. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1943, p. 165-191).

necessário, enfim, que nos elevemos até ao ser eterno, espiritualíssimo e transcendente, fixando o olhar no primeiro Princípio. Isso significa regozijarmo-nos no conhecimento de Deus e no respeito à sua majestade.

3. Tal é a viagem de três dias na solidão<sup>13</sup>. Esse é o tríplice esplendor de um só dia, dos quais o primeiro pode ser comparado ao anoitecer, o segundo à manhã, o terceiro ao meio-dia. Isso ainda representa a tríplice existência das coisas: na matéria, na inteligência e na arte divina<sup>14</sup>, segundo se lê na Sagrada Escritura: “Seja feito. Fez. Foi feito” [Gn 1, 3 ss]. E isso tem também relação com a tríplice substância de Jesus Cristo, nossa verdadeira escada, isto é, com o seu corpo, com a sua alma e com a sua divindade.

4. Segundo essa tríplice maneira de nos elevarmos progressivamente a Deus, a nossa alma possui três principais vias para perceber. Na primeira, olha sobre as coisas corporais e exteriores -

---

<sup>13</sup> Ex. 3.48: *Ibimus viam trium dierum in solitudine ut immolemus Domino Deo nostro.*

<sup>14</sup> Como explica Ph. Boehner, “isto refere-se à existência das coisas na matéria, já que, segundo S. Boaventura, todas as criaturas, mesmo os anjos, são compostos de matéria e forma; à existência das coisas no intelecto angélico (*intellegentia*); e à existência das coisas em Deus, que é a arte eterna, ou, antes, de acordo com Boaventura, no Verbo de Deus, em quem o Pai concebeu as idéias (*op. cit.*, p. 111, nota 6). Conseqüentemente “o ‘Seja feito’ se refere à expressão das idéias na arte eterna - Deus; o ‘Fez’ se refere à infusão das idéias nos intelectos angélicos na sua iluminação; e, já que a luz e os anjos se equacionam, S. Agostinho e S. Boaventura notam que a criação da luz não foi uma conseqüência do ‘Foi feito’, mas que este ‘Foi feito’ refere-se à criação do mundo visível segundo as idéias” (*id.*, *ibid.*, nota 7). Quanto à afirmação de todas as criaturas - mesmo os anjos - estarem compostas de matéria e forma, é mister compreendê-la em sentido bonaventuriano. Para Boaventura, todas as naturezas espirituais - anjo, alma, etc. - são de per si compostas de matéria e forma. Mas não se trata “de matéria entendida como princípio metafísico de todo o ser que de alguma maneira está em potência e devém” (E. Bettoni. *San Bonaventura*. Brescia, 1945, p. 110). Para uma exposição mais técnica, cf. E. Gilson. *op. cit.*, p. 192-216 e 254-273. Teilhard de Chardin ‘parecia’ aparentar-se estranhamente com essa tese bonaventuriana, quando, numa de suas primeiras obras, coloca de passagem o problema de saber “se se podem conceber mônades capazes de se organizarem em um todo, *sans les supposer douées d’une matérialité plus ou moins déguisée*”. E acrescenta: “Isto é, não haveria ‘puro espírito’ fora de Deus” (*Forma Christi* (1918) apud *Ecrits du Temps de la Guerre*, p. 351 s e nota).

pelo que se chama 'animalidade' ou sensitividade. Na segunda, olha sobre si mesma - e se chama, por isso, espírito. Na terceira, olha acima de si mesma - e se denomina mente. Essas três faculdades devem servir-nos, para elevar-nos a Deus, para amá-lo com toda a nossa mente, com todo nosso coração, com toda nossa alma<sup>15</sup>. Nisso consiste a observação perfeita da lei e toda sabedoria cristã.

5. Porém, cada um dos três mencionados modos é duplo, segundo considerarmos Deus como o "Alfa e Ômega" [Ap 1, 8] de tudo, segundo o contemplarmos em cada um desses modos como por meio dum espelho ou como dentro dum espelho, ou, enfim, segundo considerarmos cada grau em si mesmo, separadamente, ou em relação a outro<sup>16</sup>. É necessário, portanto, elevar ao número de seis os degraus de nossa elevação a Deus. Como Deus criou o universo em seis dias e no sétimo repousou, assim também esse pequeno mundo, que é o homem, há de ser conduzido com perfeitíssima ordem ao repouso da contemplação, passando pelos seus degraus das iluminações progressivas. - Esses seis degraus estão simbolizados na Escritura. De fato, por seis degraus subia-se até ao trono de Salomão [3 Rs 10, 19]. Os serafins que viu Isaías eram seis [Is 6, 2]. Deus "chamou a Moisés do meio da nuvem", após seis dias [Ex 24, 16]. Cristo igualmente, "depois de seis dias, conduziu seus discípulos a uma montanha e se transfigurou na presença deles" [Mt 17, 1 ss].

6. A esses seis degraus de elevação a Deus correspondem as seis potências da alma, pelas quais ascendemos das coisas inferiores às superiores, das exteriores às interiores, das temporais às eternas. São elas: os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência e o ápice da mente, ou a centelha da sindérese

---

<sup>15</sup> Mc 12, 30; Mt 22, 37; Lc 10, 27.

<sup>16</sup> Cf. a respeito do conhecimento de Deus através do espelho da criatura ou no espelho da criatura, I *Sent.* d 3, p 1, q 3 (I, 74 s); *Brevil.* prol. § 2 e p 2, c 2 (V, 203 s; 219). "Os dois aspectos da indagação bonaventurina (*per speculum e in speculo*) indicam respectivamente o modo cognoscitivo indireto (as coisas materiais) e direto (as espirituais) e poder-se-ia traduzir em termos modernos por 'obra artística', no primeiro caso, e 'semelhança paterna em um filho', no segundo caso" (G. Melani. *op. cit.*, p. 21).

(a consciência)<sup>17</sup>. Essas faculdades, formadas em nós pela natureza, desfiguradas pelo pecado e reformadas pela graça, devem ser purificadas pela justiça, exercitadas pela ciência, aperfeiçoadas pela sabedoria.

7. Na disposição original de nossa natureza, Deus criou o homem apto ao repouso da contemplação. É por isso que “foi colocado no paraíso das delícias” [*Gn* 2, 15]. Tendo-se o homem, porém, apartado da verdadeira luz e tendo-se voltado para um bem perecível, encontrou-se inclinado por própria culpa para a terra e, com o pecado original, inclinou todo o gênero humano com uma dupla miséria: a ignorância do espírito e a concupiscência da carne. O homem, assim cegado e inclinado para a terra, encontra-se atado nas trevas e é incapaz de ver a luz do céu [cf. *Tb* 5, 12], se a graça e a justiça não o ajudarem contra a concupiscência, se a ciência e a sabedoria não dissiparem a sua ignorância. Tal reparação se faz por meio de Jesus Cristo, o qual “foi feito por Deus para ser nossa sabedoria, nossa justiça, nossa santificação e nossa redenção” [1 *Cor* 1, 30]. E Cristo, “sendo a virtude e a sabedoria” [1 *Cor* 1, 24] de Deus, o Verbo humanado “cheio de graça e de verdade” [*Jo* 1, 14], espalhou sobre nós a graça e a verdade. Ele nos deu a graça da caridade, a qual, “partindo dum coração puro, dum consciência reta e dum fê sincera” [1 *Tm* 1, 5], retifica toda a alma de acordo com o tríplice modo de ver de que já falamos. Ele nos deu a ciência da verdade, ensinando-nos com as três formas da Teologia, isto é, a simbólica, a própria e a mística. Com a Teologia simbólica nos ensina a usarmos bem das coisas sensíveis, com a própria a usarmos bem das coisas intelectuais, com a mística a transportarmo-nos aos arrebatamentos superiores do espírito<sup>18</sup>.

8. Portanto, aquele que quer elevar-se a Deus deve evitar o pecado que desfigura a natureza e deve aplicar as faculdades natu-

---

<sup>17</sup> Cf. *De spiritu et anima* (inter opera Augustini) c 10, 14 e 38 (PL 40, 785 ss).

<sup>18</sup> O conceito bonaventuriano de Teologia implica tríplice divisão - simbólica, própria e mística. “A Teologia simbólica parece ser a aplicação da Sagrada Escritura às criaturas com o propósito de chegar a seu significado simbólico(...). A Teologia própria é, naturalmente, a Teologia em geral; a Teologia mística tem a conotação usual moderna” (Ph. Boehner. *op. cit.*, p. 113, nota 13. Cf. também E. Longpré, *Dictionnaire de Spiritualité*, cols. 1772-1773).

rais acima mencionadas, para adquirir, pela oração, a graça que reforma, por uma vida santa, a justiça que purifica, pela meditação, a ciência que ilumina, pela contemplação a sabedoria que aperfeiçoa. E, como ninguém chega à sabedoria sem a graça, sem a justiça e sem a ciência, assim também ninguém pode chegar à contemplação sem uma meditação profunda, sem uma vida pura e sem uma oração fervorosa. Ora, a graça é o princípio da retidão da vontade e da iluminação da inteligência. Por conseguinte, devemos antes de tudo orar, depois viver santamente, e, enfim, aplicar nosso espírito às belezas da verdade e nos elevar gradativamente, contemplando-as, até chegarmos à montanha excelsa, “onde se vê o sumo Deus no esplendor de sua glória” [Sl 83, 8].

9. Mas, como na escada de Jacó primeiro se sobe e só depois se desce [Gn 28, 12], coloquemos, pois, na base o primeiro degrau de nossa ascensão a Deus e comecemos por contemplar todo este mundo sensível como um espelho através do qual podemos chegar até Deus, o artista soberano. Nós seremos assim os verdadeiros israelitas que passam do Egito à terra prometida [Ex 13, 3 s]. Quer dizer, os verdadeiros cristãos que passam com Cristo deste mundo ao Pai celeste [Jo 13, 1] e os verdadeiros amigos da sabedoria que nos convida e nos diz: “Vinde a mim todos os que me desejais e eu vos saciarei dos frutos que levo” [Ecl 24, 26]. “Porque também da grandeza e da beleza das criaturas se pode conhecer o Criador” [Sb 13, 5].

10. O sumo poder do Criador, a sua sabedoria e a sua bondade resplandecem nas realidades criadas, conforme o revelam os sentidos corporais ao sentido interior por três modos. Com efeito, os sentidos externos servem a inteligência, quer ela raciocine, quer ela creia, quer ela contemple. Pela contemplação, a inteligência considera a existência atual das coisas, pela fé, o seu curso habitual<sup>19</sup> e, pelo raciocínio, a sua excelência potencial.

11. Quando a inteligência considera as coisas em si mesmas, sob o aspecto da contemplação, seu olhar descobre nelas “o

---

<sup>19</sup> Cf. *Brevil. prol.* § 2 (V, 203 s).

peso, o número e a medida<sup>20</sup>. O peso que as faz tender a um lugar, o número que as distingue e a medida que as limita. E, assim, percebe nelas o seu modo de ser, a sua beleza e a sua ordem, como também a sua substância, a sua potência e a sua atividade. Eis como, pelo vestígio das coisas criadas, a inteligência pode elevar-se ao conhecimento do poder, da sabedoria e da imensa bondade do Criador.

12. Quando a inteligência considera o mundo com os olhos da fé, descobre-lhe então a origem, o curso e o termo. Com efeito, a fé nos revela que o mundo teve uma origem pelo Verbo da vida<sup>21</sup>. Revela-nos também que no curso do mundo três leis se sucederam: a lei da natureza, a lei escrita e a lei da graça. Nos diz, enfim, que este mundo terá término com o juízo universal. A inteligência reconhece, dessarte, na origem do mundo, o poder, no seu curso, a providência e, no término, a justiça do primeiro Princípio.

13. Finalmente, a inteligência, prosseguindo suas indagações com o raciocínio, repara que alguns seres não possuem senão a existência, outros possuem a existência e a vida, e outros têm a existência, a vida e o discernimento. Os primeiros são seres inferiores, os segundos intermédios e os terceiros os mais perfeitos. Vê também entre esses três que alguns são puramente corporais. Outros, ao invés, são em parte corporais, em parte espirituais. E de tudo isso deduz a existência de seres totalmente espirituais, mais perfeitos e mais dignos do que os precedentes. - Vê, ainda, que certos seres estão sujeitos à mudança e à corrupção, como tudo aquilo que é terrestre. Outros são móveis, mas incorruptíveis, como os corpos celestes. Compreende, então, que existem outros seres que são imutáveis e incorruptíveis, como aqueles que habitam acima do céu visível. É assim que o mundo visível leva o intelecto a considerar o poder, a sabedoria e a bondade de Deus - e fá-lo reconhecer que Deus possui o ser, a vida, a inteligência, uma natureza espiritual, incorruptível e imutável<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Sb* 11, 21. Cf. *Myst. Tr.* q 1, a 2, n 7 (V, 54,); *I Sent.* d 3, p 1, dub. 3 (I, 78 s); *Myst. Tr.* q 4, a 1, nota 5 (V, 82); *Hexaëm.* 2, n 21 ss (V, 340).

<sup>21</sup> Cf. *Hb* 11, 3. *Brevil.* prol. § 2 (V, 203 s).

<sup>22</sup> Cf. *I Sent.* d 3, lit. *Magistri* (I, 62-66); *ibid.* p 1, dub. 1 (I, 77 s).

14. Tal consideração alarga-se ainda mais, se meditarmos nas sete condições ou propriedades das criaturas que fornecem à inteligência sete testemunhos da potência, sabedoria e bondade divinas, se se considera a origem, a grandeza, a multidão, a formosura, a plenitude, a operação e a ordem de todas as coisas. Com efeito, a origem das coisas, enquanto se refere à criação, distinção e ornamentação da obra dos seis dias, manifesta a potência divina, que as tirou do nada, a divina sabedoria, que as distinguiu claramente, e a divina bondade, que as adornou com copiosidade<sup>23</sup>. A grandeza das coisas, em suas dimensões espaciais de comprimento, largura e profundidade; em suas dimensões virtuais de longo, largo e profundo (como na difusão da luz); nas três operações direcionais: íntima, contínua e difusa (tal como se observa na ação do fogo), revela claramente a imensidade da potência, da sabedoria e da bondade de Deus trino, que se encontra presente nas coisas pela potência, presença e essência, sem, porém, ser circunscrito por nenhuma delas<sup>24</sup>. - A multiplicidade das coisas com as suas diferenças genéricas, específicas e individuais, diversas entre si pela substância, a forma, a figura e a atividade, demonstra a imensidade (inexaurível para a mente humana) dos três atributos divinos acima referidos. - A beleza das criaturas, com a variedade de suas luzes, de suas figuras e de suas cores, considerada nos corpos simples, mistos e orgânicos - como são os astros e os minerais, as pedras e os metais, as plantas e os animais - proclama altamente as mesmas perfeições de Deus. - Fala-nos igualmente da perfeição de Deus a plenitude das coisas, porquanto a matéria está cheia de formas por causa de seus princípios de desenvolvimento latentes<sup>25</sup>, a forma

<sup>23</sup> Cf. *Brevil.* p 2, c 1-2 (V, 219 s).

<sup>24</sup> Cf. *I Sent.* d 37, p 1, a 3, q 2 (I, 648).

<sup>25</sup> No original, S. Boaventura emprega uma fórmula consagrada na Idade Média: *rationes seminales*, isto é, literalmente, princípios seminais - expressão que é, por sua vez, a transposição latina dos *lógoi spermatikoi* do estoicismo grego: Com ela faz-se referência a uma nota que S. Boaventura recebeu, desses filósofos, através da adoção - e adaptação - de Agostinho. Dela trata expressamente em *II Sent.* d 7, p 2, a 2, q 1; d 18, a 1, q 1 (II, 196 s; 431). O mesmo diz o *Liber de causis* prop. 1: *Omnis intelligentia plena est formis*: Nossa tradução pode parecer um tanto livre, mas talvez seja a única maneira de exprimir a qualidade di-

está cheia de atividades potenciais, e a potência está cheia de efeitos segundo o exercício de sua atividade. - A múltipla atividade das criaturas - seja natural, seja cultural, seja moral - mostra-nos, de sua riquíssima variedade, quão imenso é aquele poder, aquela sabedoria, aquela bondade, que de todas as coisas é “a causa de sua existência, a luz de sua razão e a regra de sua vida”<sup>26</sup>. - A ordem que discernimos nas coisas, com respeito à sua duração, à sua posição e ao seu influxo - isto é, na relação entre o antes e o depois, entre o mais alto e o mais baixo, entre o mais nobre e o mais ignóbil<sup>27</sup>, nos faz descobrir no livro da criação o primado, a sublimidade, a dignidade do primeiro Princípio na infinidade de seu poder. A ordem das leis divinas, dos preceitos e dos juízos no livro da Sagrada Escritura nos faz ver a imensidade de sua sabedoria. A ordem dos sacramentos, das graças e das recompensas no corpo da Igreja nos leva a admirar a sua imensa bondade. A ordem, pois, nos conduz como pela mão dum modo muito evidente àquele que é soberanamente poderoso, soberanamente sábio e soberanamente bom.

