

**“LUMEN NATURALE”:
A NATURAL CONJUNÇÃO DO INTELECTO
COM A LUZ DA VERDADE EM BOAVENTURA DE BAGNOREGIO.**

Marcos Aurélio Fernandes*

Vitória (ES), vol. 1, n. 1
Agosto 2013

SOFIA

Versão eletrônica

* Doutor em filosofia. Professor de Filosofia Medieval na Universidade de Brasília (UNB). É autor de livros relacionados ao pensamento medieval: “Pensadores Franciscanos - Paisagens e Sendas”, publicado pelo Instituto Franciscano de Antropologia (IFAN) e editado pela Editora Universitária São Francisco (Bragança Paulista, 2007) e “Raízes do Pensamento Medieval: o Legado do Helenismo e da Antiguidade Tardia à Idade Média”, publicado pela Daimon Editora (Teresópolis, 2011). É autor também do livro “À Clareira do Ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência”, sobre os temas da intencionalidade, da percepção e da existência na fenomenologia de Heidegger (Daimon Editora, Teresópolis-RJ, 2011); e escreveu o capítulo intitulado “Do cuidado da fenomenologia à fenomenologia do cuidado”, no livro, organizado por Adão José Peixoto e Adriano Furtado Holanda, “Fenomenologia do cuidado e do cuidar: perspectivas multidisciplinares” (Curitiba: Juruá, 2011). framarcos aurelio@hotmail.com.

Resumo: o presente artigo apresenta uma tentativa de tematizar a natural referência ou conjunção entre o intelecto humano e a luz da verdade em Boaventura de Bagnoregio. A exposição tem como pano de fundo histórico a discussão entre os filósofos averroistas de Paris e os teólogos, nomeadamente o franciscano Boaventura. É exposta a concepção boaventuriana acerca do intelecto e do conhecimento intelectual enquanto iluminação. Além da individualidade, da potência e da atividade própria do intelecto, expõe-se também a sua natural receptividade em relação à verdade, ou seja, a natural necessidade de uma cooperação entre o intelecto e verdade, que o transcende e, desde essa transcendência, o rege para ter o conhecimento certo dos princípios primeiros. Apresenta-se, assim, a profusão iluminadora da verdade em relação à mente humana, limitando-se, porém, ao lume inato que rege a filosofia. Não obstante tantos lumes das ciências filosóficas, a mente do homem pode se eclipsar, caso ele ignore a dependência natural da verdade que o transcende e a necessidade natural da iluminação sobrenatural advinda desta mesma verdade, ou seja, a necessidade da fé e da graça. O artigo se baseia numa leitura das “*Collationes in Hexaëmeron*” (Conferências sobre os seis dias da criação), pronunciadas na primavera de 1273, junto à Universidade de Paris e estabelece uma relação intertextual com textos afins de Boaventura, como o “*De reductione artium ad theologiam*” (1257?) e o “*Itinerarium mentis in Deum*” (1259).

Palavras-chave: Boaventura de Bagnoregio; intelecto; verdade; iluminação; filosofia; fé.

Abstract: In this paper, we seek to understand how the tragic, as thought, presents a monism as ontology previous life. In his infinite process of creation, earlier this ontology is a science of safe path for evaluating the scientific necessity of the dialectical process by which a philosophy of religion, if you want to be authentic, must die in the logic that keeps the conditions of a true existence about the empty tomb of God. Our goal was to understand how that void, while tragic and mystical recovers sense as life and life as practice finite.

Keywords: Boaventura de Bagnoregio; intellect; truth; enlightenment; philosophy; faith.

PANO DE FUNDO HISTÓRICO DO DEBATE SOBRE O INTELLECTO EM BOAVENTURA

Quer uma lenda que o cisne, antes de morrer, entoe o seu canto mais belo. O canto do cisne de Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), um dos mais insígnis pensadores do século XIII, foi entoado nas “*Collationes in Hexaëmeron*” (Conferências sobre os seis dias da criação), pronunciadas na primavera de 1273, junto à Universidade de Paris, centro intelectual do mundo cristão daquele tempo. O público ouvinte constava de alunos e mestres daquela universidade. O momento era crítico.

A crise se instalara com o advento do pensamento de Aristóteles, mediado pelos comentadores árabes, sobretudo Averróis (Ibn Ruxd: 1126-1198), no contexto da escolástica daquele tempo. Desde o início do século XIII, a recepção deste pensamento constituía um grande desafio para os cristãos latinos. O desafio era como impostar de novo a relação entre fé e razão, entre filosofia e teologia. A filosofia reivindicava ser a ciência da razão autônoma. Ciência era, neste contexto, a conexão necessária de princípios e consequências. A fé, por seu turno, apresentava também a reivindicação de verdade: uma experiência de verdade que,

entretanto, se refere a uma dimensão transcendente, sobrenatural, em relação à dimensão imanente, natural, da simples razão e da ciência corresponde a ela, a filosofia.

De 1150 a 1250 toda a obra de Aristóteles conhecida até então foi traduzida para o latim. Não somente o Organon, mas também os escritos de metafísica, de física, psicologia e ética. A recepção de seu pensamento começa pelos idos de 1200, especialmente na Universidade de Paris. De início, Aristóteles fora proibido, depois, acabou sendo recomendado. A proibição de Aristóteles se deve a pelo menos três teses que colocaram em questão convicções fundamentais da fé cristã: a criação ex nihilo (a partir do nada), a imortalidade individual da alma e a doutrina da providência divina. No ano de 1210, um sínodo de Paris proibiu a leitura dos textos de filosofia da natureza de Aristóteles. Uma proibição de 1215, porém, inclui a Metafísica. Em 1231, o papa Gregório IX confirmou a proibição, mas com a ressalva: “até que fossem corrigidos” (os seus escritos). A recepção de Aristóteles, com efeito, não foi tranquila. Foi agravada especialmente pelas teses defendidas por alguns filósofos da Faculdade de Artes (Artes Liberais), como Siger de Brabante (+ 1286) e Boécio de Dácia (+ 1284), que seguiam a interpretação de Aristóteles promovida por Averróis (“Averroísmo Latino”). Siger, em seus escritos, se ocupa com temas de lógica, metafísica, física, psicologia e ética. Numa perspectiva aristotélica e, ao mesmo tempo, neoplatônica-emanacionista, com suas implicações deterministas, defende a eternidade do mundo. Ameaçava, assim, a fé cristã numa criação de nihilo (a partir do nada), em que o mundo, marcado pela contingência, pela temporalidade e historicidade, era expressão da liberdade e da onipotência divina.

