

# ARTIGOS

---

## “DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM” DE SÃO BOAVENTURA (I).

---

*NACHMAN FALBEL*

Do Departamento de História da Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

### INTRODUÇÃO.

Ao estudarmos a história do pensamento medieval, de imediato se nos afigura o século XIII como um período pleno de novos significados, que contrastam sensivelmente com o que o antecedeu anteriormente.

Até o século XII a sociedade européia havia se alimentado da herança cultural de Roma. O latim, veículo transmissor desta herança, foi adotado pela Igreja e nessa língua romana se expressaram os primeiros Doutores da fé no Ocidente. Mesmo com a ruptura material ocorrida com o desmembramento do Império Romano, cujas consequências catastróficas levaram a sociedade européia a se recolher num trabalho de séculos de reconstituição até novamente se por de pé, o latim e sua herança clássica não desapareceu, mas se refugiou nos mosteiros, bem como nas instituições eclesiásticas, alimentando o espírito da nova religião. Graças a ela a retórica, a poesia, a história, em suma a cultura dos romanos, não sucumbe sob as ruínas do Império.

A cultura espiritual necessariamente não acompanhara o destino da cultura material, pois o imperecedor é o traço que a caracteriza.

Também da civilização helênica foram herdadas as idéias filosóficas bem como as concepções morais, sociais e pedagógicas que se manifestam com o andar do tempo no seio da Igreja.

Uma das explosões maduras deste pensamento se deu no período carolíngio, com certa razão denominado Renascença carolíngia. A partir do século XII dar-se-á uma nova eclosão espiritual sendo o termo Renascença perfeitamente aplicável às manifestações culturais daquele período.

Sabemos que na esfera da atividade material, o século XII também representa o ponto alto de um renascimento social e econômico com a acentuada urbanização, expansão demográfica e um movimento

comunal até então inexistente; no plano da religião se manifesta a reforma monástica de Citaux, a criação de novas ordens religiosas, as Cruzadas e um movimento herético intenso bem como uma elevada expressão nas artes e nas letras.

Há um despertar filosófico com a obra de Abelardo que concebe a dialética como o método apto para o estudo levado a efeito pela escolástica. A lógica de Aristóteles, com isto, é introduzida na teoria do conhecimento nas escolas e coroa o ensino teórico e prático do *quadrivium* e do *trivium*. Esta lógica é inspirada no *Organon* de Aristóteles.

Apesar de toda esta eclosão espiritual é somente no século XIII que o Ocidente europeu atingirá a maturidade de pensamento, ou melhor, a emancipação do pensamento e

“que produzirá as primeiras obras verdadeiramente pessoais da escolástica” (1).

O campo preparado anteriormente para uma colheita fértil no século XIII, fôra semeado com as traduções dos textos do mundo filosófico grego feito por árabes e judeus. Além das obras matemáticas, de astronomia, de ciências naturais e de medicina, traduzidas durante os séculos XI e XII o Ocidente latino deveu aos tradutores de Toledo uma série importante de obras filosóficas, sob a forma de comentários ou não, escritas por autores árabes e judeus. Assim escritos de Alkindi, de Alfarabi, de Avicena bem como de Isaac Israeli e do judeu Avicebron do qual falaremos em um capítulo aparte, foram sendo difundidos em vários centros de estudos medievais.

Da obra aristotélica temos traduzido o *Organon*, a *Lógica Vetus*, a *Lógica Nova*, boa parte dos *Libri Naturales*, a *Física*, o *Tratado da Geração*, o *Tratado do Céu*, parte do *Tratado dos Meteoros*. Também entre as obras traduzidas do Estagirita até então, encontramos o *Tratado da Alma*, a *Parva Naturalia*, parte da *Metafísica* e parte da *Ética* de Nicômaco. Os comentários agregados a estas obras passaram a ser tão importantes quanto à própria obra do mestre grego, destacando-se o *Isagoge* de Porfírio (que é uma introdução às *Categorias*), os comentários de Boécio, de Temístius e outros (2).

O curioso é que de Platão, que influiu e predominou acentuadamente no pensamento medieval, poucos textos eram conhecidos, destes apenas um fragmento do *Timeu*, o *Fedon* e o *Menon*. Mas entre

---

(1). — Van Steenberghen (F.), *Siger de Brabant*, “Les Philosophes Belges”, Tome XIII, Louvain, 1942, v. II, p. 388.

(2). — Genicot (L.), *Le XIIIe siècle européen*. Nouvelle Clio, P. U. F., Paris, 1968, pp. 213-218.

as fontes indiretas do neoplatonismo, que foram largamente utilizadas nas escolas destacando-se Nemésio (*De natura hominis*), o pseudo-Dionísio e Santo Agostinho.