15. Cego é, por conseguinte, quem não é iluminado por tantos e tão vivos resplendores espalhados na criação. É surdo quem não acorda por tão fortes vozes. É mudo quem, em presença de tantas maravilhas, não louva o Senhor. É insensato, enfim, quem, com tantos e tão luminosos sinais, não reconhece o primeiro Princípio. Abre, pois, os olhos e inclina o ouvido de teu espírito,

---

nâmica envolvida. No pensamento de Boaventura, “as *rationes seminales* são potencialidades ativas e positivas que o Criador inseriu e encobriu no *seminarium* deste mundo. Elas são as essências ou formas das coisas a serem produzidas. Produção e geração, porém, são apenas o despertar desta potencialidade positiva e o estímulo para o seu desenvolvimento até ao estado completo e visível (...). Os dois estados de implicação (potencialidade ativa) e de explicação (a criatura visível) são semelhantes a um botão de rosa e a uma rosa” (Ph. Boehner, *op. cit.*, 115, nota 23). Para uma explicação mais técnica, cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 236-253). Acerca do presumível evolucionismo *ante litteram*, implicado nesse conceito de Agostinho, e o evolucionismo de Teilhard de Chardin, (cf. G. Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Paris, 1961. p. 135-157).

<sup>26</sup> Agostinho. VIII *De civitate Dei* c 4 (PL 41, 228 s).

<sup>27</sup> Para a definição de ordem, tomada de Agostinho, cf. *Perf. ev.* q 3, a 3, n 9 (V, 179).

desata teus lábios e dispõe teu coração [Pr 22, 17], para que em todas as criaturas vejas, ouças, louves e ames a teu Deus, se não quiseres que todo o universo se levante contra ti: um dia toda “a criação se erguerá contra os insensatos” [Sb 5, 21], ao passo que será motivo de glória aos sensatos, os quais podem dizer com o profeta: “Senhor, a visão de tuas criaturas me encheu de gozo. Exulto perante o espetáculo de tuas mãos” (Sl 91, 5). “Como são grandiosas, Senhor, as tuas obras! Tudo fizeste com sabedoria. Toda a terra está cheia de teus bens”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Sl 103, 24. - O leitor poderá comprovar, neste capítulo e no subsequente do *Itinerário*, como a visão franciscana do cosmo acentua vigorosamente a ‘sacramentalidade da matéria’ - ou, para expressá-lo em termos teilhardianos, “a diafania crística da matéria”: C. Cecci (“La Fede, prospettiva e critério nella visione francescana delle cose”, In: *Quaderni di Spiritualità francescana* 9, 1965. p. 83-95), mostra bem “por que a visão franciscana da natureza aparece como uma luminosa visão cósmica. Todo o mundo é como um espelho cheio de luzes” - escreve o Seráfico Doutor (*Hexaëm*, 2, n 27; V, 340). “Ou, o que é o mesmo, o mundo aparece a S. Boaventura como um livro, do qual as coisas não são senão as páginas ou as letras com as quais ele é escrito” (*Hexaëm*. 12, n 14, V, 386). 90-91). Ora, de acordo com essa visão, “se, vistas de cima, as coisas estão já harmonicamente dispostas em unidade, porque única a sua fonte; considerando-se desde baixo, a unidade *più che fatta è de farsi*, não tanto classificando quanto descobrindo a trama sobre a qual tem sido tecida a sua variedade”(p. 91). Trata-se, pois, de sublinhar a cristofinalização das realidades do cosmo. “Porque disto se trata na visão franciscana: tudo tem sido feito para Cristo, o todo deve coordenar-se para construir o seu trono de glória; nele todas as coisas, segundo uma expressão paulina, encontram o próprio fim e o próprio significado. Nas coisas todas deve poder-se, pois, descobrir este sublime elã da finalidade para Cristo, centro dos desígnios de Deus e da vida do mundo. Na visão franciscana, Cristo conduz tudo o que é criado ao próprio cumprimento: por isso se pode falar dum significado cósmico dele. A teoria bonaventuriana de Cristo *medium omnium*, através do qual toda coisa toma o seu significado, justifica - parece-nos - o que estamos a asserir” (cf. *Hexaëm*. c 1, n 1. id. *Ibid.* 91 s). Nessa perspectiva cristológica, “parece óbvio que as coisas tenham um valor não determinado pelo emprego que delas se pode fazer, mas que se identifica com a sua espessura ontológica, com a sua estrutura. As coisas são aquilo que são com um ‘a mais’ que elas sacramentalmente escondem”. A razão dessa sacramentalidade da matéria é - sabe-se - a sua teoria do exemplarismo: “As coisas refletem a Deus porque Deus de algum modo escondeu-se nelas. O que são de resto as coisas criadas na sua rica individualidade, senão a tradução concreta das idéias de Deus?” (*Ibid.* 93). É o motivo platônico-agostiniano que retorna no pensamento franciscano,

## II - A contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível

1. No espelho do mundo sensível podemos considerar a Deus de dois modos: ou elevando-nos a ele por meio dos seres que compõem o universo e que são como que vestígios do Criador, ou contemplando-o existente nos mesmos seres pela sua essência, pela sua potência e pela sua presença. Esta segunda contemplação é superior à primeira. Ela ocupa, pois, o segundo lugar e forma o segundo degrau de ascensão que nos conduz à visão de Deus em cada criatura que entra na nossa alma pelos sentidos corporais.

2. Deve-se notar, em primeiro lugar, que este mundo sensível, chamado 'macrocosmo' - isto é, grande mundo - penetra em nossa alma, denominada 'microcosmo' - ou seja, pequeno mundo - pela porta dos cinco sentidos, de três maneiras: pela percepção das coisas sensíveis, pelo prazer que a alma experimenta nessa percepção e pelo juízo que dessas coisas ela faz.

Vejamos agora como. O mundo externo se compõe de substâncias que geram, de substâncias geradas e de substâncias que regem a estas e àquelas. As substâncias que geram são os corpos simples, isto é, os corpos celestes e os quatro elementos fundamentais<sup>29</sup>. Com efeito, a luz, tendo a virtude de unir os elementos

---

depurado, porém, daquele certo pessimismo com relação à matéria, que parece estar presente sobretudo no dualismo do pensador grego. A matéria aparece, antes, na visão franciscana da realidade criada, elevada à nobre tarefa de sacramento de Deus" (*Ibid.* 91; cf. *infra*, c 2, n 11)

<sup>29</sup>Aqui S. Boaventura, historicamente, reflete o substrato cosmológico medieval, segundo o qual "o mundo sensível se compunha de dupla natureza: a natureza celeste e a natureza elementar. A natureza celeste compreendia três céus: o empíreo, o cristalino e o firmamento, com sete planetas que se moviam debaixo deles, Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua. A natureza elementar compreendia quatro elementos: o fogo, o ar, a água e a terra. Esses elementos tinham quatro propriedades contrárias: o quente, o frio, o úmido e o seco. Os corpos celestes e os elementos eram corpos simples; concorriam na geração e na produção dos seres compostos. Os quatro elementos entravam na formação dos corpos mistos, mas, para se unirem, tinham necessidade do influxo dos corpos celestes, que, por sua luz, seu calor e sua energia, os atraíam, os rela-

pela conciliação de suas propriedades contrárias, fá-los produzir e gerar tudo aquilo que nos corpos mistos se gera e se produz pela ação das forças naturais. - As substâncias geradas são os corpos compostos de diversos elementos, como os minerais, os vegetais, os corpos dos animais e os corpos humanos<sup>30</sup>. - As substâncias que movem e regem as precedentes são as substâncias espirituais, quer inseparavelmente unidas ao corpo - como, por exemplo, a alma dos brutos -, quer separavelmente unidas - como as almas racionais -, quer totalmente separadas, como é o caso dos espíritos celestiais, que os filósofos chamam inteligências e nós denominamos anjos. Segundo os filósofos, a função dos anjos seria a de moverem os corpos celestes e de governarem o cosmo, recebendo, porém, da causa primeira a potência de ação da qual se serviriam para manter as coisas no seu estado natural. Segundo os teólogos, ao invés, Deus confiou-lhes o governo do universo, mas no respeitante à obra de nossa salvação. Por isso, são também “espíritos administradores enviados para ajudarem os que devem ser um dia herdeiros da salvação”<sup>31</sup>.

3. O homem, que é um ‘pequeno mundo’, tem cinco sentidos que são como as portas por meio das quais o conhecimento das realidades sensíveis entra em sua alma. Com efeito, pela vista entram os corpos celestes e luminosos e os corpos coloridos. Pelo tato entram os corpos sólidos e terrestres. Pelos outros três sentidos entram os corpos intermédios. Assim, pelo gosto entram os corpos líquidos; pelo ouvido, os aeriformes; pelo olfato, os vaporáveis (os quais participam da natureza da água, do ar e do fogo, como se pode ver no perfume que se exala dos aromas). Em resumo, os corpos simples e os corpos compostos entram em nossa alma por meio dos sentidos.

---

cionavam e temperavam suas qualidades contrárias” (cf. de Bordeaux, *op. cit.*, 178-188, nota 8). Hoje - é claro - essa visão ptolomaica do cosmo está completamente ultrapassada. Isso, porém, em nada diminui a exposição de S. Boaventura. O valor perdurável de sua lição radica naquilo que este capítulo e o anterior intencionam: ‘redescobrir’ a sacramentalidade da matéria - a diafania de Deus nos seus vestígios que impregnam a criação.

<sup>30</sup> Cf. *Brevil.* p 2, c 3 e 4 (V, 220 ss).

<sup>31</sup> *Hb* 1, 14. A respeito das ‘inteligências’, cf. *II Sent.* d 14, p 1, a 3, q 2 (II, 349).

Pelos sentidos, porém, não percebemos apenas as coisas sensíveis, que são objeto próprio de certos sentidos, tais como a luz, o som, o odor, o sabor e as quatro qualidades primárias que o tato apreende. Por eles percebemos também as coisas sensíveis, que são o objeto comum a muitos sentidos, tais como o número, a grandeza, a figura, o repouso, o movimento. Descobrimos igualmente que “tudo o que se move é movido por outrem”<sup>32</sup> e que certos seres - os animais, por exemplo - têm em si mesmos a causa de seu movimento e de seu repouso. Daí segue-se que, quando nós percebemos por meio dos sentidos o movimento dos corpos, somos induzidos ao conhecimento das substâncias espirituais que os movem, assim como o efeito nos conduz ao conhecimento de sua causa.

4. Todo este mundo sensível, então, com os seus três gêneros de seres, entra na nossa alma pela percepção. Notemos, no entanto, que as coisas sensíveis - que são as primeiras a penetrarem na alma pela porta dos cinco sentidos -, sendo exteriores e materiais, não entram pela sua substância material, mas unicamente pela sua semelhança ou imagem. Essa imagem se forma primeiramente num lugar intermédio e distinto. Daí passa para os órgãos externos. Estes a transmitem ao sentido interno e daqui passa à faculdade apreensiva<sup>33</sup>.

É assim que as imagens de todas as coisas que provêm de fora - geradas primeiro nesse lugar intermédio, transportadas depois aos nossos órgãos pela reação da faculdade apreensiva sobre a imagem - engendram a percepção de todos os objetos exteriores<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Aristóteles. VII *Physica* c 1, t 1, 241b 24-25.

<sup>33</sup> Agostinho. XI *De Trinitate* c 9, n 6 (PL 42, 996). Cf. Aristóteles. II *De anima* c 12, 424a; III, c 12, 434b.

<sup>34</sup> Os Editores de Quaracchi ( V, 300, nota 6) lembram as categorias da psicologia noética que aqui estão em jogo e cujos antecedentes podem encontrar-se em Aristóteles e S. Agostinho: a faculdade perceptiva - ou potência apreensiva pela qual se toma conhecimento dos objetos exteriores - se divide em externa e interna. A primeira compreende os sentidos externos. A segunda, por sua vez, abrange o sentido comum, a imaginação (ou fantasia), o juízo e a memória.

5. Quando a percepção tem por objeto uma coisa que nos convém, ela vem acompanhada de prazer<sup>35</sup>. Efetivamente, o sentido se compraz no objeto percebido, mediante a imagem ou semelhança abstraída dele, seja por causa de sua beleza - quando se trata da vista -, seja por causa de sua suavidade - como no olfato e no ouvido -, seja por causa de sua salubridade - quando se trata do gosto e do tato. Mas a razão de todo prazer é a proporção. Ora, a imagem donde provém o prazer é simultaneamente forma, virtude e ação. É forma em relação ao objeto donde emana. É virtude ou potência em ordem ao meio pelo qual passa. É ação em razão do término sobre o qual age.

Conseqüentemente, considerada na imagem sensível, enquanto tem caráter de forma, a proporção se chama beleza. Com efeito, “a beleza não é senão uma igualdade numérica”<sup>36</sup>, isto é, “uma certa disposição das partes unidas à suavidade das cores”<sup>37</sup>. Considerada novamente na imagem sensível, enquanto tem caráter de potência ou força, a proporção se denomina suavidade, sempre que a virtude agente não exceder à capacidade daquele que recebe a impressão sensível. O sentido, de fato, sofre nos extremos e se compraz no meio-termo. Finalmente, considerada na imagem sensível, enquanto tem caráter duma impressão eficaz, a proporção chama-se salubridade, sempre que o agente, pela sua ação, satisfaz uma necessidade do recipiente. Essa ação é então salutar para ele, porque o conserva e o nutre. É sobretudo no gosto e no tato que se experimenta essa atividade benéfica<sup>38</sup>. Daí se deduz que as coisas

---

<sup>35</sup> O prazer (*delectatio*) é definido por Boaventura como a união do conveniente com o conveniente. (IV *Sent.* d 16, p 1, a 3, q 1, nota 3; IV, 391), acentuando, porém, que o prazer consiste propriamente na ação que segue a esta conjunção.

<sup>36</sup> Agostinho. VI *De musica*, c 13, n 38 (PL 32, 1148).

<sup>37</sup> Id. XXII *De civitate Dei* c 19, n 2 (PL 41, 781).

<sup>38</sup> “Em outras palavras, o prazer supõe a proporção. Por conseguinte, a imagem que compraz a nossos sentidos deve ser proporcionada. Ora, a imagem é simultaneamente três coisas: ‘forma’, porque é a semelhança da natureza (forma) do objeto sensível; ‘potência’, porque, pela virtude do objeto, ela atravessa o meio e chega ao órgão; ‘ação’, porque, recebida no órgão, ela age e concorre à percepção do objeto. É mister, pois, que, para comprazer aos sentidos, a imagem tenha uma tríplice proporção. Enquanto forma, ela será proporcionada, se for bela, se o objeto que ela representa for bonito. Enquanto potência, ela terá proporção, se

sensíveis entram na alma pela sua imagem ou semelhança, produzindo prazer de acordo com as três maneiras que lhes são próprias.

6. O juízo segue à percepção e ao prazer. Com o juízo não se julga apenas se uma coisa é branca ou preta - o que pertence a um sentido particular -, ou se é nociva ou benéfica - o que é próprio do sentido inferior ou comum. Mas também se julga e se dá a razão do porquê essa coisa nos é agradável. Com o juízo, portanto, procuramos a causa do prazer que a percepção dum objeto nos faz experimentar. Mas buscar a causa do prazer sentido é procurar a causa da beleza, da suavidade e da salubridade do objeto. Descobrimos, assim, que a dita causa é uma proporção de igualdade. Ora, a razão da proporção é a mesma, tanto nos objetos grandes como nos pequenos. Ela não se estende com as dimensões. Nem passa com o que passa, nem o movimento das coisas a altera. A natureza da igualdade é, pois, independente do lugar, do tempo e das mutações. Por isso mesmo, ela é imutável, sem limites no espaço e no tempo e inteiramente espiritual. O juízo é, portanto, o ato que faz entrar na inteligência, depois de tê-la depurado pela abstração, a imagem sensível percebida pelos sentidos. E assim todo este mundo sensível entra na alma humana pela porta dos sentidos, mediante as três operações de que acabamos de falar.