Siger comenta o III livro do tratado “De anima” de Aristóteles, que já contava com uma longa tradição interpretativa na história do pensamento árabe. O problema que se põe é, ao mesmo tempo, psicológico, sobre a realidade da alma (*psykhé*), e, ao mesmo tempo, noético ou gnosiológico, sobre o estatuto do intelecto (*nous*). O indivíduo é um composto de corpo e alma. A alma é a forma do corpo. Alma, juntamente com a matéria, constitui o indivíduo. Ora, a alma que é uma unidade substancial com o corpo é tomada, sobretudo, em seu sentido vegetativo-sensitivo. Esta totalidade do indivíduo vivente, corpo e alma, como princípio de vitalidade vegetativa-sensitiva, está sujeita à geração e corrupção. Com a morte, este composto é destruído. Mas, o que é que há com a dimensão intelectual da alma e com a realidade do intelecto? Esta pergunta é, antes de tudo, a pergunta sobre o estatuto ontológico do intelecto. Em segundo lugar, é a pergunta sobre as condições de possibilidade do conhecimento intelectual, distinguido pelo caráter de necessidade e de universalidade. Se o intelecto conhece o que é sempre o mesmo e o que é universal, então ele mesmo deve ser tomado como universal e como eterno. A individuação toca somente à alma vegetativa-sensitiva unida ao corpo, não ao intelecto, que é separado do indivíduo. Se o intelecto é universal e eterno e não é tocado pela individuação, ele só pode ser um. Este único intelecto, separado, eterno e universal, porém, atua sobre diversos indivíduos mortais, sujeitos à lei da geração e corrupção. Pensando-se neoplatonicamente, este intelecto é tomado, então, como a mais baixa das substâncias espirituais, que atua desde fora, sem unidade substancial com o indivíduo humano. O intelecto é ativo. O indivíduo humano é passivo. Graças à atuação do intelecto único é que os vários indivíduos humanos podem aceder ao conhecimento universal, necessário, atemporal. Aqui se nega a individuação do espírito, bem como a imortalidade individual da alma humana, comprometendo, teologicamente, uma das principais convicções do cristianismo: a individualidade, a espiritualidade e a imortalidade da pessoa humana como um todo, corpo e alma.

Contra esta tese escreverá Tomás de Aquino, em 1270, seu escrito “De unitate intellectus contra Averroistas” (Da unidade do intelecto contra os averroistas). Em seu confronto, Tomás denuncia o averroísmo da faculdade de artes (leia-se, de Siger) como “depravator” de Aristóteles. Tomás procura mostrar a falsa interpretação dada pelos averroístas de Paris e, por outro lado, defender a tese de que a forma do corpo não é outra coisa que a alma intelectual. Com isso, Tomás procura assegurar, ao mesmo tempo, a unidade substancial do sínolo, ou seja, do composto humano (corpo-alma), a individuação da alma intelectual, sem prejuízo de sua capacidade de conhecer o universal e o necessário, bem como a sua imortalidade. O intelecto não é uma unidade específica, ou seja, um intelecto único para todos os indivíduos humanos. Ao contrário, o intelecto só existe como individuado em cada homem concreto. E a este intelecto é dada, por natureza, a capacidade de “participatio primae veritatis” (participação da verdade primeira), um paralelo próximo da “illuminatio”, presente no pensamento de tradição agostiniana (Heinzmann, 1992, p. 162-163). Entretanto, enquanto Tomás de Aquino buscou conciliar o aristotelismo com a teologia cristã mostrando a falsa interpretação de Aristóteles pelos averroístas e a não contradição entre filosofia aristotélica e teologia cristã, concedendo à filosofia e à razão o seu direito de autonomia; Boaventura regeu o seu confronto com o aristotelismo averroísta, seguindo pelas vias do pensamento platônico-agostiniano, ressaltando não só a potência natural do intelecto humano e do seu saber, a filosofia, como também a sua impotência, ressaltando que o intelecto sem a luz da fé está destinado à ruína.

Nas teses averroístas Boaventura viu não somente o perigo de um conflito entre filosofia e teologia, mas também uma ameaça histórica, que assumia dimensões como que escatológicas. Pois o triunfo daquele tipo de aristotelismo, aos olhos do doutor franciscano, anulava a visão salvífica da revelação cristã. Um mundo que não é mais entendido como criação divina; uma humanidade submetida a um determinismo cósmico, dissolvida na impessoalidade, na falta de liberdade e responsabilidade, traria consequências desastrosas para toda a cristandade.

Contra este perigo representado pelo aristotelismo averroísta, Boaventura se põe em atitude de luta no fim dos anos sessenta do século XIII. Já em 1267, com as *Collationes de decem praeceptis* (Conferências sobre os dez mandamentos), Boaventura denuncia a idolatria dos filósofos, que adoram ficções, ídolos e fantasias, de sua mente, desprezando o culto do verdadeiro Deus. Prosseguindo em 1268 com as *Collationes de septem donis* (Conferências sobre os sete dons do Espírito Santo), Boaventura adverte para a necessidade de uma “reductio” (redução, no sentido de recondução, ou reconversão) da filosofia ao sumo princípio de toda a ciência e de toda a sapiência, a saber, Deus. O franciscano entende que a ciência é uma claridade da alma, assim como a ignorância é a treva da alma. Ao homem é dado um duplo lume ou claridade: o lume inato e o lume infuso. Inato é o lume da razão. Infuso é o lume da fé. O lume da razão se eclipsa, sem o lume da fé. Isso Boaventura procura mostrar sobretudo nas suas “*Collationes in Hexaëmeron*” (Conferências sobre os seis dias da criação), pronunciadas na primavera de 1273, que serão retomadas a seguir.

O "ILUMINISMO" DE BOAVENTURA NA TEORIA DO CONHECIMENTO

Para entender algo do lume inato da razão há que se recordar, antes de tudo, a teoria do conhecimento boaventuriana, marcada pelo seu “iluminismo” (a assim chamada teoria da iluminação, vigente na tradição agostiniana medieval). Em sua teoria do conhecimento, Boaventura, em parte, segue Aristóteles no tocante ao conhecimento sensível. O intelecto, quanto ao mundo sensível, é uma “*tabula rasa*” (um quadro em branco). O seu conhecimento depende dos sentidos e da imaginação. O objeto sensível age sobre o órgão sensorial produzindo uma sua espécie (imagem ou semelhança) sensível. A sensação é passiva, isto é, receptiva em relação ao objeto. Entretanto, a percepção sensorial não coincide somente com a sensação, pois em toda percepção a faculdade sensitiva também “julga” aquilo que percebe, ou seja, ela não somente recebe a espécie, mas também determina o que é percebido como sendo isto ou aquilo (por exemplo, determinando tal objeto como branco). Este julgamento, de caráter pré-reflexivo, é possível porque o conhecimento sensitivo é um ato da alma intelectiva (racional) mesma, e não simplesmente um ato de uma alma sensitiva. Neste sentido, já no conhecimento sensitivo há um certo prelúdio do conhecimento racional, pois, se o ato de conhecimento é sensitivo, o sujeito do conhecimento é a alma racional ou intelectiva que, além de ter, naturalmente, a potência intelectiva também subsume as potências e operações concernentes às dimensões vegetativa e sensitiva da alma. As sensações particulares (*sensibilia propria*), como cores, sons, gostos, etc., são reunidas pelo sentido comum e conservadas na imaginação. O homem conhece, pois, as coisas sensíveis por meio dos sentidos e da imaginação. Mas é capaz de transcender o sensível e apreender o inteligível por meio da abstração e, ao mesmo tempo, da iluminação natural de sua razão. Esta abstração é obra, quer do intelecto agente, quer do intelecto possível, que, para Boaventura, são duas diferenças do único e mesmo intelecto, individual. O que acontece é um único ato de intelecção, ativo e passivo, ao mesmo tempo, em que se abstrai, ou seja, em que se extrai da imagem sensível do objeto a sua espécie (semelhança ou ideia) inteligível, prescindindo do seu conteúdo sensível. Entretanto, o processo abstrativo vale somente para o conhecimento de entes materiais. O conhecimento de si mesma, das substâncias espirituais (anjos) e de Deus segue por uma outra via, que é a via da reflexão (especular) e da iluminação divina.