Na definição das correntes filosóficas o neoplatonismo é predominante e se identifica com a ação intelectual do Cristianismo até que Aristóteles seja definitivamente incorporado à doutrina da Igreja no século XIII.

A constituição jurídica da Universidade de Paris (*Universitas Magistrorum et Scholarium Parisius Studentium*) no ano de 1200 com o privilégio concedido por Filipe-Augusto, privilégio que subtrai os mestres e os estudantes da jurisdição ordinária e os confia somente a jurisdição do bispo de Paris e de seu chanceler, inaugura no continente europeu um movimento de estudos decisivo na fixação de novas concepções do ocidente. Dez anos após a criação da Universidade, nascida do agrupamento das escolas catedráticas existentes anteriormente, já se interditavam as doutrinas de Aristóteles (*nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub pena excommunicationis inhibemus*), no Concílio de Paris de 1210 que havia condenado a Amaury de Bène e David de Dinant. E em 1215 os novos estatutos da Universidade, publicados pelo legado Roberto de Courçon que em relação à doutrina de Aristóteles repetiu e ampliou a resolução anterior nos seguintes termos:

“Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani” (3).

O que se passava na Faculdade de Artes da Universidade de Paris não se estendia à Faculdade de Teologia.

Até o fim do século XII o ensino da teologia se faz na escola teológica de Paris com preferência clara das Escrituras sagradas, da moral e de trabalhos pastorais, e é bem possível que as condenações de 1210 e 1215 fôssem inspiradas pela Faculdade de Teologia de Paris.

De tudo isto depreendemos que a introdução da filosofia grega-aristotélica na Universidade de Paris constituiu um problema a enfrentar por parte do ensino tradicional da teologia e que a princípio leva a uma reação negativa quanto à sua aceitação. O sinal de alarma contra a filosofia continuará sendo dado ainda na segunda década do século XIII, como podemos verificar pela carta de Gregório IX de 7

---

(3). — Sobre a identificação do “Mauricii hyspani”, ver Van Steenberghe, *op. cit.*, vol. II, pp. 397-8; Pelayo (M. Menéndez), *História de los Heterodoxos*, B. A. C., Madrid, 1965, vol. I, pp. 445-6.

de julho de 1228, dirigida aos professores da Faculdade de Teologia de Paris, onde são advertidos contra os abusos em relação à natureza da ciência sagrada assentada na fé acima do nível do raciocínio humano; sendo a filosofia serva da teologia e que esta por sua vez é a rainha das ciências, sendo portanto importante não trocar os papéis que cabem a cada uma ou seja colocar a soberana sob a autoridade da serva (4).

O ensino da teologia, prêso aos padrões conservadores do conhecimento das Escrituras e da patrística, obviamente deveria sofrer o impacto do novo instrumento especulativo fornecido pela nova filosofia. A própria necessidade de combate à heresia apontava a importância do conhecimento das ciências profanas e das artes liberais, razão pela qual vemos nas constituições dos Dominicanos, redigidas em 1228, certas concessões feitas ao estudo dessas áreas. Por outro lado, dentro de pouco tempo, o próprio papa Gregório IX, em uma carta de 13 de abril de 1231 e outra de 23 de abril de 1231, permite que se designe uma comissão para examinar os *libri naturales* de Aristóteles e assim abre as portas para a introdução do aristotelismo na Universidade de Paris.

O conceito tradicional de teologia começa, desta forma, a sofrer uma mudança significativa com a aproximação ao pensamento filosófico aristotélico, mas uma vez ajudado por nova onda de traduções que leva a obra de Averróis e Aristóteles a ser difundida em Paris a partir das primeiras décadas do século XIII. Nesta nova fase de traduções participam os nomes de Miguel Scotus, Herman-o-Alemão, o notável filósofo inglês Roberto Grosseteste e outros (5).

A escola franciscana assentada sobre o pensamento agostiniano tradicional, não deixará de incorporar elementos da nova filosofia, mesmo que seus representantes continuem a pensar basicamente nos mesmos padrões da doutrina católica. É preciso assinalar que não há verdadeiramente um conflito entre duas “filosofias”, ou seja, de um lado a agostiniana e do outro a aristotélica, mas, e aqui se encontra o ponto nevrálgico do problema, no encontro da “filosofia”, que é a expressão do pensamento pagão-grego e a “teologia”, que é a ciência cristã elaborada metódicamente durante séculos e que é vista como a que integra todas as demais ciências humanas. O choque dar-se-á no plano teológico, que encara a *philosophia ancilla theologiae*.