---

for suave, se não ultrapassar a capacidade de nosso órgão e se não chegar a ele com demasiada força. Enquanto ação, ela terá proporção, se for salutar, isto é, se o efeito por ela produzido for benéfico para nossa natureza" (Ch. de Bordeaux. *op. cit.*, p. 188-189, nota 9). Isso se explica ainda mais facilmente, se levarmos em conta que, para S. Boaventura, há "uma certa 'circumincessão' (ou interpenetração) entre a alma e suas potências e entre as potências entre si, no sentido de se exigirem mutuamente. Não se pode pensar na alma, prescindindo do intelecto e da vontade, como não se pode pensar um ato intelectual e volitivo, prescindindo da racionalidade, que é precisamente o constitutivo da alma". E é essa doutrina que fundamenta a concepção bonaventuriana da sensação. No pensamento de Boaventura, "a sensação é uma modificação passiva do composto humano, mas, por ser inseparável do juízo, é mister dizer que a sensação começa no órgão, mas se realiza na alma. De fato, a beleza consiste numa exata relação numérica; o prazer, numa proporção; a salubridade, numa conveniência entre o objeto e o nosso órgão". (Para uma exposição mais técnica, cf. E. Gilson. *op. cit.*, p. 274-304).

7. Ora, tais atividades são vestígios nos quais podemos contemplar a Deus como em tantos outros espelhos. - Com efeito, a imagem percebida é uma semelhança do objeto gerada num lugar intermédio e impressa depois no órgão, a qual, por meio dessa impressão, nos induz ao conhecimento de seu princípio - isto é, do objeto que representa. Conseqüentemente, esse processo nos indica com evidência que também a Luz eterna gera de si mesmo uma Imagem ou um esplendor que lhe é igual, consubstancial e coeterno. E insinua-nos que aquele que é “a imagem do Deus invisível” [Cl 1, 15], “o resplendor de sua glória e a figura de sua substância” [Hb 1, 3] e que existe em todas as partes por sua geração primeira - como um objeto gera sua imagem ou semelhança em qualquer meio - se uniu pela graça da união à natureza racional - como a imagem se une ao órgão corporal - para nos recapitular, por meio de tal união, com o Pai como princípio e fonte de tudo. Portanto, se todas as coisas cognoscíveis têm a virtude de gerar uma imagem de si mesmas, é evidente que em todas elas podemos contemplar, como através dum espelho, a eterna geração do Verbo, Filho e Imagem de Deus, eternamente emanado do Pai.

8. De igual modo, a imagem das coisas sensíveis que nos agrada, porque é bela, suave e salutar, insinua que essa primeira Imagem do Pai é a beleza, a suavidade e a salubridade por excelência. Que ela possui uma proporção e uma igualdade perfeitas com aquele que a gera. Que ela frui duma virtude real - e não imaginária - que se expande. Que, por fim, a impressão que produz sobre nós é salutar e plena, capaz de satisfazer todos os nossos desejos. O prazer, portanto, nasce em nós “da união com aquilo que nos convém”<sup>39</sup>. Por outra parte, só a Imagem de Deus é soberanamente bela, suave e salutar. Finalmente, só ela se une a nós realmente, intimamente e com uma plenitude que esgota toda nossa capacidade. De tudo isso, então, se deve deduzir que só em Deus está a fonte da verdadeira felicidade e que todos os gozos que causa a visão das criaturas nos conduzem à busca dessa verdadeira felicidade.

---

<sup>39</sup> Cf. supra, nota 35. Essa definição de prazer provém de Avicena (S. Brown. *Bonaventure: The Journey of the Mind to God*. Indianapolis, 1993, p. 55. Cf. Agostinho. *De vera religione* c 18, n 35 ss: c 43, n 81. 83 (PL 34, 137; 159 s).

9. O juízo, porém, vai nos fornecer uma maneira mais excelente e mais imediata de contemplarmos a Verdade eterna<sup>40</sup>. Com efeito, o juízo se realiza segundo uma lei que faz abstração do tempo, do lugar e da mutabilidade - e, por isso mesmo, da dimensão, da sucessão e da mutação. Isto é, se realiza de acordo com uma lei que não pode mudar nem ter limite algum no espaço e no tempo. Ora, nada é absolutamente invariável, sem limites e sem fim, senão aquilo que é eterno. E tudo o que é eterno é Deus ou está em Deus. Se, portanto, todos os nossos juízos repousam sobre essa lei, então a consequência é óbvia: só Deus é a razão de todas as coisas, a regra infalível e a luz verdadeira. Nessa luz brilham todas as criaturas duma maneira infalível, indelével, indubitável, irrefutável, invariável, ilimitável no espaço, ilimitável no tempo, indivisível e intelectual. É por isso que as leis, segundo as quais fazemos um juízo certo sobre todos os objetos sensíveis que se apresentam à nossa consideração, são infalíveis e indubitáveis para nossa inteligência. Nem podem ser erradicadas de nossa memória, porque é como se sempre estivessem presentes. Nem admitem refutação ou julgamento de nossa razão. Com efeito, segundo diz santo Agostinho, “ninguém julga delas, mas por meio delas”<sup>41</sup>. Por

---

<sup>40</sup> Temos aqui uma primeira alusão à assim chamada teoria da ‘iluminação’ de Agostinho, a qual permeia toda a gnosiologia de Boaventura. Para explicar a presença de ‘verdades necessárias’ na mente do homem - ser finito e contingente - Boaventura acha que não basta a faculdade cognoscitiva do intelecto e a representação das coisas pela percepção sensorial. É mister ainda “uma assistência extrínseca de Deus de ordem integral, que se concretiza na nossa mente com a impressão da idéia de Deus. Assim como da idéia, com a qual Deus se conhece, são geradas eternamente, necessariamente, as *rationes aeternae* (as normas eternas) das coisas, assim também daquela idéia de Deus, inata em nossa mente, se geram necessariamente os primeiros princípios teóricos e práticos e todas as leis da racionalidade que revestem e unificam todos os nossos conhecimentos, à medida que os adquirirmos através da experiência, dando-lhes os caracteres de necessidade e absolutez que não são próprios da verdade” (E Longpré. *San Bonaventura*, p. 131. Cf. sobretudo E. Gilson. *op. cit.*, p. 274-324, em especial, 304-324). Tratando-se de problemática para especialistas, basta por ora esta nota. Observe-se, ao mesmo tempo, que não se trata de uma visão tal como se verifica na visão beatífica, nem de uma como é ensinada por certos ontologistas.

<sup>41</sup> II *De libero arbitrio* c 14, n 28 (PL 32, 1262); *De vera religione* c 31, n 58 (PL 34, 147 s).

consequente, tais leis devem ser imutáveis e incorruptíveis, porque são necessárias. Não devem ter limites no espaço, porque não são circunscritas por lugar algum. Nem devem ter limites no tempo, porque são eternas. Por igual razão, não podem ser divididas em partes, porque são intelectuais e incorpóreas. Não são feitas mas incriadas, porque existem desde toda eternidade no exemplar divino, do qual decorre toda beleza como de sua fonte, de sua causa e de seu modelo. Por isso, não podemos emitir um juízo certo sobre certas coisas, senão de acordo com esse exemplar eterno. Porque ele não é só o modelo segundo o qual tudo foi feito, mas também o poder e a sabedoria que tudo conserva e tudo distingue. Ele é o ser que mantém cada criatura na forma que lhe é própria e é também a regra segundo a qual nossa alma julga tudo aquilo que a ela se oferece pelo sentido.

10. Essa consideração pode ainda se desenvolver, percorrendo as sete espécies de números, com os quais se ascende a Deus como por sete degraus. Santo Agostinho seguiu esse método no seu tratado *Sobre a Verdadeira Religião*<sup>42</sup> e no seu sexto livro *Sobre a Música*<sup>43</sup>. Nessas obras ele determina a diferença desses números

---

<sup>42</sup> *De Vera Religione* c 40-41, n 74-82 (PL 34, 155-159).

<sup>43</sup> *VI De musica* (PL 32, 1162-1194). S. Agostinho “por número quer significar não somente números naturais, mas também relações harmoniosas, proporções e, decerto, ritmos (...). Os primeiros ritmos ou números são os *sonantes* - números soantes, que são exteriores à alma no corpo e estão no ar. Os *occursores* - números ocorrentes, que são ritmos percebidos como existentes na apreensão dos sentidos. Os *progressores* são os números que vêm de dentro e são expressos em gesticulações e movimentos rítmicos. Os *sensuales*, números sensoriais, são os prazeres que tais números nos causam. Ritmos ou melodias podem ser conservados na memória, e, quando recordados, constituem os *memoriales* ou números lembrados. Finalmente, transcendendo a mente, estão os *iudiciales* - os números judiciais, que são as razões eternas pelas quais julgamos acerca dos ritmos. É interessante observar que Boaventura acrescenta uma sétima espécie: os números artísticos, *artificiales*, são as concepções de artista que por uma impressão das razões eternas ou números judiciais, mediante ações apropriadas do corpo (*progressores*), são capazes de expressar coisas belas e bem proporcionadas. Esta é uma valiosa contribuição de S. Boaventura para a teoria da arte: aqui está uma base para o elemento expressionístico que deve estar em cada criação, sem o qual esta será simples imitação e, conseqüentemente, uma arte não verdadeira” (Ph. Boehner. *op. cit.*, p. 119, nota 2).

que se elevam gradativamente das criaturas sensíveis até ao Criador de tudo e que nos fazem ver a Deus em todas elas.

Com efeito, segundo as explicações do santo doutor, há números nos corpos, sobretudo nos sons e na voz; ele os chama 'soantes'. Há números tirados dos primeiros e recebidos na faculdade sensitiva: estes os chama de 'concorrentes'. Há outros números que procedem da alma e se projetam no corpo, como se pode ver nos gestos e na dança: ele os denomina 'progressivos'. Há números nos prazeres dos sentidos produzidos pela reação sobre a imagem percebida: a estes designa-os com o nome de 'sensoriais'. Há números retidos na memória, aos quais denomina com o termo de números 'memoriais'. Além disso, chama números 'judiciais' aqueles pelos quais julgamos todas as coisas. Estes - como se fez observar - estão necessariamente acima de nossa mente, pois que são infalíveis e não dependem de nosso julgamento. Esses últimos criam nas nossas almas os números 'artísticos', que, no entanto, santo Agostinho não menciona nessa classificação, por estarem conexos com os 'judiciais'. Desses derivam os números 'progressivos', dos quais tiram sua origem numerosas formas de obras artísticas. Assim, nós descemos ordenadamente dos números mais elevados pelos intermediários e ascendemos também gradativamente aos supremos, partindo dos 'soantes', passando pelos 'ocorrentes', 'sensoriais' e 'memoriais'.

Portanto, porque todas as coisas são belas e de certo modo agradáveis, porque a beleza e o prazer não podem existir sem a proporção e porque a proporção se encontra principalmente nos números, é necessário que em todas as coisas se encontre o número. Por isso, "o número é o principal exemplar na mente do Criador"<sup>44</sup> e é nas coisas o principal vestígio que conduz à sabedoria. Como este vestígio - o número - é o mais evidente a todos e muito próximo de Deus, conduz-nos muito perto de Deus, fazendo-nos passar por sete diferentes degraus. Ele no-lo faz conhecer nas coisas corporais e sensíveis, ao percebermos as coisas feitas segundo uma disposição de números, ao deleitarmo-nos nas suas harmonio-

---

<sup>44</sup> Boécio. I *Arithmetica* c 2 (PL 63, 1083).

sas proporções e ao julgarmo-las de modo irrefutável pelas leis dos números.

11. Desses dois primeiros degraus, pelos quais somos levados a contemplar a Deus nos seus vestígios - degraus figurados pelas duas asas, que cobrem os pés do serafim [*Is* 6, 2] -, podemos concluir que todas as criaturas do mundo sensível conduzem o espírito do contemplante e do sábio ao Deus eterno. As criaturas são, efetivamente, uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potentíssimo, sapientíssimo e boníssimo - daquele que é a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa, o exemplar e a ordenação de tudo. Elas são os vestígios, as aparências, as representações e os sinais divinamente apresentados aos nossos olhos, para nos ajudarem a ver Deus na criação. São - digo - exemplares ou, melhor ainda, ilustrações propostas aos espíritos ainda rudes e presos à vida dos sentidos, a fim de elevarem-nos, pelas realidades sensíveis que vêem, às coisas da inteligência que não vêem, assim como por meio dos sinais chega-se ao conhecimento das realidades significadas.

12. Ora, as criaturas do mundo visível são os sinais "das perfeições invisíveis de Deus" [*Rm* 1, 20], seja porque Deus é a causa, seu exemplar e seu fim (pois, todo efeito é sinal de sua causa, toda cópia é sinal de seu exemplar e todo meio é sinal do fim ao qual conduz), seja por meio de sua própria representação, seja como figura profética, seja pelo ministério dos anjos, seja por uma instituição divina. Todas as criaturas são, de fato, pela sua natureza, uma imagem ou semelhança da Sabedoria eterna. Mas o são particularmente aquelas que foram empregadas pelo espírito de profecia para prefigurarem realidades espirituais. São-no, porém, mais especificamente aquelas em cuja figura Deus quis aparecer pelo ministério dos anjos<sup>45</sup> e, de maneira toda especial, aquelas que Deus mesmo instituiu para serem sinal de sua graça - e não apenas

---

<sup>45</sup> Sobre o ministério dos anjos, cf. I *Sent.* d 16, q 1 (I, 279); II *Sent.* d 10, a 3, q 2, ad 6 (II, 273).

um sinal, no sentido ordinário da palavra, mas um sinal que é um sacramento<sup>46</sup>.

13. Concluamos, então, “que as perfeições invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, se vêem visivelmente através do conhecimento que as criaturas dele nos dão. De maneira que são indesculpáveis” [Rm 1, 20] os que não querem considerar tais coisas e recusam, com isso, reconhecer, bendizer e amar a Deus na criação, porque estes não querem passar das trevas à admirável luz de Deus. “Nós, porém, demos graças a Deus, por meio de Jesus Cristo, Senhor Nosso” [1 Cor 15, 57], “que nos tirou das trevas para conduzir-nos à sua maravilhosa luz” [1 Pd 2, 9]. Entrementes, por essas luzes exteriores, disponhamo-nos a fixar os olhos sobre o espelho de nossa alma, na qual resplandecem as perfeições divinas.

### **III - A contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma**

1. Os dois primeiros degraus percorridos até agora nos guiaram a Deus pelos seus vestígios - através dos quais ele brilha em todas as criaturas - e nos fizeram reentrar em nós mesmos, isto é, na nossa alma, onde reluz a imagem de Deus. Penetrando, pois, agora em nós mesmos neste terceiro degrau e como que abandonando o mundo sensível - que é como o adro externo do lugar ao qual temos que chegar - devemos esforçar-nos por ver a Deus,

---

<sup>46</sup> De acordo com a definição clássica, os sacramentos são sinais eficazes da graça. Eles “destinam-se à santificação dos homens, à edificação do Corpo de Cristo e ainda ao culto a ser prestado a Deus. Sendo sinais, destinam-se também à instrução. Não só supõem a fé, mas por palavras e coisas também a alimentam, a fortalecem e a exprimem. Por essa razão, são chamados sacramentos da fé. Conferem certamente a graça, mas a sua celebração também prepara os fiéis do melhor modo possível para receberem frutuosa e plenamente a graça, cultuarem devidamente a Deus e praticarem a caridade (Const. *Sacrosanctum Concilium*, n 59. *Documentos do Vaticano II* n 619). Em cada um dos sacramentos, a Igreja se autorealiza, num e para um indivíduo, como “sacramento universal de salvação” (Const. *Lumen Gentium* n 48). Pois “Deus convocou e constituiu a Igreja - comunidade congregada daqueles que, crendo, voltam seu olhar para Jesus Cristo, autor da salvação e princípio da unidade e da paz - a fim de que ela seja para todos e cada um sacramento visível desta salutífera unidade” (*ibid.* n 9).

como num espelho, no seu templo [Ex 26, 34 s], isto é, na parte anterior do tabernáculo<sup>47</sup>. Aqui a luz da verdade brilha à maneira de candelabro perante nossa alma, na qual resplandece a imagem da beatíssima Trindade.

Entra, pois, ó homem, em ti mesmo e observa com que ardor tua alma se ama a si própria. Ora, ela não poderia amar-se, se não se conhecesse. Nem poderia conhecer-se, se não tivesse lembrança de si mesma. Porque nossa inteligência não aprende senão aquelas coisas que a memória torna presentes. Vê, portanto, não com os olhos da carne, mas com os olhos da razão, como nossa alma possui três potências<sup>48</sup>. Considera as atividades e as relações mútuas dessas três potências e poderás ver a Deus em ti mesmo como na sua imagem. Isso significa ver a Deus “por um espelho e escuramente” [1 Cor 13, 12].