A iluminação divina é um processo em que se dá o natural concurso de Deus e da criatura em vista do conhecimento da verdade. Da parte de Deus a iluminação é uma comunicação ou doação. Da parte da criatura racional, é uma recepção. Ao se comunicar, a luz da Verdade resplandece na mente do homem. A verdade é, antes de tudo, manifestativa, ideal e intuitiva e só por isso é que ela pode ser discursiva, conceptual e judicativa. Sem a impressão das ideias ou das “*rationes aeternae*” o homem não pode conhecer os princípios e julgar com certeza a respeito do real. Boaventura explica a partir de um exemplo: o homem conhece a ideia de todo e a ideia de parte, e, daí, consegue formular o juízo: “o todo é maior do que a parte”. Os juízos são atos do intelecto, mas a mente só pode julgar corretamente acerca do real se vê o ideal, ou seja, se ela intui as ideias, os princípios, as regras do ser, do conhecer, do agir, que se encontram originariamente na mente divina. As “*rationes aeternae*” ou “*exemplares*” estão na mente de Deus e se imprimem na mente do homem, sem, no entanto, deixarem a sua fonte, quando este exerce a sua faculdade de julgar, aplicando os primeiros princípios, teóricos ou práticos. As regras pelas quais o homem julga não são julgadas por ele. Não estão sob o seu arbítrio. Ademais, se a criatura racional é mutável, estas regras são eternas. Sem o concurso do

eterno, o intelecto humano, temporal, não pode conhecer o eterno. O intelecto é naturalmente receptivo à iluminação ideal que advém da Verdade eterna, que é Deus. Por isso, as ideias, ou melhor, as “rationes aeternas”, que o intelecto intui, e a partir das quais ele julga sobre o verdadeiro e o falso, permitem cointuir a luz da Verdade fontal, que é Deus. Isto não permite, pois, um conhecimento direto de Deus e de sua essência, mas apenas uma “cointuição” (contuitio, contuitus) dele. Esta cointuição se dá ao modo de um conhecimento da causa por meio do efeito, como, por exemplo, alguém cointui a fonte, intuindo (vendo diretamente) o manancial. Assim, deste modo, intuindo os princípios intelectuais o intelecto é capaz de cointuir a sua fonte: a Verdade eterna, a mente divina (Tonna, 1992, p. 73-81).

O cerne da assim chamada “teoria da iluminação”, veiculada na tradição agostiniana medieval e assumida em larga escala pelos franciscanos de Paris, consiste em fundamentar ou legitimar o conhecimento no recurso ad rationes aeternas, ou melhor, numa iluminação especial por parte de Deus no intelecto agente por meio de suas ideias, ou seja, por meio de arquétipos ou exemplares ideais das coisas, presentes na mente divina (Ribeiro, 1943, p. 146). Nesta teoria, porém, a função humana do intelecto não fica eclipsada, como fica, por exemplo, no ocasionalismo moderno. É que as divinas razões eternas ou ideias não são a causa total ou quase total do conhecimento, mas são apenas “concausas” do conhecimento. Elas apenas cooperam com a atividade própria do intelecto humano, sem destruí-la ou anulá-la, antes, requerendo-a como condição imprescindível, necessária. Elas apenas garantem a certeza do conhecimento, atuando como princípios reguladores e motivadores da certeza (Ribeiro, 1943, p. 149). O intelecto humano é, por si mesmo, contingente e falível. Se ele deve alcançar um conhecimento necessário e certo, ele precisa de uma cooperação que lhe advém do mundo ideal e eterno, mais exatamente, da iluminação divina. A apreensão intuitiva ideal é um pressuposto necessário para que o intelecto humano possa julgar com certeza acerca daquilo que ele vem a conhecer. Esta iluminação, essencial ao intelecto, não é, porém, uma iluminação sobrenatural, dada per gratiam (por meio da graça), mas é uma iluminação natural. Com outras palavras, não se trata do lume infuso, mas do lume natural do intelecto. Ela defende, ao mesmo tempo, a potência própria do intelecto humano, com sua capacidade ativa, e a imediata proximidade do divino junto à alma no ato da intelecção, mostrando o intelecto como essencialmente receptivo em relação a uma dimensão que lhe transcende, ou seja, a dimensão das ideias e da mente divina. A alma, imago Dei (imagem de Deus), para dizer com Agostinho, possui não somente a razão inferior, voltada para a apreensão sensível do mundo físico, mas possui também a razão superior, voltada para a apreensão do inteligível ou do mundo metafísico (Ribeiro, 1943, p. 157). Ou, como dizia já o franciscano João de La Rochelle, um dos professores de Boaventura em Paris, retomando Gundissalino (+ 1151), a alma tem duas faces, uma voltada para “baixo”, isto é, para o mundo físico-sensível, e outra voltada para o alto, para o mundo metafísico-inteligível (Ribeiro, 1943, p. 158).

No Itinerário da Mente para Deus, de 1259, mais especificamente no terceiro degrau, que trata da contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma, Boaventura já havia assinalado a natural referência do intelecto à luz da Verdade do Ser. Boaventura afirma que a operação da faculdade intelectual consiste na percepção do significado dos termos, das proposições e das ilações (Cfr. Boaventura, 1999, p. 318-320). O intelecto capta o significado dos termos, quando compreende o que uma coisa é por definição. Mas, observa Boaventura, a definição de um termo inferior pressupõe a definição de um termo superior e assim por diante, numa remissão que se dá na direção de termos cada vez mais elevados e gerais, até chegar aos termos supremos e generalíssimos. Ora, de todos os

termos mais elevados e gerais, o termo supremo e generalíssimo é o de ente. Não se pode conceber o significado de qualquer substância específica sem se ter concebido o significado de ente e os significados dos transcendentais, equivalentes ao ente, a saber, o unum (um), o verum (verdadeiro), e o bonum (bom). Ademais, não se pode conceber o significado do ser em sentido privativo ou relativo sem se intuir o significado do ser puro e simples, do ser sem mais (esse simpliciter), absolutamente positivo. Trata-se do ser puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto, do qual emanam as ideias de todas as coisas, ou seja, Deus.

Em segundo lugar, o intelecto apreende o sentido das proposições. Ele compreende verdadeiramente quando sabe com certeza que as proposições são verdadeiras, ou seja, que elas não podem ser outramente (de como são), portanto, que são imutáveis. Ora, como pode a nossa mente, que é mutável, compreender o imutável? Somente se aquela luz verdadeira e eterna, “que ilumina todo o homem que vem a este mundo” (Jo 1, 9) auxilia o homem a compreender.