2. A atividade da memória<sup>49</sup> consiste em reter e representar, não só as coisas presentes, corpóreas e temporais, mas também as contingentes, simples e eternas. Retém as coisas passadas com a lembrança, as presentes com a visão, as futuras com a previsão. Retém as coisas simples, tais como os princípios das quantidades

---

<sup>47</sup> Boaventura refere-se às três partes do templo: a) a parte externa, chamada de átrio ou vestibulo; b) o santuário, o santo, parte anterior do tabernáculo, ou primeiro tabernáculo; c) o Santo dos Santos, ou segundo tabernáculo. O vestibulo corresponde aos dois primeiros degraus do “Itinerário” e é uma analogia com o mundo; o santuário corresponde aos degraus três e quatro e é analogia da mente. O Santo dos Santos corresponde aos degraus cinco e seis e é analogia de Deus (cf. S. Brown. *op. cit.*, 59).

<sup>48</sup> A analogia favorita de Boaventura (memória, inteligência e vontade) é tomada de Agostinho. IX e X *De Trinitate* (PL 42, 960-984). Ao analisar a relação dessas três faculdades com a mente, Boaventura o faz de forma paralela à relação das três Pessoas com a essência divina (II *Sent.* d 3, p 2; II, 112-129).

<sup>49</sup> Nesta exposição - perpassada, aliás, do influxo de S. Agostinho - o termo ‘memória’ possui significação mais larga do que a acepção atual. Efetivamente, uma primeira atividade ou operação da memória “concerne à retenção e à representação das experiências interiores e exteriores (...), incluindo o passado, o presente e o futuro. Surpreendentemente, mas tipicamente agostiniana, é a adição da memória das coisas por antecipação”. Uma segunda atividade “concerne à retenção e à representação das noções simples ou idéias de objetos, mormente matemáticas (geometria e aritmética) e do tempo” (Ph. Boehner, *op. cit.*, p. 121-122, nota 5).

contínuas e numéricas<sup>50</sup> - o ponto, o instante, a unidade -, sem o que seria impossível recordar ou pensar aquelas coisas que delas decorrem. Retém também os princípios e os axiomas das ciências como eternos e para sempre. Porque, enquanto tiver uso da razão, jamais pode esquecê-los e, se lhos propusermos, não poderá jamais deixar de aprová-los e dar-lhes o seu assentimento. E isso não como se ela começasse a compreender verdades novas, mas como se reconhecesse verdades que lhe são inatas e familiares<sup>51</sup>. Para nos

<sup>50</sup> O significado do termo 'memória', tanto para Boaventura como para Agostinho, é bem diferente do atual. Boaventura, no presente texto, diz que a memória possui três funções primordiais: a) a retenção e representação das experiências interna e externa; b) a retenção e representação dos primeiros princípios geométricos, físicos e matemáticos; c) a apreensão dos primeiros princípios e axiomas das ciências (cf. S. Brown. *op cit.*, p. 60).

<sup>51</sup> Inspirando-nos em E. Bettoni, eis breve explicação dessas afirmações gnosiológicas de S. Boaventura, às quais, aliás, já aludimos (cf. supra, nota 40): na gnosiologia de S. Boaventura, o fato de conhecermos as coisas, não apenas como são, mas como devem ser, significa que nossa mente as conhece mesmo nas suas *rationes aeternae* ou normas eternas. No entanto, a *ratio aeterna* só assiste eficazmente todo passo de nosso conhecimento como uma norma superior e como uma força que impulsiona de conhecimento para conhecimento até à unificação suprema de toda realidade. Ora, esse influxo regulador e motor se concretiza com a impressão em nós de certo conhecimento de Deus, por meio de uma similitude ou *species Dei* - adequada à nossa capacidade atual - que nos habilita para o conhecermos e, ao mesmo tempo, conhecermos todas as outras realidades. Mas, se Deus, conhecendo sua essência, conhece nela todas as coisas, nós - incapazes de termos uma intuição de Deus e, portanto, de conhecermos tudo nele - deveremos, ao invés, voltar-nos à experiência e ao raciocínio para adquirir nosso conhecimento das coisas. Todo passo, porém, de nosso conhecimento, será feito em virtude dessa idéia de Deus impressa em nós, a qual é a luz e a regra do nosso conhecimento. É precisamente dessa idéia do Ser supremo que brotam os conceitos de unidade, bondade e verdade e, por isso mesmo, os primeiros princípios teóricos e práticos. Portanto, Deus, para S. Boaventura, não é só ponto de chegada, mas também de partida. Isso, porém, não significa que possuamos uma idéia lúcida e completa de Deus, mas só os elementos para elaborá-la - e estes, ainda, não- tematizados. Para ele 'inato' - sempre de acordo com E. Bettoni - significa apenas isto: uma determinada idéia não é tirada por abstração a partir das realidades sensíveis, mas se forma somente e com ocasião da experiência. Imprimindo na nossa alma sua imagem ou idéia inata, fá-la existir como intelecto, deixando-a, porém, indeterminada, não-tematizada, com respeito a todas as idéias de coisas determinadas. Embora não nos forneça a posse de nenhum conhecimento determinado, nos torna, contudo, capazes de conhecermos tudo,

convenceremos, basta propormos a alguém este princípio: “Qualquer coisa ou é afirmada ou é negada”. Ou ainda este outro: “O todo é maior que sua parte”<sup>52</sup>. Ou qualquer outro princípio que a razão admita, sem poder contradizê-lo.

Retendo atualmente todas as coisas temporais - passadas, presentes e futuras - a memória nos oferece a imagem da eternidade, cujo presente indivisível estende-se a todos os tempos. - Retendo as coisas simples, mostra que essas idéias não lhe vêm somente das imagens exteriores, mas também dum princípio superior e que ela tem em si mesmo noções que não podem derivar dos sentidos ou das imagens sensíveis<sup>53</sup>. - Retendo os princípios e os axiomas das ciências, faz-nos ver que a memória traz em si mesma uma luz imutável, sempre presente, na qual conserva a lembrança das verdades que nunca mudam. - As atividades da memória provam, portanto, que a alma é a imagem e semelhança de Deus. Pela sua memória, a alma está de tal modo presente a si mesma e Deus lhe está igualmente tão presente, que em ato o conhece e é potencialmente “capaz de possuí-lo e de fruir dele”<sup>54</sup>.

3. A atividade da inteligência consiste em compreender os termos, as proposições e as conclusões. - Em primeiro lugar, a inteligência entende o significado dum termo, quando, por meio duma definição, compreende o que esta coisa é. Toda definição, porém, faz-se por meio de termos gerais, os quais, por sua vez, se definem por meios mais gerais, até chegarmos às noções supremas e totalmente gerais, sem cujo conhecimento não podemos dar a definição dum termo inferior. Se, pois, ignoramos o que é o ser em si,

---

assistindo, promovendo e regulando cada passo para a Verdade. A experiência é, pois, autêntica e própria fonte de conhecimento para as realidades sensíveis. Quanto às substâncias espirituais e Deus e aos primeiros princípios, é só ocasião para nossa mente passar dum conhecimento implícito para um conhecimento explícito (cf. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 126-136; nele se baseia literalmente esta nota. Cf. também E. Gilson, *op. cit.*, p. 304-324).

<sup>52</sup> Aristóteles. I *Analytica posteriora* c 7, 75a 42; c 10, 76b 14.

<sup>53</sup> Cf. II *Sent.* d 39, a 1, q 2 in fine (II, 904); IV *Sent.* d 49, p 1, q 4, ad 1-3 (IV, 1004).

<sup>54</sup> Agostinho. XIV *De Trinitate* c 8, n 11 (PL 42, 1044).

é impossível definir perfeitamente uma substância específica<sup>55</sup>. E, para conhecer bem o ser em si, é preciso conhecer suas propriedades, isto é, a unidade, a verdade e a bondade. Ora, o ser pode conceber-se como completo ou incompleto, como perfeito ou imperfeito, como ser em potência ou ser em ato, como ser sob um certo aspecto ou como ser absoluto. Ou como ser parcial ou total, como ser passageiro ou permanente, como ser condicionado ou incondicionado, como ser misturado de não-ser ou como ser puro, como ser dependente ou absoluto, como ser posterior ou anterior, como ser variável ou imutável, como ser simples ou composto.

“Aquilo que é negativo e defeituoso não pode ser conhecido se não por meio do que é positivo”<sup>56</sup>. Por isso, nossa inteligência nunca poderá definir adequadamente um ser criado, se antes não tiver a idéia dum ser puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto. Esse é o ser por essência e eterno, no qual se acham na sua pureza as razões de todas as criaturas. Como, efetivamente, nossa inteligência poderia saber que um ser é defeituoso e incompleto, se não tivesse a idéia dum ser absolutamente perfeito? E o mesmo diga-se das outras condições do ser.

Em segundo lugar, a nossa inteligência compreende realmente uma proposição, quando sabe com certeza que ela é verdadeira. E saber isso é saber verdadeiramente, porque se tem certeza de não se enganar. Com efeito, a inteligência sabe que uma proposição é verdadeira, quando não pode ser de outra maneira e que, por conseguinte, é uma verdade imutável. Mas, como o nosso espírito está sujeito à mutação, não poderia ver a verdade de maneira imutável sem o socorro duma luz invariável - a qual não pode ser uma criatura mutável. Se ele conhece a verdade, conhece-a, pois, naquela luz que “ilumina todo o homem que vem a este mundo”, a qual é “a verdadeira luz” e “o Verbo que no princípio estava em Deus” [Jo 1, 1. 9].

A inteligência, finalmente, só então percebe verdadeiramente o significado duma conclusão, quando vê que essa conclu-

---

<sup>55</sup> Análise mais detalhada encontra-se em *Myst. Tr.* q 1 (V, 46 s).

<sup>56</sup> A afirmação é tomada de Averróis. III *De anima* c 6, t 25 (ed. Crawford, 462), que por sua vez refere-se a Aristóteles. III *De anima* c 6, 430b 24.

são segue necessariamente das premissas. E vê isso, não só nas verdades necessárias, mas também nas verdades contingentes, como neste exemplo: “O homem corre. Logo, se move”. Essa relação necessária entre as premissas e a inferência é percebida por nossa inteligência, não apenas nos seres reais, mas também nos possíveis. É sempre verdadeira, por exemplo, a conclusão: “O homem corre. Logo, se move”, quer o homem exista, quer não exista. A necessidade duma conclusão não deriva, por conseguinte, da existência material da coisa - porque ela é contingente -, nem da sua existência na nossa alma - porque, se não existisse na realidade, seria apenas uma ficção. Tal necessidade deriva das idéias-arquétipos da arte divina, de acordo com as quais foram criadas as relações mútuas das coisas segundo as representações do exemplar eterno.

Todo espírito, pois, que raciocina - diz santo Agostinho no seu tratado *Sobre a Verdadeira Religião*<sup>57</sup> - toma luz daquela Verdade eterna e é a ela que se esforça por chegar. - A conclusão evidente do que se disse é que nossa inteligência está unida à Verdade eterna, porque sem o socorro de sua luz nada podemos conhecer com certeza. Tu, então, podes contemplar por ti mesmo essa Verdade que te ensina, se as paixões e as imagens terrestres não to impedirem, interpondo-se como uma nuvem entre ti e o raio da verdade.

4. A atividade da vontade se funda na deliberação, no juízo e no desejo. - A deliberação consiste em procurar ver se é melhor esta ou aquela coisa. Ora, o melhor não pode ser assim chamado, se não se aproximar do ótimo. E essa aproximação é tanto maior ou menor quanto mais ou menos perfeita for a semelhança<sup>58</sup>. Portanto, para saber se uma coisa é melhor que a outra, é necessário conhecer seu grau de semelhança com o Bem supremo. Mas é impossível conhecer esse grau de semelhança, se o Bem supremo for desconhecido. Eu não posso saber se determinado indivíduo se parece com Pedro, se não conhecer a Pedro. Aquele, pois, que delibera

---

<sup>57</sup> *De vera religione* c 39, n 72 (PL 34, 154).

<sup>58</sup> Aristóteles. III *Metaphysica* c 4, t 18.

tem necessariamente impresso no seu espírito o conhecimento do sumo Bem<sup>59</sup>.

Para que o juízo seja emitido sobre as coisas, que são objeto da deliberação, é preciso uma lei. Ora, essa lei não produz a certeza, a não ser quando estamos seguros de sua retidão e de que ela está acima de todo o juízo nosso. Nossa mente, porém, emite juízos sobre si mesma. Não podendo, pois, emitir juízo sobre a lei que serve de regra aos seus juízos, segue-se disso que tal lei é superior à nossa mente e que nós julgamos unicamente pela sua presença em nós mesmos. Mas nada é superior à nossa mente senão aquele que a formou. Por conseguinte, nossa faculdade deliberativa chega a atingir as leis divinas, se de seu ato faz uma análise completa.

Por fim, o desejo tem por objeto principal aquilo que mais nos atrai. Ora, o que mais nos atrai é aquilo que mais amamos. E o principal objeto do amor é a felicidade. Mas a felicidade não se encontra senão no sumo Bem e nosso fim último. Assim, em todos os seus desejos, o homem tende para o soberano Bem ou para aquilo que até ele conduz. Ou mesmo para o que possui alguma semelhança como o sumo Bem. Tanta é a atração do sumo Bem, que a criatura nada pode amar sem desejá-lo. Só se engana e cai no erro, quando toma a imagem e uma vã imaginação pela realidade<sup>60</sup>.

Vê, pois, como a alma está próxima de Deus. Vê como a memória nos conduz à eternidade, a inteligência à verdade, a vontade à sua bondade soberana, de acordo com as suas respectivas operações<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Agostinho. VIII *De Trinitate* c 3, n 4 (PL 42, 949 s).

<sup>60</sup> Boécio. III *De consolatione philosophiae* (PL 63, 719-786). Cf. Agostinho. II *De libero arbitrio* c 9, n 26 (PL 32, 1254).

<sup>61</sup> Todas essas considerações de Boaventura sobre o entender e o querer humanos - explica E. Bettoni - "germinam, por assim dizer, mais que da experiência, da nossa mente em contato com a experiência". Aquele certo conhecimento inato que de Deus tem a mente (inato, não no sentido de possui-lo já tematizado, mas no sentido de não ser tirado da experiência, embora sua elaboração e determinação dependam dela, como anotamos acima), ao mesmo tempo que desdobra e explica a sua vida espiritual, assiste ou 'ilumina' todo ato intelectual. "Quando eu afirmo das coisas que entram a fazer parte da minha experiência, que são contingentes, causadas, possíveis, mutáveis, em potência, quando, em suma,

5. A ordem, a origem e a mútua relação dessas três faculdades nos conduzem até à própria Santíssima Trindade. - Efetivamente, da memória nasce a inteligência, que é como sua filha, porque entendemos só quando a imagem do objeto conservado pela memória se reflete na inteligência. Essa imagem torna-se então verbo. Da memória e da inteligência é espirado o amor como nexos que unifica as duas.

Essas três coisas - a mente que gera, o verbo e o amor - existem na alma como memória, inteligência e vontade, as quais são consubstanciais, coexistentes, coiguais e se compenetram mutuamente<sup>62</sup>. Se, portanto, Deus é perfeito espírito, tem então uma memória, uma inteligência e uma vontade<sup>63</sup>, as quais necessaria-

---

descubro os seus limites, a sua finitude e a sua imperfeição, faço isso porque as considero dum ponto de vista superior, e julgo que elas carecem de muitas perfeições possíveis. Ora - observa S. Boaventura - como nossa inteligência poderia saber que um ser é defeituoso e incompleto, se não tivesse a idéia dum ser absolutamente perfeito? Os aspectos metafísicos que eu vou descobrindo nas coisas proclamam a existência de Deus, no sentido de me fazerem perceber que Deus está presente à minha mente, e enquanto determinam aquela idéia confusa e indeterminada, que guia todo o passo do meu intelecto. Mais que me demonstrarem a existência de Deus, portanto, descobrem-me as perfeições de Deus e explicitam uma certeza que tenho já em mim, enriquecem a minha experiência inicial de Deus" (E. Bettoni *op. cit.*, p. 53-54. Cf. exposição mais detalhada em E. Gilson, *op. cit.*, p. 101-118 e 274-324).

<sup>62</sup> Cf. Agostinho. X *De Trinitate* c 11, n 17s (PL 42, 982 s). I *Sent.* d 19, p 1, q 4 (I, 347 ss).

<sup>63</sup> "O Pai é Deus enquanto se pensa a si mesmo e exprime neste ato de pensamento a sua idéia, ou profere seu Verbo; o Filho é a idéia expressa pela atividade da inteligência divina, o Verbo interiormente proferido". Ora, "Deus, enquanto amando-se e produzindo o seu ato de amor, é o Pai e o Filho, infinitamente unidos na unidade dum mesmo e só princípio; o termo produzido, o amor procedente do Pai e do Filho é o Espírito Santo" (V. M. Breton. *A Santíssima Trindade*. Petrópolis, 1954., p. 102 s). A isso chamam os teólogos 'processões iminentes', explicando ser a geração do Filho 'necessária' e por via de inteligência - e a espiração do Espírito Santo 'livre' e por via de vontade. Tal explicação, porém, da vida intratrinitária não deve levar-nos a introduzir em Deus nossos modos de exprimir - o que seria reduzi-lo a categorias coisais. "Quando dizemos ser Deus absolutamente necessário, quer em seu ser, quer em seu ato - uno na natureza e trino nas Pessoas - não se deve entender como se fora necessidade de algum modo. Tudo em Deus permanece infinitamente livre, consciente, voluntário, substancial, eterno". As categorias criaturais, como liberdade e necessidade,

mente se distinguem, porque uma procede da outra. Distinguem-se, porém, não essencialmente nem acidentalmente, mas pessoalmente.

• Por isso, quando nossa alma se considera a si mesma, eleva-se, dessarte, como por meio dum espelho, à contemplação da Santíssima Trindade: o Pai, o Verbo e o Amor - três Pessoas coeternas, coiguais e consubstanciais, existentes uma na outra, sem se confundirem e, no entanto, todas as três não são senão um só Deus.

6. Nessa contemplação da Santíssima Trindade, a alma, mediante as suas três faculdades que a tornam imagem de Deus, é ajudada pelas luzes das ciências, que a aperfeiçoam, a informam e representam a Santíssima Trindade de três maneiras.

7. Toda Filosofia, com efeito, é natural, racional ou moral. A primeira trata da causa do ser - e nos conduz ao poder do Pai. A segunda se ocupa das leis do conhecimento - e nos leva à sabedoria do Verbo. A terceira fornece as normas duma vida honesta - e nos conduz à bondade do Espírito Santo<sup>64</sup>.

A Filosofia natural, por sua vez, divide-se em metafísica, matemática e física. A metafísica ocupa-se das essências das coisas; a matemática, dos números e das figuras; a física, das substâncias, forças e energias. Dessarte, a primeira nos conduz ao primeiro Princípio - o Pai; a segunda, à sua Imagem - o Filho; a terceira, ao Dom<sup>65</sup> do Pai e do Filho - o Espírito Santo.

A Filosofia racional, ao invés, se divide em gramática - que nos torna capazes de transmitir idéias; lógica - que nos torna pers-

---

transpostas a Deus, não podem ter o sentido estrito e contingente, tal qual se realizam no criado. "As expressões dos teólogos, empregadas para designar as duas processões imanentes, significam tão-somente que Deus, que não pode deixar de se conhecer e de se amar, se conhece espontaneamente e se ama deliberadamente, em razão da absoluta cognoscibilidade e amabilidade de sua natureza" (Id. *Ibid.* 148 s).

<sup>64</sup> Agostinho. X *De Trinitate* c 11, n 17 s (PL 42, 982 s). Quanto à circuminção, cf. I *Sent.* d 19, p 1, q 4 (I, 347 ss).

<sup>65</sup> Dá-se o nome de Dom ao Espírito Santo, porque "como o Filho é a manifestação de Deus em Deus e nos homens, o Espírito é o Dom de Deus em Deus e nos homens, pois o Espírito nos é dado e por ele se derrama o amor de Deus em nossos corações [*Rm* 5,5]" (V. M. Breton, *op. cit.*, p. 162).

picazes para a argumentação; e retórica - que nos ensina a persuadir e a comover. Essas três ramificações da Filosofia racional também insinuam o mistério da Santíssima Trindade.

A Filosofia moral, finalmente, se divide em individual, familiar e política. A primeira insinua a inascibilidade do primeiro Princípio - o Pai; - a segunda, a relação familiar do Filho; a terceira, a liberalidade do Espírito Santo<sup>66</sup>.

7. Todas essas ciências possuem seus princípios certos e infalíveis, como luzes e raios que descem da lei eterna à nossa alma. Assim, ela, iluminada e penetrada de tanto esplendor, pode por si mesma - se não for cega - elevar-se à contemplação da luz eterna. A irradiação e a consideração dessa luz enchem de admiração os sábios. Mas, pelo contrário, confundem os insensatos que rejeitam a fé, sem a qual nada podem compreender. Verifica-se, dessarte, a palavra do profeta [Sl 75, 5 s]: "Do alto dos montes eternos, tu, ó Deus, enviaste uma luz admirável, e a perturbação se apoderou do coração dos insensatos".

#### **IV - A contemplação de Deus na sua imagem: a alma renovada pelos dons da graça**

1. Podemos contemplar o primeiro Princípio, não só passando pela nossa alma, mas também na nossa alma. Essa maneira de contemplar, sendo superior à precedente, formará o quarto degrau de nossa elevação a Deus. Parece estranho que, estando Deus tão próximo de nossas almas - como acabamos de demonstrar no

---

<sup>66</sup>É claro - e Boaventura não ignora isso (cf. c 6, n 3) - que essas reflexões são apenas esclarecimentos analógicos do mistério impenetrável da Trindade. A existência de três Pessoas só pode ser conhecida por revelação. E, mesmo após a revelação, a razão 'natural' não tem capacidade para penetrar no mistério indizível da Trindade. Mas, de acordo com o ensinamento da Igreja, os teólogos concedem que a fé tem pelo menos "o poder de apreender e de apresentar exatamente o verdadeiro sentido do dogma. Ela pode, além disso, mediante analogias tiradas das coisas criadas, notadamente pela comparação das processões divinas como o autoconhecimento e o amor de si mesmo (...), ilustrar o mistério e conseguir alguma compreensão dele" (L. Ott. *Précis de Théologie dogmatique*. Mulhouse, 1955, p. 115).

capítulo anterior - poucos sejam os homens que contemplam em si mesmos o primeiro Princípio. A razão, porém, é fácil de se compreender. A alma humana, distraída pelas preocupações da vida, não entra em si mesma pela memória. Obscurecida pelos fantasmas da imaginação, não se recolhe em si mesma por meio da inteligência. Seduzida pelas paixões, não volta mais a si mesma pelo desejo da doçura interior e da alegria espiritual. Assim, toda imersa nas coisas sensíveis, torna-se impotente para encontrar em si mesma a imagem de Deus.

2. Ora, quando alguém caiu, seguramente há de ficar onde está, caso um outro não lhe der a mão e não “o ajude a se levantar” [Is 24, 20]. Assim a nossa alma, caída nas coisas sensíveis, não teria podido reerguer-se perfeitamente para contemplar-se a si mesma e admirar em si mesma a Verdade eterna, se a própria Verdade, tomando forma humana em Cristo, não se houvesse tornado a escada que repara a antiga escada quebrada pelo pecado de Adão.

Por isso, ninguém, por mais iluminado que esteja pelas luzes da razão e pelo estudo das ciências, pode entrar em si mesmo para “deleitar-se no Senhor” [Sl 36, 40], se não for por meio de Jesus Cristo que disse [Jo 10, 9]: “Eu sou a porta. Se alguém por mim entrar, salvar-se-á. Entrará, sairá e encontrará pastagem”. Mas não podemos nos aproximar dessa porta sem crer nele, sem esperar nele e sem o amar. Se, portanto, queremos entrar na fruição da Verdade como num outro paraíso, é preciso que ingressemos pela fé, pela esperança e pela caridade de “Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens”, o qual é como a árvore da vida plantada no meio do paraíso.

3. Revistamos pois, nossa alma - imagem de Deus - das três virtudes teologais que a purificam, a iluminam e a aperfeiçoam. É por meio dessas virtudes que a imagem divina se reforma, se restaura e se torna conforme à Jerusalém celeste e membro da Igreja peregrinante - que é filha da Jerusalém celeste, segundo a palavra do Apóstolo [Gl 4, 26]: “A Jerusalém do alto é livre. É ela que é nossa mãe”. A alma deve, pois, antes de tudo, crer em Cristo, esperar nele e amá-lo. Ele é o Verbo encarnado, incriado e inspira-

do<sup>67</sup>, isto é “o caminho a verdade e a vida” [Jo 14, 16]. Credo pela fé nele como no Verbo incriado, “Verbo e esplendor do Pai”<sup>68</sup>, a alma recupera o ouvido e a vista espirituais: o ouvido para escutar os ensinamentos de Cristo e a vista para considerar os esplendores de sua luz. Suspirando pela esperança de acolher o Verbo inspirado, o desejo e o amor fazem-lhe adquirir o olfato espiritual. Abraçando pela caridade ao Verbo encarnado - que a enche de delícias e para o qual passa pelo amor extático - recobra o gosto e o tato espirituais. Depois de ter recuperado esses sentidos<sup>69</sup>, a alma vê, escuta, respira, degusta e abraça o seu esposo. Ela pode então cantar como a esposa do livro do *Cântico dos Cânticos*, composto precisamente para o exercício da contemplação deste quarto degrau - que “ninguém compreende, senão quem o recebe” [Ap 2, 17], porque a experiência do coração o faz conhecer melhor do que as considerações da razão. Efetivamente, nesse degrau é que a alma restaura seus sentidos inferiores, para receber a suprema beleza, para escutar a suprema harmonia, para respirar a suprema fragrância,

---

<sup>67</sup>“O Verbo ‘inspirado’ é o Verbo que ilumina nosso espírito e inflama nosso coração pelas luzes da razão, da fé, das Sagradas Escrituras, das revelações da contemplação. ‘Inspirado’ vem da palavra *spirare*, porque o Verbo sopra luz e amor em nosso espírito e em nosso coração” (Ch. de Bordeaux, *op. cit.*, p. 193).

<sup>68</sup> Cf. Jo 1, 1; Hb 1, 3.

<sup>69</sup> “A estrutura sobrenatural da graça confere à alma humana algo semelhante a novos poderes para a compreensão da experiência imediata. Mediante a atividade dos mesmos, a animação interior do Espírito Santo é aperfeiçoada numa compreensão amante de Deus e numa dedicação a ele. Estes poderes são os *sensus spirituales*, análogos aos cinco sentidos externos, dos quais falam S. Boaventura e os místicos. Por meio deles, a mente humana, de maneira correspondente à sua nova vida, torna-se imediatamente presente à atividade vivificadora da graça divina, pois a alma, de modo análogo às experiências dos sentidos externos, agora vê, ouve, cheira, degusta e apalpa. Assim, mediante a estrutura sobrenatural da graça, o mais elevado gozo espiritual que é possível no presente estado de peregrinação atinge sua perfeição através duma experiência imediata e espiritual semelhante à experiência dos sentidos” (Ph. Boehner, *op. cit.*, p. 125, nota 2). Boehner sublinha, ainda, que a expressão ‘sentidos espirituais’ tem, estritamente, esse último significado - experiências espirituais - porque “não são novos hábitos da graça, mas só a perfeita ativação dos hábitos infusos da graça já presente”. Além disso, como se vê pela exposição, “o objeto dos sentidos espirituais é o Cristo da trilogia bonaventuriana: o Verbo incriado, o Verbo inspirado, o Verbo encarnado” (E. Longpré, *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1833).

para degustar a suprema doçura e para possuir essa beleza soberanamente deliciosa. Está então preparada para os arrebatamentos do êxtase pela devoção, pela admiração e pela exultação, segundo três exclamações do *Cântico dos Cânticos*<sup>70</sup>. A primeira dessas exclamações prorrompe na superabundância da devoção, a qual torna a alma “como uma coluna de fumo que exala perfume de mirra e de incenso”. A segunda nasce da grandeza da admiração, pela qual a alma se torna como “a aurora, a Lua e o Sol”, segundo o grau das iluminações que a arrebatam à admiração do esposo, a quem contempla. A terceira prorrompe pela exuberância do júbilo, que inebria a alma - “apoiada sobre seu amado - do mais suave deleite”.

4. O nosso espírito se torna então hierárquico<sup>71</sup> nas suas elevações, em conformidade à Jerusalém celeste, na qual ninguém pode entrar, se ela própria não desceu primeiro ao coração pela graça - segundo a viu descer são João no seu *Apocalipse* [21, 2]. Ora, ela desce no nosso coração, quando, pela restauração da imagem de Deus nele, com a ajuda das virtudes teologais, pelas deleitações dos sentidos espirituais e pelos arrebatamentos extáticos, nosso espírito se torna hierárquico - isto é, purificado, iluminado e perfeito. - Assim nosso espírito fica também adornado de nove degraus - correspondentes gradativamente aos nove coros angélicos - ao tornar-se ordenado e interiormente disposto para o anúncio, o ditado e a direção, para a boa ordem, o vigor e o império sobre si mesmo, para o acolhimento, a revelação e a união. Os três primeiros desses degraus consideram na alma humana a natureza, os três seguintes a atividade, os três últimos a graça divina<sup>72</sup>. Enriquecida

---

<sup>70</sup> Ct 3, 6; 6, 9; 8, 5.

<sup>71</sup> Essa terminologia, hoje quase ignorada, foi muito familiar na Idade Média. Provém de Dionísio (*De coelesti Hierarchia* c 3 § 2; PG 3, 165). No prólogo de *Tripl. via* (VIII, 3), Boaventura examina a hierarquia das vias purgativa, iluminativa e unitiva, mostrando como a purgativa visa à paz, a iluminativa à virtude, a perfectiva à união com Deus.

<sup>72</sup> Para preparar a alma à união definitiva com Deus, S. Boaventura - influído, mais uma vez, pela mística do Pseudo-Dionísio Areopagita (*De ecclesiastica Hierarchia* c 4, § 10 s; PG 3, 495) - faz intervir uma tríplice hierarquização, que assimila analogicamente a alma aos nove coros angélicos. Essas hierarquias interiores - obra da graça e das virtudes teologais - dispõem a alma de três modos, segundo a façam ‘elear-se’ a Deus (*secundum ascensum*), ‘receber’ as ilumina-

desses dons, a alma, entrando em si mesma, penetra na Jerusalém celeste, onde, ao considerar os coros dos anjos, vê que Deus reside neles e opera em todas as suas obras. Por isso, são Bernardo, escrevendo ao papa Eugênio<sup>73</sup>, diz que “Deus nos serafins ama como caridade, nos querubins conhece como verdade, nos tronos reside como justiça, nas dominações reina como majestade, nos principados governa como princípio, nas potestades defende como salvação, nas virtudes age como força, nos arcanjos revela-se como luz e nos anjos assiste como bondade”. Nós vemos, assim, que “Deus é tudo em todas as coisas” [1 Cor 15, 26], quando o contemplamos nas nossas almas, nas quais habita pelo dom de sua superabundante caridade.

5. No degrau precedente, a alma era ajudada pela Filosofia. Neste degrau, ao invés, ela é especial e preferencialmente ajudada pela Sagrada Escritura divinamente inspirada. A Sagrada Escritura tem por objeto principal as obras da salvação. Eis por que ela nos fala freqüentemente da fê, da esperança e da caridade - virtudes

---

ções vindas do alto (*secundum descensum*) e ‘retornar’ a Deus, partindo do criado (*secundum regressum*). A primeira hierarquia interior - dela aqui se trata - está constituída de nove atos: três dependem da atividade ou esforço próprio (indústria) e da natureza; três, da indústria e da graça; três da graça que age além das forças da natureza da indústria (cf. E. Longpré, *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1816). “Os três primeiros atos são o anúncio (*nuntiatio*), o ditado (*dictatio*) ou a deliberação (*deliberatio*), e a direção (*ductio*); a *nuntiatio* opera um discernimento entre os objetos que se oferecem aos sentidos, a *dictatio* delibera sobre sua liceidade, a *ductio* decide o que é mister fazer. Por meio desses atos, a alma é assimilada às ordens dos Anjos, dos Arcanjos e dos Principiados. Os três atos que seguem derivam da indústria e da graça: são a boa ordem (*ordinatio*), o vigor (*roboratio*) e o domínio sobre si mesmo (*imperatio*). O primeiro ordena em direção a Deus, como a seu fim último, o que foi deliberado e descarta o que não tende à meta; por ser difícil afastar o que é desordenado, intervém a força ou a *roboratio* ou o comando, para facilitar o primeiro e o segundo atos. Essa hierarquia interior corresponde aos coros das Potestades, das Virtudes e das Dominações. Os três últimos atos dependem da atividade dominadora da graça: são o acolhimento (*susceptio*), a revelação (*revelatio*), a união (*unitio*). Pela *susceptio*, a alma recebe as iluminações divinas; pela *revelatio*, conhece os segredos de Deus; na *unitio* é elevada ao êxtase. Esses degraus da hierarquia interior correspondem aos Tronos, aos Querubins e aos Serafins” (*id. ibid.*, cols. 1816-1817).