Em terceiro lugar, o significado de uma ilação ou inferência é verdadeiramente percebido pelo nosso intelecto quando vê que a conclusão segue necessariamente das premissas. Boaventura adverte que um conhecimento necessário se há não só daquilo que é necessário, mas também daquilo que é contingente. Exemplo: “se um homem corre, um homem se move”. Adverte, ademais, que esta necessidade é ideal e não real, pois, quer exista realmente um homem que corre, quer não exista, “se um homem corre, um homem se move”, ou seja, o nexos de sentido entre a proposição antecedente e a proposição consequente é um nexos ideal, não um nexos real. A necessidade da ilação não vem, pois, da existência da coisa na matéria, que é contingente, nem da simples existência da coisa na alma, o que seria uma ficção, mas do modo como as coisas estão ajustadas e relacionadas umas à outras na ordem em que elas se dão, graças à sua presença ideal na exemplaridade da Arte Eterna, ou seja, da sabedoria do intelecto ou da palavra criadora de Deus, o Filho.

A conclusão de Boaventura é concorde com a tese de Agostinho, exposta no escrito “De vera religione” (c. 39, n. 72), de que o lume de quem verdadeiramente raciocina se acende na Verdade Eterna, que ensina a todo o homem, de dentro (desde a interioridade da alma) e do alto (desde a dimensão metafísica divina). Manifesta-se, assim, que o nosso intelecto está unido (coniunctus) à própria Verdade Eterna. Entretanto, apesar disso, o homem nem sempre apreende esta conjunção, ligação ou união (coniunctio), natural e originária, entre a mente, mais especificamente, entre o intelecto, e a verdade, pressuposta em todo o conhecimento intelectual verdadeiro. É que as concupiscências e as imagens sensoriais (phantasmata) se interpõem, como nuvens, entre a mente e o seu sol, ou seja, o raio ou o clarão da verdade.

O SER COMO LUZ. O CONHECER COMO ILUMINAÇÃO.

Conhecimento intelectual, intelecção, é, fundamentalmente, iluminação. Realidade e conhecimento, aliás – há que se lembrar – não estão no pensamento medieval, assim como estão no pensamento moderno, frente a frente, face a face como contrapostos, a modo do esquema sujeito-objeto. Para o pensamento medieval o conhecimento mesmo é a realidade na sua máxima potencialização (Rombach, 1981, p. 75). Somente no conhecimento intelectual, isto é, no âmbito da intelecção, do “*intelligere*”, é que a realidade se chega a si mesma em sua inteligibilidade e encontra sua luminosidade plena através da compreensão e da linguagem. O mundo mesmo se eleva e se esclarece no seu próprio ser através da mente que está em imediata

e natural conjunção com a Verdade eterna, ou seja, com Deus. Quando se fala da realidade se está falando do conhecimento, e vice-versa. Por isso, as obras de S. Boaventura estão sempre falando do mesmo itinerário de busca, no qual a realidade e o conhecimento, para a finitude do pensamento humano, se iluminam na sua plena claridade.

Para o pensamento boaventuriano, o sentido do ser se expressa como luz. Seja no reino dos corpos seja no reino do espírito os entes ocupam seu lugar no cosmo de acordo com a capacidade deles de receber e de transmitir a luz. O ser é luz. Deus, o ser absoluto, que é uno e que é tudo, o ente *a se* (que existe a partir de si mesmo e não a partir de outro), o ente que, enquanto criador, se faz fonte de todo o ser que ele mesmo não é, de todo ser relativo, que só existe na medida em que participa da comunicação do ser que provém do criador, - este Deus – é o princípio fontal de toda a iluminação. Deus é luz (*Deus est lux*) no sentido mais próprio e originário. Dele emana como que um manancial, uma cascata, de luz. Os diferentes degraus do ser criado não são outra coisa que diferentes níveis de iluminação, ou diferentes níveis de participação no ser que Deus mesmo comunica a partir de si. A criatura, com efeito, só é algo, na medida em que participa desta comunicação do ser, isto é, desta iluminação divina. Por si mesma e em si mesma ela é um puro nada, uma pura escuridão. Enquanto é algo, na sua finitude, a criatura é, portanto, cada vez uma síntese entre luz e escuridão, entre ser e nada, entre ato e potência, forma e matéria. Quanto mais material, tanto mais obscura; quanto mais espiritual, tanto mais luminosa é a criatura. Só Deus é o ser puro e absoluto, a luz sem escuridão alguma, o ato puro, a forma de todas as formas. O homem é chamado a ascender pelos diversos degraus do ser criado e, através, desta ascensão, a preparar cada vez o salto para dentro da claridade total, fontal, originária que é Deus mesmo. O *Itinerarium Mentis in Deum* (Itinerário da mente para dentro de Deus) é a preparação para este salto, um salto para dentro do abismo da luminosidade originária e absoluta de Deus.

O ser é luz. O conhecer é iluminação. O *De reductione artium ad Theologiam* (Da redução das artes à teologia) é uma elucidação da via iluminativa da mente, ou seja, a via que o espírito percorre para ser plenamente iluminado (Boaventura, 1998, p. 351-367). Este opúsculo começa com a citação bíblica da Epístola de Tiago (cap. 1, vers. 17): “*omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*” – “toda dádiva ótima e todo dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes” (Boaventura, 1998, p.351). Tudo quanto há, todo o ser e todo conhecer, é bom, é mesmo ótimo, pois tem a sua origem em Deus mesmo, o sumo e eterno Bem. É o próprio S. Boaventura quem elucida: “nesta palavra se toca a origem de todas as iluminações, e ao mesmo tempo, com ela, se insinua a emanção generosa, liberal, das múltiplas luzes a partir daquela luz fontal” (Boaventura, 1998, p. 351). Nesta obra, o Doutor Seráfico nomeia quatro iluminações. Na quaternidade iluminativa assinalada por Boaventura se encontra toda iluminação que é emanada a partir da irradiação daquela luminosidade fontal que é o próprio Deus. S. Boaventura elenca uma luz exterior, que é a claridade do conhecimento próprio das artes mecânicas, ou seja, das artes ou saberes que lidam com a inventividade humana, capaz de criar artefatos úteis à sobrevivência e à comodidade física do homem no mundo; uma luz inferior, que é a claridade do saber sensível; uma luz interior, que é a claridade do saber filosófico; e, enfim, uma luz superior, que é a claridade do saber da graça e da Sagrada Escritura.

A *luz interior* é aquela da *filosofia*. Esta luz guia o homem no conhecimento das verdades intelectuais (Boaventura, 1998, p. 354-356). Trata-se ou das *verdades do discurso* (*veritas sermonum – filosofia racional ou lógica*), ou das *verdades das coisas* (*veritas rerum – filosofia natural ou física*), ou ainda das *verdades dos costumes* (*veritas morum – filosofia*

moral ou ética). No fundo, trata-se da mesma subdivisão da filosofia que os antigos estabeleceram: *episteme logiké* (conhecimento lógico), *episteme physiké* (conhecimento físico) e *episteme ethiké* (conhecimento ético)². As disciplinas filosóficas se dão ao redor de três eixos