<sup>73</sup> V *De consideratione* c 5, n 12 (PL 182, 795).

que transformam nossa alma. Fala-nos, porém, mais particularmente da caridade, que é - segundo o Apóstolo [1 Tm 1, 5] - “o fim dos preceitos e a plenitude da lei, enquanto vier dum coração puro, duma consciência reta e duma fé sincera”. E o próprio Salvador nosso diz que a lei e os profetas se resumem no duplo preceito do amor de Deus e do amor do próximo [Mt 22, 40]. Ora, esse duplo preceito encontra sua concretização no amor de Jesus Cristo, o esposo da Igreja. Ele é, com efeito, ao mesmo tempo, nosso Deus e nosso próximo, nosso irmão e nosso Senhor, nosso rei e nosso amigo, o Verbo encarnado e o Verbo incriado, nosso Criador e nosso Redentor, nosso “Alfa e Ômega” [Ap 1, 8]. Ele é também o sumo hierarca que purifica, ilumina e aperfeiçoa a sua esposa - isto é, toda Igreja e toda alma santa.

6. É desse hierarca e da hierarquia da Igreja que fala toda a Sagrada Escritura. É também a Sagrada Escritura quem nos ensina a via da purificação, da iluminação e da perfeição. E isso se realiza segundo a tríplice lei que ela nos comunica: a lei da natureza, a lei escrita e a lei da graça. Ou, antes, segundo as três partes principais da mesma: a lei de Moisés que purifica, a revelação profética que revela e a doutrina evangélica que aperfeiçoa<sup>74</sup>. Ou, melhor ainda, segundo seus três sentidos espirituais: o sentido moral - o qual nos purifica, ensinando-nos a viver honestamente -, o sentido alegórico - que nos ilumina, esclarecendo nossa inteligência -, e o sentido analógico - que aperfeiçoa nossa alma, impulsionando-a para sair de si mesma e para degustar as suaves delícias da Sabedoria divina. Ora, é com a ajuda das três virtudes teologais, é com os sentidos espirituais assim reformados, é mediante seus três arrebatamentos já explicados e é com esses atos hierárquicos que a nossa alma entra de novo em si mesma, para ali contemplar a Deus “nos esplendores dos santos” [Sl 109, 3] e neles, como num leito, “dormir em paz e repousar” [Sl 4, 9], enquanto o esposo conjura para não a despertarem até que ela queira acordar por própria vontade [Ct 2, 7].

7. Esses dois degraus intermédios, mediante os quais entramos em nós para contemplarmos a Deus em nossa alma, como

---

<sup>74</sup> Cf. *Brevil. prol.* § 4 (V, 202 s).

nos espelhos das imagens criadas, são como as duas asas do serafim, as quais, ocupando o lugar do meio, ele estendia para voar [Is 6, 2]. Os mesmos degraus fazem-nos compreender que as potências naturais de nossa alma, consideradas nas suas operações, nas suas mútuas relações e na sua posse de ciências, nos conduzem pela mão até às realidades divinas. Nós já vimos isso no terceiro degrau.- Elevamo-nos a Deus também por meio das faculdades da alma reformadas pelos dons da graça. Isso se realiza por meio das virtudes gratuitas, dos sentidos espirituais e dos arrebatamentos. Acabamos de ver isso no quarto degrau. - Conduzem-nos ainda a Deus os atos hierárquicos realizados em nós - a purificação, a iluminação e o aperfeiçoamento de nossas almas - e as revelações hierárquicas da Sagrada Escritura - a qual, segundo a palavra do Apóstolo, temos recebido pelos anjos: "A lei nos foi dada pelos anjos por intermédio de um mediador" [Gl 3, 19]. Finalmente, as hierarquias e as ordens hierárquicas, que se dispõem na nossa alma como na Jerusalém celeste, nos levam também pela mão a Deus.

8. Uma vez que repletou nossa alma com todas essas luzes espirituais, a Sabedoria divina habita-a como a casa de Deus. Ela se torna sua filha, sua esposa e sua amiga. Torna-se membro, irmão e co-herdeira de Jesus Cristo, sua cabeça. Torna-se, enfim, templo do Espírito Santo - templo fundado pela fé, levantado pela esperança e consagrado a Deus pela santidade da alma e do corpo. Tudo isso é obra da transparentíssima caridade de Jesus Cristo<sup>75</sup>, "derramada em nossos corações por virtude do Espírito Santo que nos foi dado" [Rm 5, 5], e sem esse Espírito não é possível penetrar nos mistérios divinos. Porque "ninguém conhece o que está no homem, senão o espírito do homem, que nele está. Assim também

---

<sup>75</sup>O erudito E. Longpré afirma que "a doutrina bonaventuriana conserva o pleno sentido das palavras de Cristo: Eu sou o caminho, a verdade, e a vida. Num elã de amor, estabelece a espiritualidade sobre seu fundamento: Jesus Cristo. Não há etapa em que o Verbo encarnado não apareça como o princípio, o modelo e o fim. A cruz torna-se a árvore da vida e a soma das iluminações divinas". E - como se verá mais adiante - "Cristo crucificado constitui o único ponto de passagem para o êxtase e a contemplação da Trindade" (*Dictionnaire*, col. 1843). Cristo é, segundo confessa, o Alfa e o Ômega, no seu itinerário do cosmo para Deus.

as coisas de Deus ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus” [1 Cor 2, 11]. - Estejamos, pois, enraizados na caridade, a fim de que possamos compreender com todos os santos a largura da eternidade, o comprimento da liberalidade, a altura da majestade e a profundidade da sabedoria discernente de Deus [Ef 3, 17].

## V - A contemplação da unidade divina no seu nome principal: o Ser

1. Podemos contemplar a Deus, não só fora de nós, e dentro de nós, mas também acima de nós. Fora de nós, pelos seus vestígios: dentro de nós, pela sua imagem; acima de nós, pela sua luz “estampada sobre nosso espírito” [Sl 4, 7]<sup>76</sup>. Essa é a luz da eterna Verdade, pois “o nosso espírito foi imediatamente formado pela própria Verdade”<sup>77</sup>. Aqueles, que se exercitaram no primeiro degrau, entraram já no adro que se encontra diante do tabernáculo. Aqueles, que percorreram o segundo, avançaram já até ao Santo. Aqueles, que passaram pelo terceiro degrau, penetraram já, com o sumo pontífice, no Santo dos Santos, onde dois querubins da glória, colocados sobre a arca, cobrem com suas asas o propiciatório. Esses dois querubins representam os dois modos ou degraus pelos quais nos elevamos às perfeições invisíveis e eternas de Deus; o primeiro refere-se aos atributos essenciais de Deus, o segundo, aos atributos próprios de cada Pessoa.

2. O primeiro método fixa o nosso olhar primeira e principalmente sobre o Ser mesmo, declarando que o primeiro nome de Deus é “Aquele que é” [Ex 3, 14]. No segundo método, nosso espírito considera o Bem em si mesmo, dizendo que também o Bem é o primeiro nome de Deus. O primeiro desses nomes - o Ser - refere-se particularmente ao Antigo Testamento, que proclama, so-

---

<sup>76</sup> - E. Bettoni (*San Bonaventura*, p. 57) considera este capítulo do Itinerário, pela sua sobriedade e poder dialético, um dos exemplos mais admiráveis em que S. Boaventura “em poucas páginas sintetiza as mais elevadas especulações humanas em torno aos atributos divinos”.

<sup>77</sup> Agostinho. *Liber 83 quaestionum* q 51, n 2 (PL 40, 33); *De spiritu et anima* c 11 (PL 40, 786).

bretudo, a unidade da essência divina<sup>78</sup>. Por isso, foi dito a Moisés: “Eu sou aquele que sou”. O segundo nome - o Bem - faz referência ao Novo Testamento, que revela a pluralidade das Pessoas divinas ao batizar no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo [Mt 28, 19]. Por isso, Jesus Cristo, nosso Mestre, querendo elevar à perfeição evangélica aquele jovem que afirmava ter observado a lei, atribui principal e exclusivamente a Deus o nome de bom: “Ninguém é bom - disse então - senão só Deus” [Lc 18, 19]. Assim, são João Damasceno<sup>79</sup>, seguindo Moisés, diz: “Aquele que é o primeiro nome de Deus”. Dionísio<sup>80</sup>, ao contrário, seguindo a Cristo, afirma que o primeiro nome de Deus é o Bem.

3. Quem, pois, deseja contemplar as perfeições invisíveis de Deus, referentes à unidade de sua essência, fixe primeiro sua atenção sobre o Ser mesmo<sup>81</sup>. Verá que o Ser mesmo comporta em si tal absoluta certeza, que é impossível concebê-lo como não-existente. Porque o Ser puríssimo exclui essencialmente no pensamento o não-ser, assim como o nada exclui absolutamente o ser.

---

<sup>78</sup> É óbvio que a ‘definição’ que Deus dá a si mesmo em *Êxodo* 3, 14 não é - nem pretende ser - uma expressão metafísica da essência divina, mas sublinha vigorosamente a presença salvífica e pessoal de Deus na história. “O nome de Jahveh, sob o qual se manifesta, responde à obra que persegue. Sem dúvida alguma este nome comporta um mistério; por si mesmo diz algo inacessível: ‘Eu sou aquele que sou’ (3,14); ninguém pode forçá-lo, nem mesmo penetrá-lo. Mas diz também algo positivo, uma presença extraordinariamente ativa e atenta, um poder invulnerável e libertador, uma promessa inviolável: ‘Eu sou’. O verbo ser, ao qual certamente faz alusão o nome de Jahveh, se não expressa imediatamente o conceito metafísico da existência absoluta, designa em todo caso uma existência sempre presente e eficaz, um *adesse* (estar-presente) mais do que um *esse* (ser). Mas essa presença abrange o universo, desde o seu primeiro dia até ao último, e unifica o passado, o presente e o futuro” (X. Léon-Dufour (ed.) *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris, 1962. art. *Dieu*, col. 218). Mas - segundo a feliz formulação de E. Gilson - “se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo e vemo-la se constituir bem cedo nos Padres da Igreja, dos quais os filósofos da Idade Média não fizeram senão seguir e explorar as diretivas nesse ponto” (*L’Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris, 1948, p. 50, nota 1).

<sup>79</sup> I *De fide orthodoxa* c 9 (PG 94, 835-838).

<sup>80</sup> *De divinis nominibus* c 3, § 1; c 4, § 1 (PG 3, 679).

<sup>81</sup> Cf. a respeito *Hexaem.* 3, n 6 e 10 (V, 344 s), onde melhor se elucida o sentido do presente capítulo.

Com efeito, assim como o puro nada não tem absolutamente nada do ser, nem de suas propriedades, assim o Ser absoluto nada tem do não-ser. Nem em ato, nem em potência. Nem na realidade, nem no nosso pensamento. Ora, sendo o nada a privação do ser, nós não podemos concebê-lo senão por meio do ser. O ser, pelo contrário, para ser conhecido, não tem necessidade de uma coisa estranha a ele, porque tudo o que percebemos com a nossa inteligência percebemo-lo ou como não-ser, ou como ser possível, ou como ser real. Ora, se o não-ser não se concebe senão pelo ser, se o ser possível é inconcebível sem o ser real e se o ser designa o mesmo ato puro do ser, deve-se concluir então que o ser é a primeira idéia que se apresenta à nossa inteligência - e esse ser é o ato puro<sup>82</sup>. Tal ser, porém, não é um ser particular, porque o ser particular está limitado, por estar misturado de potência e de ato. Menos ainda é um ser análogo, porque este não só não está em ato, mas também nem mesmo existe. O ser puro e, pois, o Ser divino<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. I *Sent.* d 28, dub. 1 (I, 504); II *Sent.* d 1, p 2, dub. 1 (II, 51).

<sup>83</sup> “Quando Deus diz que ele é o Ser, se o que ele diz tem para nós um sentido racional qualquer, é em primeiro lugar que o nome que ele se deu significa o ato puro de existir. Ora, este ato puro exclui *a priori* todo não-ser. Da mesma maneira que não-ser não possui absolutamente nada do ser, nem de suas condições, assim também o Ser não é afetado por nenhum não-ser, nem atualmente nem virtualmente, nem em si, nem do nosso ponto de vista. Ainda que leve na nossa linguagem o mesmo nome que o mais geral e o mais abstrato de nossos conceitos, a idéia do Ser significa, pois, algo radicalmente diferente”. É claro que para S. Boaventura essa capacidade, para conceber o ser abstrato, está estreitamente ligada à relação ontológica que nos suspende em Deus - a problemática de Deus, é, filosoficamente, inseparável da problemática gnosiológica. “Mas não é um conceito que Deus nos convida a pô-lo, nem mesmo como um ser cujo conteúdo seria dum conceito. Para além de todas as imagens sensíveis e todas as determinações conceituais, Deus se coloca como o ato absoluto do ser na sua pura atualidade. O conceito que dele nós temos, fraca analogia duma realidade que a transborda por todas as partes, não podemos explicar senão neste juízo: O Ser é o ser, posição absoluta do que, estando para além de todo objeto, contém em si a razão suficiente dos objetos. Por isso se pode dizer com razão que o excesso mesmo de positividade, que oculta a nossos olhos o ser divino, é, contudo, a luz que esclarece todo o mais: esta escuridão profunda é a mais brilhante das iluminações para o nosso espírito” (E. Gilson. *L'Esprit...*, p. 52-53).

4. É uma estranha cegueira de nossa inteligência não considerar aquilo que se vê antes de qualquer outra coisa e sem o que nada conhece. Mas, assim como o olho, aberto às várias diferenças das cores, não vê a luz por cuja virtude vê as demais coisas ou - mesmo se as enxergar - não as adverte, assim o olho de nossa alma, aplicado aos seres particulares e universais, também não adverte o Ser por excelência que está fora de todo gênero, ainda que o mesmo seja a primeira noção e todos os outros seres não possam ser conhecidos senão por ele. - Por isso, é verdade que “o olho de nosso espírito, perante o que há de mais manifesto na natureza, é semelhante ao olho do morcego diante da luz”<sup>84</sup>. Habitado às trevas do seres criados e às imagens sensíveis, parece-lhe não ver nada - mesmo quando contempla o esplendor do Ser supremo. Não pensa que essa escuridão profunda é a mais brilhante das iluminações para o nosso espírito [SI 138, 11], assim como o olho do corpo, ao enxergar a luz pura, parece-lhe não ver nada.

5. Considera, pois, se puderes, o Ser puríssimo. Compreenderás que é impossível pensá-lo como derivado de outro ser. Por conseguinte, deve-se necessariamente pensá-lo como primeiro, pois não pode receber sua existência do nada ou de outro ser. Que ser, com efeito, poderia existir por si mesmo, se o Ser puríssimo não existisse por si e de si?<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Aristóteles. II *Metaphysica* c 1, t 1, 993b 9-11.

<sup>85</sup> Seja o que for do assim chamado ‘argumento’ de S. Anselmo (cf. *Proslogion*, c 4), a habitual censura levantada contra ele - passagem ilegítima da ordem ideal para a ordem real - não pode ser dirigida, segundo E. Bettoni, contra a argumentação de S. Boaventura. “A idéia de Deus, da qual ele parte, não é uma idéia constituída pela minha mente, nem pela mente de nenhum homem, mas uma idéia que se impõe e é vivida na mente de cada um. Não é senão o testemunho duma presença real e é uma força que me faz pensar e, nesse sentido, não depende da minha mente, mas, antes, é superior a ela. Portanto, na argumentação de S. Boaventura não se infere uma realidade a partir duma idéia, mas se descobre uma realidade que está sob e se revela através duma idéia, na qual, por assim dizer, essa realidade age. Portanto, nenhum homem pode seriamente negar a existência. (...) Aquelas que soem chamar-se demonstrações da existência de Deus não são senão considerações dirigidas a formar-nos um conceito exato de Deus, isto é, determinar exatamente a idéia confusa que dele temos” (*San Bonaventura* p. 56). Segundo E. Gilson, S. Boaventura teria visto muito bem que “a

Esse Ser te aparecerá também como eterno, não tendo absolutamente nada de não-ser e, por conseguinte, como sendo sem princípio e sem fim. Aparecer-te-á, outrossim, como não possuindo senão o ser e, por isso mesmo, sem composição, mas simplíssimo. Aparecer-te-á como privado de toda possibilidade, e por isso atualíssimo, porque o ser possível tem em si algo do não-ser. Aparecer-te-á ainda sem sombra de imperfeição e, por isso mesmo, perfeitíssimo. Aparecer-te-á, enfim, sem diversidade alguma e, portanto, sumamente uno.

O ser que é pura, simples e absolutamente o ser, é, por conseguinte, o Ser primeiro, simplíssimo, atualíssimo, perfeitíssimo e absolutamente uno.

6. Essas deduções são tão certas, que, para quem se faz uma justa idéia do ser, é impossível opor uma afirmação contrária: cada uma delas implica necessariamente a outra.

Com efeito, se Deus é o Ser por excelência, é absolutamente primeiro. Por ser absolutamente primeiro, não foi feito por outro, nem muito menos por si mesmo. É, pois, eterno. Se é primeiro e eterno, por isso mesmo exclui toda composição. Portanto, é simplicíssimo. Por ser primeiro, eterno e simplicíssimo, por isso mesmo não há nele mistura alguma de ato e de potência. É, por conseguinte, atualíssimo. Por ser primeiro, eterno, simplicíssimo e atualíssimo, é, por isso, perfeitíssimo: nada lhe falta e nada lhe pode ser acrescentado. Por ser primeiro, eterno, simplicíssimo, atualíssimo e perfeitíssimo, é soberanamente uno.

E diga-se outro tanto, por razão de infinita superabundância, com respeito a todas as demais perfeições. Porque “o que se diz dum ser por infinita superabundância não pode convir senão a um só”<sup>86</sup>. Se, pois, o nome ‘Deus’ designa o Ser primeiro, eterno,

---

necessidade do ser de Deus *quoad se* (considerado em si mesmo) é a única razão suficiente de sua existência *quoad nos* (considerado com relação a nós). (...) Toda a metafísica boaventuriana da iluminação está atrás deste texto, prestes a explicar por uma irradiação do ser divino sobre nosso pensamento a certeza que nós temos de sua existência” (*L'Esprit...*, p. 60. Cf. também do mesmo autor, *La Philosophie...*, p. 101-118).

<sup>86</sup> Aristóteles. V *Topica* c 3; 134b 23 s. - A tradução que desta passagem faz Ch. de Bordeaux (*op. cit.*, p. 138), com bastante independência, exprime assim o

simplicíssimo, atualíssimo e perfeitoíssimo, é impossível que não exista ou que não seja um só. “Escuta, portanto, ó Israel: teu Deus é o único Deus” [Dt 6, 4] . - Se olhas tudo isso na pura simplicidade de tua alma, serás iluminado, de certo modo, pelos esplendores da luz eterna.

7. Ainda há mais, porém, para aumentar a tua admiração. Com efeito, esse Ser é, ao mesmo tempo, primeiro e último, eterno e presentíssimo, simplicíssimo e máximo, atualíssimo e imutabilíssimo, perfeitoíssimo e imenso, soberanamente uno e, no entanto, onímodo. - Se considerares todas essas coisas com espírito puro, serás penetrado de maior luz, porque verás que Deus é precisamente o último por ser o primeiro. Sendo efetivamente o primeiro, ele cria tudo em vista de si mesmo. É mister, pois, que seja o fim último de todas as realidades, isto é, o começo e a consumação, o Alfa e o Ômega. - Verás que é presentíssimo, precisamente porque é eterno e, enquanto eterno, não procede de nenhum outro. Nem cessa de existir nem passa de um estado para outro. Portanto, não tem passado, nem futuro, mas é só presente. Verás que é o maior, porque é simplicíssimo. Simplicíssimo na sua essência, deve ser o maior no seu poder, porque, quanto mais concentrado é o poder em um, tanto mais infinito é<sup>87</sup>. - Verás que é imutabilíssimo, porque é atualíssimo. E, enquanto tal, é ato puro. Ora, aquele que é pura atualidade nada de novo adquire, nem nada perde do que tem. Não admite, pois, mudanças. - Verás que é imenso, porque é perfeitoíssimo. Vendo a perfeição absoluta, não se pode pensar nada que seja melhor, mais nobre, mais digno e, conseqüentemente, maior do que ele. Tal Ser é imenso. - Enfim, verás que é onímodo, porque é soberanamente uno. Sendo soberanamente uno, é princípio universal de toda multiplicidade dos seres. Por isso mesmo é sua causa eficiente, exemplar e final, isto é, “a fonte de sua existência, a luz

---

sentido da conclusão: “Estes atributos devem ser tomados, não só em superlativo relativo, que estabelece uma comparação com os outros seres, mas também em superlativo absoluto. Deus não é somente o mais perfeito dos seres, mas é a perfeição mesma; ora, a perfeição absoluta não pode convir senão a um só”.

<sup>87</sup> *Liber de causis* prop. 17.

de sua inteligência e a norma de sua vida”<sup>88</sup>. - O ser puríssimo é, portanto, tudo, não como se fosse a essência de todas as coisas, mas enquanto é a causa perfeitíssima, universalíssima e sufficientíssima de todas as essências - causa, cujo poder, por ser soberanamente uno na sua essência, é sumamente infinito e múltiplo na eficácia.

8. Recapitulando, digamos: o Ser puríssimo e absoluto - isto é, o Ser por excelência - é o primeiro e o último. Por isso é a origem de todas as coisas e o fim que as consoma. - Enquanto eterno e onipresente, abrange e penetra toda a duração do tempo, como se fosse seu centro e sua circunferência. - Sendo simplicíssimo ao máximo, é tudo em todas as coisas e é tudo fora das mesmas. É como que “uma esfera inteligível, cujo centro está em toda parte e cuja circunferência está em nenhum lugar”<sup>89</sup>. - Enquanto atualíssimo e imutabilíssimo, “permanece estável, dá movimento a todo o cosmo”<sup>90</sup>. - Enquanto perfeitíssimo e imenso, está dentro de todas as coisas - sem ser, porém, incluído por nenhuma -, fora de todas as coisas, - sem estar excluído -, sobre todas as coisas - sem evolvar-se -, abaixo de todas as coisas - sem, contudo, estar sujeito a elas.

Como sumamente uno e onímido, “é tudo em todas as coisas” [1 *Cor* 15, 28], embora elas sejam numerosas e ele um só. A razão disso está em que na sua simplicíssima unidade, puríssima verdade e autênticíssima bondade, possui todo o poder, toda a essência exemplar e toda a comunicabilidade. Por isso, “as coisas são dele, por ele e nele” [*Rm* 11, 36], porque é todo-poderoso, infinitamente sábio e absolutamente bom. Vê-lo perfeitamente é possuir a felicidade, de acordo com a palavra dita a Moisés: “Eu te mostrarei todo o bem” [*Ex* 33, 19].

---

<sup>88</sup> Texto frequentemente utilizado por Boaventura. Provém de Agostinho. VIII *De civitate Dei* c 4 (PL 41, 228), que o atribui a Platão.

<sup>89</sup> Sentença muito conhecida pelos medievais. É de Alano de Lille. *Regulae theologicae* 7 (PL 210, 627).

<sup>90</sup> Boécio. III *De Consolatione Philosophiae* metro 9 (PL 63, 758).

## VI - A contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o Bem

1. Após termos considerado a Deus nos seus atributos essenciais, devemos elevar o olhar de nossa inteligência à contemplação da beatíssima Trindade. Dessarte, os dois querubins do propiciatório<sup>91</sup> serão colocados um junto do outro. Assim como o Ser é o princípio radical de todos os atributos essenciais de Deus e seu nome nos conduz ao conhecimento dos demais, assim o Bem é o principalíssimo fundamento sobre o qual devemos apoiar-nos para contemplar as processões.

2. Olha, pois, e observa que o soberano Bem é de tal modo perfeito, que nada melhor se pode pensar. E semelhante Bem é impossível concebê-lo retamente como não-existente, porque ser é

---

<sup>91</sup> Neste capítulo “a contemplação mística vai receber brusca dilatação; aquela necessidade do ser, tal que sua inexistência não pode mesmo mais ser pensada, vai se desabrochar em fecundidade. Entre a tendência infinita do Bem para se difundir fora de si e sua finalidade interna, a faísca divina vai se acender; as três Pessoas distintas se geram, procedem e atam, sob nosso olhar, seus liames eternos e indestrutíveis; o Verbo é proferido em nosso ouvido e no Verbo se exprimem eternamente os exemplares de tudo. Dora em diante, duas grandes idéias vão se defrontar no cume do nosso pensamento: assim como um querubim olha para o outro querubim por cima do propiciatório da Arca, as duas contemplações do Ser e do Bem se consideram face a face e parecem encher nossa alma inteira. Mas, ao mesmo tempo que se olham, elas se refletem, se interpenetram, conduzindo nosso pensamento da necessidade do Ser à fecundidade do Bem, mostrando-as inseridas uma na outra, indissolúveis, idênticas”. Mas diante do desespero de superar a distância infinita que separa ainda alma, chegada a seu mais alto cimo, de Deus para o qual tende, “se coloca um mediador entre o Ser e nosso quase-nada - e tal mediador é Cristo. Fixada em Cristo, ela pode finalmente se unificar de todo; não mais vê as duas faces dos querubins que se olham por cima do propiciatório - ela própria olha o propiciatório e admira o que nele vê”. Abre-se-lhe assim o acesso do Ser e é-lhe entregue o objeto de seus desejos. Ao mesmo tempo, decifram-se finalmente os dois ‘livros’ - o da natureza e o da alma. “A alma torna a ser a imagem de Deus que outrora tinha sido no paraíso terrestre, uma espécie de coisa perfeita que acaba de atingir seu acabamento, como a criação teve o seu na tarde do sexto dia”. E nada lhe restaria esperar, se não houvesse ainda o repouso pascal do sétimo dia - que será o tema do capítulo subsequente (E. Gilson. *La Philosophie...*, p. 368-369).

absolutamente melhor do que não-ser<sup>92</sup>. Por isso, para termos uma idéia exata do sumo Bem, é preciso concebê-lo como trino e uno. De fato, diz-se que “o bem tende, por própria natureza, a difundir-se”<sup>93</sup>. É, pois, próprio do sumo Bem, difundir-se sumamente. A suma difusão, porém, deve ser, necessariamente, atual e intrínseca, substancial e pessoal, natural e voluntária, livre e necessária, indefectível e perfeita. Por isso, se no sumo Bem não houvesse, desde toda a eternidade, uma produção atual e consubstancial e uma Pessoa tão nobre quanto o Princípio, donde procede por via de geração e espiração (isto é, se essa produção não viesse dum princípio eterno que produz eternamente o seu igual, se não existisse o mútuo amor, ou seja, se não houvesse uma Pessoa gerada e uma espirada - o Pai, o Filho e o Espírito Santo), Deus não seria o sumo Bem, porque não se difundiria a si mesmo de maneira soberana. A comunicação que às criaturas fez no tempo é só um centro ou um ponto em comparação com a imensidade da bondade eterna. Por isso, nós podemos conceber uma comunicação maior - aquela, por exemplo, em que o que se difunde comunica a outro toda a sua substância e sua natureza. Deus, portanto, não seria o sumo Bem, se, na realidade ou ainda no nosso modo de pensar, carecesse de tal difusão.

Se podes, contempla, pois, com o olho da alma, a pureza dessa bondade, que é o ato puro dum princípio que ama caritativamente com um amor gratuito, com um amor devido e com dois

---

<sup>92</sup> Anselmo. *Proslogion* c 2-4 (PL 158, 227 ss).

<sup>93</sup> O princípio *bonum diffusivum sui* é do Pseudo-Dionísio Areopagita. (*De coelesti Hierachia* c 4, § 1; PG 3, 181 s). Partindo desse princípio, S. Boaventura quer descrever congruentemente o mistério inefável da vida intratrinitária, *per viam caritatis*: “É exigência da caridade suma que um ame a outro tanto quanto a si mesmo, ligando-se ambos em amor mútuo de amizade. Onde há, por conseguinte, caridade suma, há um amante e um amado. Além disso, a caridade suma exige que um terceiro se associe ao amor mútuo entre o amante e o amado: é o co-amado. O Pai, o amante, por força de caridade infinita, comunica o ser divino a outro, ao qual ama como a si mesmo: o Filho, que é o amado. O Pai e o Filho comunicam a divindade a um terceiro, o qual associam ao mútuo amor que ambos se têm: é o Espírito Santo, isto é o co-amado” (*Lexicon Bonaventuriano*, p. 727).

amores simultaneamente<sup>94</sup>. Um amor que é pleníssima comunicação do sumo Bem por meio da inteligência e da vontade: pelo primeiro modo, produzindo o Verbo - em que se dizem todas as coisas - e, pelo segundo, produzindo o Dom - em quem se doam todos os outros dons<sup>95</sup>. A perfeita comunicabilidade do sumo Bem far-nos-á compreender que é necessário exista a Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. Podes ver que, nessas Pessoas, a suma bondade exige uma suma comunicabilidade. Que a suma comunicabilidade exige uma suma consubstancialidade. Que uma suma consubstancialidade supõe uma suma semelhança e, por conseguinte, uma suma coigualdade, bem como uma coeternidade mútua, em virtude da qual uma Pessoa está necessariamente na outra por sua suma interpenetração<sup>96</sup> e uma opera com a outra, por razão da absoluta indivisão da substância, do poder e da atividade da beatíssima Trindade.

---

<sup>94</sup> Essa divisão do amor intratrinitário é proposta por Ricardo de S. Vitor. V *De Trinitate*, c 16 s (PL 196, 961 s). "O amor gratuito é o amor do Pai, porque doa sem nada receber. O amor gratuito e devido é o amor do Filho, porque doa e recebe. O amor devido é o amor do Espírito Santo, porque recebe sem nada doar" (Ch. de Bourdeaux, *op. cit.*, p. 196, nota 16).

<sup>95</sup> Fala-se aqui das duas 'processões' divinas, já antes mencionadas: a 'geração' do Filho pelo Pai (a modo de inteligência) e a 'espiração' do Espírito do amor mútuo do Pai e do Filho (a modo de vontade). Ensina o *IV Concílio de Latrão* (1215): "O Pai de nenhum outro se origina, o Filho provém somente do Pai, o Espírito Santo de ambos conjuntamente - sem começo, sem continuação e sem fim (*Denzinger*, 429). Diz-se "sem começo, sem continuidade e sem fim", porque, com efeito, "em sua individualidade essencial, Deus é simultaneamente e sem distinção em sua natureza e em sua operação: isto é, a natureza divina, a inteligência e também a vontade são comuns ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Não seria, pois, rigorosamente exato relacionar a natureza com o Pai, a inteligência com o Filho, a vontade com o Espírito". Mas, mesmo reconhecendo a insuficiência dessa analogia, tal assimilação é exata, em razão do processo denominado 'apropriação', segundo o qual, levados pelo modo de proceder da Escritura, apropriamos - ou atribuímos - a cada Pessoa, ora certos atributos, ora certas operações (V. M. Breton. *op. cit.*, p. 103 e 156-158).

<sup>96</sup> No original, S. Boaventura emprega um termo técnico na Teologia: *circumcessio* (circumcissão ou interpenetração). "Dá-se tal nome à coexistência e coabitação mútua e recíproca das três Pessoas. São elas inseparavelmente unidas, com tão íntima união, que o Pai está no Filho e no Espírito Santo, o Filho no Pai e no Espírito, o Espírito no Pai e no Filho" (V. M. Breton. *op. cit.*, p. 154-155).

3. Contemplando, porém, a natureza divina, cuida-te bem de acreditares que compreendes o mistério incompreensível<sup>97</sup>. Restam, ainda para a tua consideração, nessas suas perfeições, seis corolários que deixarão tua alma atônita de admiração. - Na Trindade, de fato, temos uma suma comunicabilidade lado a lado com o caráter próprio de cada Pessoa, a suma consubstancialidade lado a lado com a pluralidade das Pessoas, a suma semelhança lado a lado com a distinção pessoal, a suma igualdade lado a lado com a ordem, a suma coeternidade lado a lado com a sua processão, a suma intimidade lado a lado com a missão das Pessoas. Quem não será arrebatado em admiração à vista de tantas maravilhas? No entanto, se elevamos os olhos de nosso espírito para a excelentíssima bondade divina, compreendemos com absoluta certeza que todas essas maravilhas se encontram na beatíssima Trindade. Porque, se existe comunicação suprema e difusão verdadeira, deve haver também verdadeira origem e verdadeira distinção. E, assim como é o todo - e não uma parte - o que se comunica, segue-se que o mesmo possui aquele que recebe e aquele que doa. Por isso, aquele que procede e aquele que produz se distinguem pelas suas propriedades, mas na sua essência são a mesma coisa. Se, portanto, são distintos pelas suas propriedades, é preciso admitir na Trindade as

---

<sup>97</sup>A mística trinitária de Boaventura pode muito bem ser um fato de catálise no desenvolvimento - ou revalorização - duma Teologia da Trindade que se ligue mais intimamente com a criação em geral e com a existência cristã em especial. Karl Rahner, criticando a atual Teologia sobre a Trindade pelo fato de não cumprir com sua obrigação de receber e expor a doutrina trinitária, de maneira a se tornar uma realidade na vida religiosa e concreta do cristão, lembra, entre outros, o exemplo de S. Boaventura, para provar que “também na história da piedade, apesar do culto místico do Deus originariamente uno (*Ureinen*), sem modo e sem nome, este mistério não só permaneceu sempre como mistério da Teologia abstrata, mas houve também (...) uma verdadeira mística da Trindade”. Explica ainda: “Em S. Boaventura, e a partir do seu exemplarismo, por causa do qual e como conseqüência da revalorização da causa exemplar, equiparada à causa eficiente e à final, supera, à sua maneira, e de longe, a opinião de que as realidades do mundo não podem ser propriamente trinitárias, por ter sido este criado em causalidade eficiente por obra do Deus uno” (“Advertencia sobre el tratado dogmático ‘De Trinitate’”. In: *Escritos de Teologia*, t IV, Madrid. 1961, p. 106-107 e nota 5).

propriedades pessoais, a pluralidade das Pessoas, a processão de sua origem, a ordem, não de tempo, mas de origem e, enfim, a missão que se opera, não por uma mudança de lugar, mas pela produção dum efeito gratuito e pela autoridade que possui aquele que produz e manda sobre aquele que é produzido e mandado<sup>98</sup>. Mas, por serem essas três Pessoas uma coisa só na substância, mister se faz reconhecer na Trindade a unidade de essência, de forma, de dignidade. - Quando consideras essas coisas cada uma em si mesma, tens matéria que te capacita para contemplar a verdade. Se, porém, as comparas umas com as outras, serão para ti fonte de profunda admiração. Se, pois, queres que teu espírito se eleve pela admiração a uma contemplação igualmente admirável, considera-as conjuntamente.