² Heidegger, no seu curso intitulado “*Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*”, do semestre de verão de 1944, traz o testemunho de Sexto Empírico, que remete a Xenócrates, a explícita tripartição da filosofia em *epistémē physiké*, *epistémē ethiké* e *epistémē logiké* (Cfr. Heidegger, 1998, p. 238). A “scientia” dos medievais remete à “*epistémē*” grega. Em sentido amplo e ordinário, a “scientia” dos medievais latinos, assim como a *επιστήμη* (*epistémē*) dos gregos, tinha um significado todo próprio com uma conotação artesanal, técnica, artística. O que estava em questão era um saber, que era poder, no sentido de ser capaz de, de dominar com habilidade e competência, a produção de uma obra. Por isso, era possível, no domínio da linguagem ordinária, uma identificação ou intercâmbio semântico, no mundo grego, entre *επιστήμη* (*epistémē*), competência, e *τέχνη* (*téchnē*), habilidade manual ou artesanal, arte, profissão; e, no mundo latino medieval, entre “*scientia*”, o saber, e “*ars*”, a competência de produzir, de criar obra. Entretanto, nos primórdios do pensamento grego, “*episteme*” não é somente e antes de tudo um saber que é poder, no sentido de domínio, competência, maestria. “*Episteme*” é não só e antes de tudo um “entender de” alguma coisa, mas “*entender-se com*” alguma coisa. *Επιστάται* (*Epístatai*) significa, originariamente, permanecer em face a alguma coisa. *Επιστάσις* (*Epístasis*) significa estar diante de algo, permanecer em face de algo, dando a atenção ao seu mostrar-se. *Επιστήμη* (*Epistémē*), portanto, tem um sentido de permanência atenta: dirigir a intenção a alguma coisa, manter com atenção esta intenção. Como um atirador diante de sua mira, por exemplo. “Entender-se com” tem, portanto, este sentido de tender para algo, tem em mira algo, numa permanência atenta, receptiva, adequada, apropriada para ela, para o seu mostrar e viger. Filosofia é lógica, por buscar entender-se com o *logos*; é física, por buscar entender-se com a *physis*; é ética, por buscar entender-se com o *ethos*. *Physis*, *ethos* e *logos* são o mesmo. Mas o mesmo, cada vez diverso. *Physis*, *logos* e *ethos* não são partes. São, cada vez, o Todo. Mas, o mesmo Todo, cada vez diverso. O ser em sua uni-versalidade concreta, como Todo, é *physis*: o surgir, o emergir, o vir à luz, no sentido do des-encobrir. Nos primórdios, à *physis* pertencem não somente o céu e a terra, os astros e os elementos (fogo, ar, água, terra), as pedras, as plantas e os animais; à *physis* pertencem também o homem e tudo o que o homem produz, seus artefatos e suas obras de arte, suas instituições e seu mundo histórico-social, sua palavra e seus discursos; à *physis* pertencem também os divinos, os imortais. Quiçá, é justamente no divino que a *physis* aparece mais propriamente e mais brilhantemente como *physis*. O ser em sua uni-versalidade, como Todo, é *ethos*. “*Ethos*” é a morada do homem. Morada, no sentido, de abrigo, proteção, guarida. Contudo, esta morada se dá como tarefa de cuidado. “*Meleta tò pan!*” – *cuida do Todo!*, disse o poeta Periandro (cfr. Diels/Kranz, 1951, p 65). Somente quando o homem se atém ao Todo, ao ser, é que o homem encontra a sua morada, o seu recolhimento junto à sua origem. “*Logiké*” é o que se pertence, diz respeito, concerne ao “*lógos*”. “*Lógos*” diz, antes de tudo, força ou vigor de reunião, conjunção ou conjuntura, ordem e estrutura, disposição e composição. Indica uma dinâmica de relacionamento e relação, de nexos e conexões. “*Lógos*” é uma ordem, uma estruturação bela, uma totalidade bem constituída, em que as relações se dão segundo uma articulação bem fundada e coesa, segundo uma harmonia e simetria, segundo uma proporção. A partir daí, “*lógos*” pode significar também a “ordem do discurso”. “*Lógos*” é também “discurso”. “*Légein*” é também “discorrer”. O homem discorre quando pensa e fala de si para si mesmo, quer em silêncio, quer emitindo a sua voz. O homem discorre quando pensa e fala com o outro e com os outros. É no elemento do discurso, em sua ambiência e regência, que o homem age e conhece. Discorrer, discursar tem uma envergadura que abrange toda a abertura da existência humana e do seu mundo. O discurso não é somente um

fundamentais: *o logos, a physis e o ethos*, isto é, a razão discursiva em si mesma; depois, a totalidade dos seres a partir do modo de constituição ontológica que lhes é próprio; e, por fim, o âmbito da liberdade, ou seja, da vida humana enquanto entregue à responsabilidade do bem viver e do bem agir. Trata-se, portanto, de investigar as razões da inteligência, as causas do ser e a ordem do viver. Da filosofia racional fazem parte, segundo Boaventura, as disciplinas referentes à compreensão e à linguagem, ou seja, a gramática, a lógica e a retórica (o *trivium*). Da filosofia natural, por sua vez, fazem parte as disciplinas referentes aos diversos modos de ser dos entes, ou seja, a física que diz respeito aos entes que surgem e perecem, a matemática, que diz respeito àquilo que é imanente à matéria, mas que em si mesmo é imutável, ou seja os números e as figuras e, por fim, a metafísica, que investiga as causas imutáveis e os princípios essenciais dos entes no seu ser. Da filosofia moral, enfim, fazem parte a ética individual, a ética social e a ética política.

Boaventura diz que a luz do conhecimento filosófico é dita interior porque inquirir as causas interiores e latentes, e isto através dos princípios das disciplinas e da verdade natural, que são inseridas naturalmente no Homem. Trata-se, portanto, de exercitar o *intellectus*, ou seja, de intuir o essencial de todas as coisas, de recolher da realidade aquilo que ela tem de mais essencial, que só se torna visível através de uma visão intelectual, de ir ao fundo das coisas, de sondar o fundamento a partir de onde tudo se constitui. Realizando tal tarefa o homem se essencializa a si mesmo, pois a vocação natural do homem é ser a instância na qual o ser de todas as coisas vem à luz. Por isso, a filosofia diz respeito, em última instância, à essencialização do próprio homem, ao seu autoconhecimento e à descoberta da verdade que se encontra nele mesmo. A postura filosófica fundamental é, assim, concebida na trilha da tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo” e, além disso, agostiniana, ou seja, aquela que convida a descobrir no homem interior o lugar próprio da verdade.

AS ILUMINAÇÕES DA INTELIGÊNCIA E OS LUMES DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS. A TRIPARTIÇÃO DA FILOSOFIA EM FÍSICA, LÓGICA E ÉTICA.

No contexto polêmico da discussão com o aristotelismo averroísta, nas suas *Collationes in Hexaëmeron* (Conferências sobre os seis dias da criação), também chamadas de *Illuminationes ecclesiae* (iluminações da Igreja), Boaventura retoma a apresentação do lume natural e a tripartição da filosofia em física, lógica e ética. Nesta obra, Boaventura se propõe apresentar, em correspondência aos dias da criação e ao dia do repouso divino (o sábado), sete iluminações ou sete visões da inteligência iluminada pela Verdade: 1) a primeira é a visão da inteligência iluminada naturalmente; 2) a segunda é a visão da inteligência elevada mediante a fé; 3) a terceira é a visão da inteligência instruída por meio da Sagrada Escritura; 4) a quarta é a visão da inteligência suspensa na contemplação; 5) a quinta é a visão da inteligência iluminada por meio da profecia; 6) a sexta é a visão da inteligência absorpta em Deus mediante

percurso de um pensamento, que é, fundamentalmente, um pensamento linguístico, ou seja, um pensamento que se expressa em palavras. O discurso é também um concurso: o modo como o homem concorre, ou seja, corre com, segue e persegue os cursos das realizações humanas e não humanas, no vir à fala do real e no dar-se e subtrair-se do mistério da realidade (Cfr. Heidegger, 1998, passim).

o raptó do êxtase; 7) a sétima e última é a visão da inteligência consumada no estado glorioso do céu: a visão beatífica, a visão dos bem-aventurados, que repousam na paz celeste. Aqui, de acordo com o tema proposto, apresentar-se-á somente a primeira iluminação ou a primeira visão: a da inteligência iluminada por natureza.