4. Isso nos ensinam os dois querubins que se olhavam mutuamente. Nem deixa de ser mistério o fato de que se olhassem "com as faces voltadas para o propiciatório" [Ex 25, 20]. É a verificação da palavra do Senhor referida por são João [17, 3]: "A vida eterna consiste em conhecermos a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste". De fato, devemos admirar as ca-

---

<sup>98</sup> Por 'propriedades' entendem os teólogos uma particularidade distintiva que pertence a uma só Pessoa divina e a distingue das outras duas. Por sua vez, os traços característicos e distintivos das Pessoas divinas chamam-nos 'noções'. Os atos 'nacionais' são, pois, atividades que caracterizam e distinguem as Pessoas, à diferença dos atos 'essenciais' que são comuns às três Pessoas. 'Apropriações' (ou atribuições) são maneiras de falar da Liturgia, dos Símbolos, etc., atribuindo a uma só Pessoa atributos e atividades comuns às três Pessoas, como, por exemplo, a criação do mundo atribuída ao Pai (cf. L. Otto, *op. cit.*, p. 108-112). Por missão (do latim *mittere*, enviar) entende-se a processão duma Pessoa divina (eterna) para um efeito temporal - quer visível ou exterior (a encarnação do Lógos), quer invisível ou interior (a comunicação da graça). O fim da missão é somente sobrenatural. Sublinhe-se também que uma missão, não supondo superioridade alguma duma Pessoa sobre outra (pois só a processão origina a missão), não destrói a perfeita coigualdade das Pessoas. Além disso, "uma Pessoa divina não muda de lugar, nem deixa de ser ou começa a ser relativamente a si própria: sua missão só tem efeito sobre as criaturas que passam a ter com essa Pessoa uma nova relação". E, "sendo o efeito, produzido na ordem criada pela missão duma Pessoa, uma operação da natureza divina, é causado pelas três Pessoas em comum; é, pois, simplesmente apropriado à Pessoa dita enviada" (V. M. Breton, *op. cit.*, p. 196).

racterísticas da divina essência e das divinas Pessoas, não em si mesmas, mas também em comparação com a soberanamente admirável união de Deus e do homem na unidade de Pessoa de Jesus Cristo.

5. Se és um dos querubins ao contemplares os atributos essenciais de Deus e se te admirares de que o ser divino é ao mesmo tempo o Ser primeiro e último, eterno e presentíssimo, simplicíssimo e máximo ou incircunscrito, todo em todas as partes, mas nunca contido, atualíssimo, mas nunca movido, perfeitoíssimo e sem superfluidade nem deficiências e, no entanto, imenso e ilimitadamente infinito, sumamente uno e soberanamente tudo, porquanto contém em si todas as perfeições — toda a virtude, toda a verdade, todo o bem - volta, então, teus olhos para o propiciatório e admira. Porque nele o primeiro Princípio se uniu com o último. Deus se uniu com o homem formado no sexto dia<sup>99</sup>. O eterno se uniu com o homem temporal, nascido duma Virgem, na plenitude dos tempos. O Ser simplicíssimo se uniu com o ser essencialmente composto. O Ser soberanamente em ato se uniu com aquele que extremamente sofreu e morreu. O Ser perfeitoíssimo e imenso se uniu com o insignificante. O Ser sumamente uno e soberanamente tudo se uniu com uma natureza individual, composta e distinta das outras, isto é, com o homem Jesus Cristo.

6. Se és ou outro querubim na contemplação do que é próprio de cada Pessoa e te maravilhas de que na Trindade a comunicabilidade coexista com as propriedades pessoais, a consubstancialidade com a pluralidade, a semelhança com a distinção das Pessoas, a perfeita igualdade com a ordem de origem, a coeternidade com a produção, a mútua intimidade com a missão (porque o Filho foi enviado pelo Pai e porque o Espírito Santo, por sua vez, pelo Pai e pelo Filho, permanecendo, porém, sempre com eles e sem se separar jamais deles), olha então para o propiciatório e admira-te de que em Jesus Cristo uma unidade de Pessoa coexista, tanto com uma trindade de substâncias como com uma dualidade de naturezas. Que um absoluto acordo coexista com uma pluralidade de

---

<sup>99</sup> Gn 1, 36. - A exposição de Boaventura baseia-se em Ireneu. IV *Adversus haereses* c 20 (37), n 4 (PG, 7, 1034). Cf. *Brevil.* p 4, c 1 (V, 241 ss).

vontades<sup>100</sup>. Que uma unidade de atribuição do nome de Deus e do homem à mesma Pessoa coexista com uma pluralidade de propriedades. Que uma unidade de adoração coexista com uma pluralidade de nobrezas. Que uma unidade de glorificação coexista com uma pluralidade de dignidades. Que, enfim, uma unidade de dominação coexista com uma pluralidade de poderes.

7. Nessa consideração, o espírito se ilumina perfeitamente, contemplando, como no sexto dia da criação, o homem feito à imagem de Deus [Gn 1, 26]. Com efeito, se a imagem é uma semelhança expressiva, quando nossa alma considera em Jesus Cristo - que é, por natureza, a Imagem do Deus invisível - a nossa humanidade tão admiravelmente exaltada e tão infavelmente unida, vendo reunidos numa só Pessoa o primeiro e o último, o sumo e o ínfimo, o centro e a circunferência, o Alfa e o Ômega, a causa e o efeito, o Criador e a criatura - isto é, o livro escrito por dentro e por fora<sup>101</sup> -, então ela já chegou ao termo do seu itinerário. Agora chegou à perfeição de suas iluminações, como Deus chegou à perfeição "de suas obras no sexto dia da criação" [Gn 2, 2].

## **VII - O êxtase mental e místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus**

1. As seis considerações percorridas foram para nós como os seis degraus do trono do verdadeiro Salomão, que conduzem à paz. Aqui o homem de paz degusta, na sua alma, como numa Jerusalém interior, as doçuras do repouso. Elas são também como as

---

<sup>100</sup> Diz-se 'trindade de substâncias', porque em Cristo está a natureza humana, composta de alma e corpo, e a natureza divina, numa só Pessoa, que é a divina. Conseqüentemente, sendo Cristo Homem-Deus, fala-se de pluralidade de vontades - a vontade humana e a vontade divina.

<sup>101</sup> No pensamento de S. Boaventura, "o livro escrito 'por dentro', isto é, o livro interior, é a arte e a Sabedoria eterna de Deus, o divino exemplar representativo e causativo das coisas que se hão de criar, segundo as razões e as idéias aí contidas; o livro escrito 'por fora', isto é, o exterior, é a criação, obra divina representativa e declarativa das perfeições divinas; o livro escrito 'por dentro e por fora' é Jesus Cristo, em quem a eterna Sabedoria e sua obra se encontram unidas em unidade de pessoa" (*Lexicon Bonaventuriano*, 734).

asas do querubim, por cuja ajuda a alma do verdadeiro contemplativo, iluminada plenamente pela Sabedoria divina, pode ser elevada acima de todas as criaturas. São, outrossim, como os primeiros seis dias da criação, durante os quais nosso espírito trabalha para chegar finalmente ao repouso do sábado<sup>102</sup>. Temos contemplado a Deus fora de nós - por meio de seus vestígios -, dentro de nós - pela sua imagem e na sua imagem -, e acima de nós -, não apenas pela semelhança de sua divina luz refletindo-se sobre nossa alma, mas também na mesma luz, na medida em que foi possível à nossa condição de peregrinos e ao exercício de nosso espírito. Finalmente, no sexto degrau chegamos a considerar no primeiro sumo Princípio, isto é, em Jesus Cristo, “mediador entre Deus e os homens” [1 Tm 2, 5], maravilhas que não se podem encontrar semelhantes na criação e que superam a penetração de toda inteligência humana. Agora resta à nossa alma transcender e passar, pela consideração dessas coisas, não apenas além deste mundo sensível, mas também além de si mesma. Nessa passagem Jesus Cristo é “o caminho e a porta” [Jo 14, 6; 10, 7], a escada e o veículo. É como o propiciatório colocado sobre a arca de Deus e “mistério oculto desde os séculos” [Ef 3, 9].

2. Quem volta totalmente sua face para esse propiciatório e olha com fé, esperança e caridade, com devoção, admiração e gozo, com veneração, louvor e júbilo, a Jesus Cristo suspenso na cruz, este celebra a Páscoa com ele, isto é, a passagem<sup>103</sup>. Assim, usando a vara de sua cruz, ele passa o Mar Vermelho e sai do Egito para entrar no deserto. Lá degusta um maná escondido e repousa com Cristo na tumba, como se estivesse morto às coisas exteriores, experimentando, porém, - o quanto é possível nesta vida -, a palavra dita na cruz ao ladrão que estava ao lado de Cristo: “Hoje estarás comigo no paraíso” [Lc 23, 43].

3. Isso também foi dado conhecer ao bem-aventurado Francisco, quando, no arrebatamento de sua contemplação sobre o cume do monte Alverne (onde meditei as linhas que aqui escrevi),

---

<sup>102</sup> Cf. supra, c 1, n 5, onde esta consideração constitui-se o princípio da contemplação.

<sup>103</sup> Ex 12, 11; 14, 16 sobre a vara; 16, 15 sobre o maná.

apareceu-lhe um serafim de seis asas pregado a uma cruz, segundo eu e muitos outros ouvimos dum companheiro que então se encontrava com ele. Aqui ele passou a Deus pelo arrebatamento de seu êxtase e tornou-se modelo da perfeita contemplação, como antes o fora da ação. Qual novo Jacó, foi mudado em Israel [Gn 35, 10], querendo Deus assim convidar, mais com seu exemplo do que com a sua palavra, todos os homens verdadeiramente espirituais a tentarem uma passagem semelhante e a se elevarem até ao arrebatamento.

4. Para que essa passagem, porém, seja perfeita, é mister abandonar todas as operações intelectuais, transferir para Deus o nosso mais profundo afeto. É esse um dom místico e secretíssimo que “ninguém conhece, senão quem o recebe” [Ap 2, 17]. Nem o recebe, senão quem o deseja. Nem o deseja, senão quem está inflamado profundamente pelo fogo do Espírito Santo que Jesus Cristo enviou à terra. Por isso, o Apóstolo [1 Cor 2, 10 s] diz que essa sabedoria mística foi revelada pelo Espírito Santo.

5. Já que, para obter essa passagem das criaturas a Deus, nada pode a natureza e pouco o esforço humano, é preciso dar pouca importância à indagação e muita à unção, pouca à língua e muita à alegria interior, pouca à palavra e aos livros e muita ao dom de Deus - isto é, ao Espírito Santo -, pouca ou nada à criatura e toda à essência criadora - o Pai, o Filho e o Espírito Santo. E, assim, com Dionísio<sup>104</sup> digamos a Deus trino: “Ó Trindade, essência sobre toda a essência e divindade sobre toda divindade, suprema diretriz da ciência divina dos cristãos, conduze-nos para as alturas mais que desconhecidas, mais que luminosas e mais que sublimes dos místicos ensinamentos. Aqui mistérios novos, absolutos e imutáveis da Teologia se escondem na mais que luminosa treva dum silêncio que ensina ocultamente, na mais profunda obscuridade, o que é manifesto além de toda manifestação<sup>105</sup>. Duma treva que ultrapassa o que há de mais brilhante e na qual tudo reluz. Duma treva que

---

<sup>104</sup> *De mystica theologia* c 1, § 1 (PG 3, 998 s).

<sup>105</sup> Boaventura, em *Sc. Chr.* 2, resp 9 (V, 10) faz referência a esse conhecimento nas trevas.

enche em toda a plenitude inteligências invisíveis com os esplendores de bens invisíveis que estão além de todo bem”.

Digamos isso a Deus. Ao amigo, porém, para quem estamos escrevendo estas coisas, digamos com o mesmo Dionísio: “E tu, meu amigo, após teres sido corroborado no caminho das místicas contemplações, abandona os sentidos e as atividades intelectuais, as coisas sensíveis e as coisas invisíveis, eleva-te na tua ignorância à união daquele que está além de toda essência e de toda ciência. Só abandonando tudo e libertando-te de todos, elevando-te sobre ti mesmo e sobre as coisas todas por um transporte absoluto e incomensurável da pura mente<sup>106</sup>, alcançarás o raio superessencial das divinas trevas”<sup>107</sup>.

6. Se agora procuras saber como isso acontece, pergunta-o à graça e não à ciência, ao desejo e não à inteligência, ao gemido da oração e não ao estudo dos livros, ao esposo e não ao mestre, a Deus e não ao homem, à escuridão e não à clareza. Pergunta-o, não à luz, mas ao fogo que tudo inflama e transfere a Deus com uma unção que arrebatava e um afeto que devora. Esse fogo é Deus e “sua fornalha está em Jerusalém” [Is 31, 9]. É Jesus Cristo que o acende com o fervor de sua ardentíssima Paixão, e experimenta-o verdadeiramente só aquele que pode dizer com Jó [7, 15]: “Minha alma desejou o suplício e meus olhos pediram a morte”. Quem ama essa morte pode ver a Deus, porque é absolutamente certo de que “homem algum poderá ver-me sem morrer” [Ex 33, 20]. - Morramos, pois, e entremos nas trevas<sup>108</sup>. Imponhamos silêncio às nossas

---

<sup>106</sup> Cf. III *Sent.* d 23, dub. 4 (III, 503 ss).

<sup>107</sup> Os editores de Quaracchi (V, 313, nota 3) lembram que os teólogos da mística aprovam comumente essa doutrina de S. Boaventura, expressa através das palavras do Pseudo-Dionísio: nas almas perfeitas se dá um sublime grau de contemplação sobrenatural e infusa, denominada contemplação pura, porque se realiza sem o concurso de imagens sensíveis. Ensinam também que a esse degrau de contemplação pertence aquela oração caliginosa (*oratio in caligine*) de que fala Boaventura.

<sup>108</sup> “Inefável, porque estranho à ordem do conhecimento, o êxtase deve necessariamente estar acompanhado dum sentimento de ignorância e de escuridão. Entre um pensamento, que não conhece ainda e um pensamento que não mais conhece, existe algo de comum - as trevas. O sentimento de se encontrar no escuro e de não mais ver ou, mais exatamente talvez, a ausência de todo o sentimento de vi-

inquietações, concupiscências e imaginações. Com Cristo crucificado passemos “deste mundo ao Pai” [Jo 13, 1], para que, depois de no-lo ter sido mostrado, possamos dizer com Filipe: “Isto nos basta” [Jo 14, 8], e possamos ouvir com São Paulo: “Resta-te a minha graça” [2 Cor 12, 9], e regozijar-nos com Davi, dizendo [Sl 72, 26; 105, 48]: “Minha carne e meu coração desfalecem, ó Deus de meu coração e herança minha por toda a eternidade. Bendito seja o Senhor eternamente e todo povo diga: Amém, Amém”.

---

são são, pois, inseparáveis dum estado em que a alma não penetra, senão sob condição de ter previamente transcendido suas mais elevadas faculdades de conhecer. Daí as expressões que S. Boaventura emprega freqüentemente, para qualificá-lo: *caligo* (escuridão), *excaecatio* (cegueira), *ignorantia* (ignorância); elas devem ser tomadas à letra, porque exprimem, antes de tudo, o nada de conhecimento e de visão, portanto a cegueira completa em que a alma se encontra imersa”. Mas, se as faculdades cognitivas ficam obnubiladas, resta ainda uma faculdade da alma que vai mais longe na exploração do ser: “É o amor, porque, enquanto nossa faculdade de conhecer não pode perseguir o Ser até vê-lo, o nosso amor pode persegui-lo enquanto Bem, até tocar nele e dele fruir” (E. Gilson. *La Philosophie...*, p. 371).