Boaventura repassa nove ciências dadas pelos filósofos e uma décima, proposta por eles, que é a contemplação. Três ciências são desmembramentos da filosofia natural ou física: a metafísica, a matemática e a física (em sentido estrito). Três são desmembramentos da filosofia racional ou lógica: a gramática, a lógica (em sentido estrito) ou dialética e a retórica, objetos do *Trivium*. E três são desmembramentos da filosofia moral ou ética: a ética individual, a ética familiar e a ética social. Estes saberes são resultado de uma revelação natural que Deus faz aos homens por meio da iluminação. Todas estas ciências são, com efeito, iluminações da Verdade. “A verdade é a luz da alma, e esta luz não conhece ocaso”, como cantava o Exultet, o jubiloso canto da vigília pascal. A Verdade indefectível resplandece de modo tão forte na alma que dela não se pode pensar nem afirmar que não exista, sem que o homem caia em contradição: “quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est”³ (Boaventura, 1994, p. 112).

Sobre a força da verdade, Boaventura já tinha falado em suas *Collationes de septem donis* (Conferências sobre os sete dons do Espírito Santo), quando tratou do dom da fortaleza. Ali ele cita uma passagem do terceiro livro de Esdras, um escrito apócrifo que circulava na Idade Média como anexo ao texto bíblico. “Forte coisa é o vinho, mais forte é o rei, mais fortes ainda são as mulheres, mas fortíssima coisa é a verdade” (Boaventura, 1995, p. 208). No comentário de Boaventura, o homem é confrontado com uma tríplice tentação diabólica: a da concupiscência da carne, a da concupiscência dos olhos e a da soberba da vida, segundo famosa e fundamental passagem bíblica da primeira carta de João (1 Jo 2, 16), tantas vezes comentada por Agostinho, como em “*De Vera Religione*” (1987, p. 102-139), no livro X das “*Confessiones*” (1988, p. 244-263), e no seu comentário à primeira carta de João, o escrito “*In Epistolam Ioannis ad Parthos*” (2000, p. 156-169). A mulher está, ali, para a concupiscência da carne; o vinho, que atrai o olhar do homem e, uma vez bebido, o torna ébrio e audaz, está para a concupiscência dos olhos; e o rei está para a soberba do mundo. A concupiscência da carne é forte, pois o homem é capaz de padecer muitas coisas, para poder satisfazer à sua libido. Da mesma forma, o homem é capaz de padecer muitas coisas para conquistar os bens e o poder que ele ambiciona. Mas, se o homem se atém à verdade e a toma como um escudo protetor não deve temer as ilusões da tríplice tentação diabólica, diz Boaventura (1995, p. 210).

Ora, a Verdade, em seu esplendor natural, emite três primeiros raios: a “*veritas rerum*” (verdade das coisas); a “*veritas signorum seu vocum*” (verdade dos signos ou das vozes), chamada no “*De reductione*” de “*veritas sermonum*” (verdade dos discursos); e, por fim, a “*veritas morum*” (verdade dos costumes), também chamada de “*veritas operabilium*” (verdade das obras ou ações operáveis). A verdade das coisas é a “*indivisio entis et esse*” (a indivisão do ente e do ser); a verdade das palavras (signos, vozes) ou dos discursos é a “*adaequatio vocis et intellectus*” (adequação entre a voz e o intelecto); e a verdade dos costumes ou das ações é a “*rectitudo vivendi*” (a retidão do viver). Esta tríplice irradiação natural da verdade fundamenta as três partes da filosofia, as quais não foram inventadas pelos filósofos, mas apenas

³ “De fato, se não há verdade, verdade é que não há verdade, logo, algo é verdadeiro, e se algo é verdadeiro, verdadeiro é que há verdade; logo, se não há verdade, há verdade”.

descobertas à medida que eles as notaram na alma (*in anima adverterunt*) (Boaventura, 1994, p. 112).

Já Sexto Empírico (c. II-III d. C.), filósofo cético, na sua obra “Contra os dogmáticos”, ou “Contra os lógicos”, apresentava esta tripartição da filosofia e fazia algumas comparações para que se entendesse como estavam relacionadas estas partes no todo. Comparava a filosofia, por exemplo, com um ovo, em que a lógica era comparável à casca do ovo, a física à clara, e ética à gema (Cfr. Leão, 2004, p. 65). Nesta comparação, a lógica, ou a filosofia racional, é o saber mais exterior, no entanto, é o saber que dá firmeza aos outros saberes, à física (filosofia natural) e à ética (filosofia moral). Numa outra comparação, Sexto Empírico compara a filosofia a um jardim, em que a lógica seria o muro, a física seria as árvores e a ética corresponderia aos frutos (Cfr. Leão, 2010, p. 6). De novo, a lógica aparece como o que dá solidez e garante a proteção racional à filosofia. Já a física parece dizer respeito à altura do conhecimento que se ergue em meio às dimensões da natureza. E a ética parece novamente ser o mais importante para o homem. É que na ética o saber se torna sabor, ou seja, saborear o gosto de viver, a felicidade, a partir da retidão dada pela virtude.

Agostinho tinha “explorado” esta tripartição da filosofia, que ele remetia a Platão ou aos platônicos. Ele via nesta tripartição da filosofia um tríplice caminho para Deus e um vestígio da Trindade na alma e no saber humano:

E, com efeito, os que têm a glória de haver compreendido com maior profundidade e professado com maior brilho a doutrina de Platão, verdadeiro príncipe da filosofia pagã, talvez pensem que em Deus se encontram a causa da existência, a razão da inteligência e a ordem das ações. Das três coisas entende-se que a primeira pertence à parte natural, outra, à racional, a terceira, à moral. Se, por conseguinte, o homem foi criado para atingir, pela excelência do ser, o Ser por excelência, quer dizer, o único Deus verdadeiro, soberanamente bom, sem o qual natureza alguma subsiste, nenhuma ciência instrui e nenhum costume convém, busquem-no onde tudo é segurança, contemplem-no onde tudo é certeza, amem-no onde tudo é justiça (Agostinho, 1990, p. 305-306).

Boaventura, em sua compreensão da filosofia segue, portanto, a perspectiva platônico-agostiniana. É dentro do quadro desta compreensão que ele vai expor os diversos ramos de investigação filosófica, incluindo aí as contribuições de Aristóteles.

A IRRADIAÇÃO DA VERDADE SOBRE A MENTE. A INTELIGÊNCIA ENTRE ASCENSÃO E DESCIDA, ENTRE ILUMINAÇÃO E OBSCURECIMENTO.

A tríplice irradiação primordial e natural da verdade pode ser considerada, segundo Boaventura, a partir do seu princípio originador (*ex parte principii originantis*), a partir do sujeito que recebe a iluminação (*ex parte subiecti suscipientis*), e a partir do que, nesta irradiação ou iluminação, é objeto de consideração da mente (*ex parte obiecti terminantis*) (Boaventura, 1994, p. 114).

O princípio originador da verdade é Deus, enquanto causa originadora, exemplar e consumadora de todas as coisas, pois tudo o que é, é a partir de Deus, enquanto ele é a causa do ser; é por meio dele, enquanto dele vêm as formas originárias, as ideias ou arquétipos ideais, de todas as coisas; e enquanto tudo deve retornar a ele como ao “ômega”, ou seja, ao fim, no sentido de consumação, de todas as coisas. “Ergo veritas indicat, quod mens mostra fertur naturali inclinatione ad veritatem, secundum quod est “causa essendi, ratio intelligendi et

ordo vivendi”⁴ (Boaventura, 1994, p. 114). Considerando-se a tríplice irradiação natural da Verdade sobre a alma humana, ou melhor, sobre a nossa inteligência, há que se notar que esta irradiação pode ser tomada de modo absoluto, no que concerne ao conhecimento das coisas que são objeto da investigação ou da especulação intelectual, e então temos a verdade das coisas, preocupação da filosofia natural (física); em segundo lugar, pode ser considerada em relação à capacidade interpretativa da alma, e então temos a verdade dos discursos, preocupação da filosofia racional (lógica); e, em terceiro lugar, pode ser considerada em relação com a potência afetiva e motiva da alma, e então temos a verdade dos costumes ou das ações, preocupação da filosofia moral (ética).

Da parte do objeto, há de se considerar que tudo o que é, ou é desde a natureza (a natura), e então temos o conhecimento das coisas, a filosofia natural (física); ou é desde a razão (a ratione), e então temos o conhecimento dos discursos, a filosofia racional (lógica); ou é desde a vontade (a voluntate), e então temos o conhecimento dos costumes, a filosofia moral (ética).

Esta tríplice irradiação da verdade e os respectivos ramos da filosofia, a física, a lógica e a ética, são, pois, modos pelos quais o homem pode se elevar às coisas eternas e às causas de todas as coisas. Estas três áreas da filosofia não somente remetem à unidade da substância divina enquanto causa do ser, razão do inteligir e ordem do viver, se se segue a razão, como também, se se acrescenta o “condimento da fé” (*condimentum fidei*), aludem à Trindade, ou seja, a física remete ao Pai, princípio sem princípio de tudo; a lógica remete ao Filho, palavra divina criadora de tudo e iluminadora de todo o homem que vem ao mundo; e a ética remete ao Espírito Santo, dom do Pai e do Filho, amor, essência unitiva que permite ao homem retornar ao seu princípio como ao seu fim último.

Nas conferências IV, V, VI e VII das Conferências “*In Hexaëmeron*” (sobre os seis dias da criação), Boaventura expõe a física, a lógica e a ética, bem como a doutrina da contemplação, oferecidas pelos filósofos. Uma exposição detalhada de cada uma destas partes fica reservada para outro momento, devido à extensão do assunto. Seja oferecida, porém, uma visão de conjunto do tratamento que o douto franciscano apresenta ali. No início da V conferência, com efeito, Boaventura resume como a Verdade e sua tríplice irradiação ilumina a mente do homem nas diversas ciências filosóficas.

Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris etc. Dictum est quod intellectualis lux est veritas, quae est radians super intelligentia sive humanam, sive angelicam; quae inextinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse. Irradiat autem aliquid tripliciter: ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum: ut veritas rerum est indivisio entis et esse, ut veritas vocum est adaequatio vocis et intellectus, ut veritas morum est rectitudo vivendi. Quod patet ex parte principii, quod irradiat; ex parte subiecti, quod irradiationem suscipit; ex parte obiecti, ad quod irradiat. In quantum haec lux est causa essendi, est lux magna; in quantum est ratio intelligendi, est lux clara; in quantum est ordo vivendi, est lux bona; *vidit, inquit, Deus lucem, quod esset bona*⁵ (Boaventura, 1994, p. 128).

⁴ “A verdade indica que a nossa mente, por uma inclinação natural, está remetida à Verdade, que é a causa do ser (*causa essendi*), a razão do inteligir (*ratio intelligendi*) e a ordem do viver (*ordo vivendi*)”.

⁵ “*Deus viu que a luz era boa, e separou a luz das trevas, etc.* Na conferência precedente se disse que a luz intelectual é a verdade que ilumina a inteligência seja humana seja angélica, e irradia de modo inextinguível, porque não se pode pensar que ela não exista. Irradia, além disso, em um tríplice modo: como verdade das coisas, como verdade do discurso e como verdade dos costumes; a verdade das

Boaventura, então, passa a detalhar as ciências filosóficas e seus temas. Sigamo-lo: “*ut lux magna irradiat ad comprehensionem substantiarum sive essentialium, figurarum et naturarum mundialium*”⁶ (Boaventura, 1994, p. 128). A metafísica é, aqui, o conhecimento que trata das substâncias ou essências, ou seja, das quiddidades e suas diferenças ocultas; a matemática é o conhecimento que trata das figuras ou das suas proporções manifestas; a física, tomada em sentido estrito, é o conhecimento que trata das naturezas do mundo ou suas propriedades tanto ocultas quanto manifestas (Cfr. Boaventura, 1994, p. 114). Em seguida, ele declara: “*ut lux clara irradiat ad comprehensionem locutionum, argumentationum, persuasionum rationalium*”⁷ (Boaventura, 1994, p. 128). O sentido desta iluminação é cooperar para que o homem tenha a capacidade de usar expressões que indiquem adequadamente o conceito da mente, argumentos que obtenham o assentimento da mente e persuasões que inclinem o afeto da mente. A expressão é tema da gramática; a argumentação é tema da dialética ou da lógica, em sentido estrito; e a persuasão é tema da retórica; sendo que estas três compõem a filosofia racional ou lógica (em sentido amplo) (Cfr. Boaventura, 1994, p. 122). E o douto franciscano segue expondo as iluminações concernentes à ética:

Ut lux bona irradiat super intelligentia vel illustrat ad comprehensionem modestiarum, industriarum, iustitiarum: ad comprehensionem modestiarum quantum ad exercitationes consuetudinales: ad comprehensionem industriarum quantum ad speculationes intellectuales; ad comprehensionem iustitiarum quantum ad leges politicas. Primo habenda est modestia, secundo indústria inquirenda, tertio exercenda iustitia⁸ (Boaventura, 1994, p. 128).

Seguindo o livro II da *Ética a Nicômaco*, especialmente o capítulo VII (1107 a 28 – 1108 b 10) (Aristóteles, 1998, p. 100-105), Boaventura apresenta o princípio da “*medietas*”, ou seja, que a virtude está no meio, entre extremos, ressaltando a importância da moderação (*modestia*) no tocante aos costumes, regidos pela virtudes éticas. Ele escolhe seis virtudes que ele considera “*precípua*”, a saber, a temperança, a munificência, a fortaleza, a mansidão, a benignidade e, por último, a magnanimidade. Característico da exposição de Boaventura é que, ali, ele conjuga as virtudes gregas com as virtudes cristãs franciscanas, que são, aparentemente, contrastantes com aquelas. Assim, ele conjuga a temperança e a munificência com a castidade

coisas é a indivisibilidade de ente e ser, a verdade do discurso é a adequação da voz com o intelecto, e a verdade dos costumes é a retidão do viver. Isso resulta partindo do princípio que irradia, do sujeito que recebe a iluminação e do objeto que é iluminado. Enquanto esta luz é causa do ser, é uma luz grande, enquanto é razão do compreender, é uma luz clara, enquanto é ordem do viver é uma luz boa; com efeito, é dito: *Deus viu que a luz era boa*”.

⁶ “Enquanto luz grande, ilumina para a compreensão das substâncias ou essências, das figuras e das naturezas do mundo”.

⁷ “Enquanto luz clara, irradia para a compreensão das locuções, das argumentações e das persuasões racionais”.

⁸ “Enquanto luz boa irradia sobre a inteligência ou ilumina para a compreensão das moderações (*modestiarum*), das atividades ou operosidades (*industriarum*), das justiça (*iustitiarum*): para a compreensão das moderações em relação ao exercício das virtudes ordinárias; para a compreensão das atividades ou operosidades em relação às especulações intelectuais; para a compreensão das justiça em relação às leis políticas. Antes de tudo, há que se ter a moderação (*modestia*), depois há que se buscar a operosidade, por fim ocorre exercitar a justiça”.

e com a pobreza; a fortaleza, com a paciência; a mansidão e a benignidade, com o amor dos inimigos; e a magnanimidade com a humildade. Boaventura adverte que a “*medietas*” da virtude não é dada acerca da coisa em questão (*circa res*), mas acerca do apetecer da alma (*circa appetitum animae*) (Boaventura, 1994, p. 130).

Com relação ao segundo raio da verdade, que ilumina a alma para compreender as atividades ou operosidades segundo as especulações intelectuais, Boaventura expõe as cinco virtudes chamadas dianoéticas ou intelectuais, a saber, a ciência, a arte, a prudência, a sabedoria e a inteligência. A especulação, aqui, ou seja, no contexto da ética, não é exercida em vista dela mesma, mas em vista da regência da vida afetiva e prática do homem. A intenção é que o homem, de “*speculativus*” se torne “*practicus*”, ou seja, que o seu saber passe, faça seu “*transitus*”, ao “*affectum*” e ao “*effectum*”, ou seja, ao afeto e à obra enquanto efetivada deste ou daquele modo. O conhecimento (*notitia*) que transita (*transiens*) ao afeto é sabedoria (*sapientia*). O conhecimento que transita à obra ou é arte, se o efeito for, neste caso, extrínseco ao agente ou eficiente; ou é prudência se o efeito for, então, intrínseco ao agente ou eficiente. Com outras palavras, se, em sua operação, o homem perfaz uma obra exterior a ele mesmo, então temos a arte, no sentido da habilidade inventiva, técnica ou artística; e se, em sua operação, o homem perfaz uma obra que é interior a ele mesmo, então temos a prudência, no sentido de uma aplicação do intelecto prático à ação da liberdade humana.

A inteligência deve ascender da prudência à sabedoria, que é o conhecimento dos princípios e das regras certas. Por outro lado, deve descer à arte por meio da ciência, como quando se aplica o conhecimento médico numa cirurgia. Boaventura ainda faz uma anotação crítica a Aristóteles e à tradicional divisão das virtudes em éticas (morais) e dianoéticas (intelectuais) (Boaventura, 1994, p. 136). Não há que se entender que certas virtudes são intelectuais e que outras são apenas consuetudinárias, pois a essência de todas as virtudes está na potência racional da alma. Entretanto, algumas são racionais “*secundum se*”, por si mesmas, à medida que são especulativas; e algumas são racionais, mas voltadas para o governo do homem no domínio da exterioridade.

A ética, em sentido lato, inclui também o direito e a política. O terceiro raio da filosofia moral ilumina para compreender as “justiças” segundo os ditames das leis concernentes à vida política do homem. Estas leis devem se referir ao culto, à forma de conviver, à norma do presidir e ao rigor do julgar (Boaventura, 1994, p. 136).

Entretanto, poder-se-ia perguntar, se a inteligência humana é tão iluminada e se a filosofia guarda em si tantas possibilidades de iluminação, de ascensão e de retorno do homem para Deus, então, por que o homem precisa da fé e da graça? Boaventura procura mostrar que o intelecto abandonado à suas simples forças naturais declina, se eclipsa, obscurece. Nem mesmo os mais sábios filósofos conseguiram ver que Deus é o fim da busca intelectual humana e direcionar-se, com suas próprias forças, rumo a ele. Pior ainda para Aristóteles e os aristotélicos, pois a falta das “ideias exemplares” os faz errar ainda mais. Grande é a potência do intelecto. Mas esta potência é insuficiente, sem a iluminação divina. Grande é a potência da filosofia, mas esta potência se transforma em impotência, e a sua claridade se eclipsa, se às luzes das ciências filosóficas e da contemplação filosófica não se acrescentam as luzes da fé, da graça, da Sagrada Escritura, da contemplação e da experiência mística cristã. Importantes são as virtudes naturais ou as cardeais ensinadas pelos filósofos, mas estas virtudes são como pedras, se abandonadas a elas mesmas, enquanto se transformam em pães se ajuntadas à virtudes teológicas (fé, esperança e caridade). Sem a fé, os filósofos são como avestruzes: têm asas que os tornam ágeis, mas não podem voar (Boaventura, 1994, p. 172). É o ensinamento

que Boaventura, como teólogo cristão, deixa para os aristotélicos de seu tempo e para aqueles que, imbuídos da potência e da clareza da filosofia, desconhecem, a partir do confronto crítico movido desde o *front* da fé cristã, a sua impotência e os seus obscurecimentos.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO. (1987). *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas.
- _____. (1988). *Confissões*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- _____. (1990). *A cidade de Deus (contra os pagãos) - parte I*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2000). *Amore Assoluto e "Terza Navigazione": Commento alla Prima Lettera di Giovanni (dieci discorsi); Commento al Vangelo di Giovanni (secondo discorso)*. Milano: Bompiani.
- ARISTÓTELES. (1998). *Etica Nicomachea*. Milano: Rusconi.
- BOAVENTURA. (1994). *Opere di San Bonaventura: Sermoni Teologici/1*. Roma: Città Nuova.
- _____. (1995). *Opere di San Bonaventura: Semoni Teologici/2*. Roma: Città Nuova.
- _____. (1999). *Escritos filosófico-teológicos volume I*. Porto Alegre: EDIPUCRS / USF.
- DIELS, H. e. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- HEIDEGGER, M. (1998). *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- HEINZMANN, R. (1992). *Philosophie des Mittelalters*. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer.
- LEÃO, E. C. (2004). Heidegger e a ética. *Tempo Brasileiro n. 157*, 63-77.
- _____. (2010). *Filosofia grega - uma introdução*. Teresópolis-RJ: Daimon.
- RIBEIRO, I. d. (1943). *Escola Franciscana (História e Filosofia)*. Braga: Minerva.
- ROMBACH, H. (1981). *Substanz, System, Struktur - Band 1*. Freiburg [Breisgau] / München: Alber.
- TONNA, I. (1992). *Lineamenti di Filosofia Francescana: Sintesi del Pensiero Francese nei sec. XIII-XIV*. Roma: Tau.