---

(4). — Van Steenberghen, *op. cit.*, vol. II, p. 401-402, cit. a M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregório IX* (1941), p. 72-75. O texto da carta se encontra também em H. Denifle, *Chartularium...*, I, pp. 114-116, nº 59.

(5). — Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 409-414. Segundo o autor, Averróis não teria sido introduzido em Paris antes de 1230.

Nesse plano das doutrinas teológicas é que se pode ver certa uniformidade nas posições filosóficas adotadas na escola franciscana, apegada à corrente platônica-agostiniana tradicional, como pretendemos apontar durante o nosso trabalho.

Assim é como devemos entender também por um lado o profundo uso que São Boaventura faz da filosofia especulativa e por outro o valor meramente instrumental que atribui a ela, em função da teologia. E São Boaventura por admitir o valor da filosofia já dá um passo adiante em relação à posição da teologia pré-tomista.

O nosso interêsse especial no estudo do opúsculo *De reductione artium ad theologiam* consiste justamente no fato dêle representar perfeitamente certa atitude perante a filosofia ao mesmo tempo que um esquema das ciências da época cujo significado mais profundo encerra um capítulo da história da formação do pensamento ocidental. Daí começarmos com uma exposição acêrca da vida e o pensamento de São Boaventura, em seguida examinarmos a escola franciscana para na parte final tratarmos do conteúdo e análise do texto em questão.

I

A VIDA DE SÃO BOAVENTURA.

A biografia de São Boaventura foi escrita por Gilles de Zamorra, que infelizmente não chegou em nossas mãos. Apesar da perda, encontramos referências biográficas do filósofo franciscano em muitos textos que tratam da história da ordem ou mesmo em biografias que tratam da vida de outros ministros gerais contemporâneos de São Boaventura. Pela sua importância e pelo papel que desempenhou na vida da Ordem Franciscana, era natural que a presença do *Doctor Seraphicus* nos documentos da Ordem fôsse profundamente marcante.

São Boaventura cresceu em Bagnorea, numa pequena cidadezinha, perto de Orvieto e de Viterbo, no ano de 1221. Era descendente de uma nobre família, os Fidanza di Castello. Sabe-se que seu pai, João de Fidanza, nome que o filho receberia também, exercia a medicina; e sua mãe chamava-se Ritella.

Supõe-se que São Boaventura tenha ingressado na Ordem Franciscana quando ainda era bem jovem. Normalmente, os historiadores tendem a aceitar duas datas: a de 1238 ou a de 1243. De qualquer forma, a distância curta entre uma data e outra faz com que não se alterem os marcos de sua evolução intelectual. O motivo apontado para o ingresso na Ordem Franciscana foi o voto feito pela sua mãe a São Francisco, já falecido, caso conseguisse a cura de seu filho, atacado por uma grave moléstia (6).

Além do mais, devemos acrescentar como fatores para o ingresso na Ordem a própria influência de seus mestres, Alexandre de Hales e Haimoo de Faversham (mais tarde Geral da Ordem) que estavam ingressando na Ordem. Como fator importante para o ingresso é a própria posição da doutrina franciscana da simplicidade apostólica.

E. Gilson (7) argumenta mesmo que tivesse entrado em 1243, teria estudado com Alexandre de Hales até a morte dêste mestre, em

---

(6). — *Legenda minor S. Francisci. Opera Omnia*, VIII, 579, cf. *Legenda maior*, prol. n. 3; *ibid.*, VIII, 505; *Serm. de B. Francisco*, serm. 3, *ibid.*, IX, 583.

(7). — Gilson (E.), *La philosophie de S. Bonaventure*. Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, 1943, p. 10.

1245. Para Gilson êste fato foi decisivo, pois Boaventura verá a si mesmo como o continuador do pensamento de Alexandre de Hales (8).

Os biógrafos, baseando-se em Salimbene, colocam a data de 1248 como o ano em que recebeu a licença de ensinar (9). Após ter recebido essa licença, tratava-se agora de ser admitido entre os Doutores da Universidade de Paris. Neste período a Universidade de Paris estava predisposta a não aceitar membros ligados às Ordens Mendicantes. Havia um antagonismo entre o pertencer a corporação dos mestres da Universidade e sujeitos a seu regulamento e disciplina e por outro lado pertencer à Ordem Franciscana ou Dominicana. O fato de um Doutor pertencer a duas corporações criava uma situação difícil e embaraçosa, pois a fidelidade a uma implicava na infidelidade a outra (10).

Em última instância os Mendicantes se subordinavam aos seus superiores. Sendo assim, os mestres da Universidade se armaram de um recurso, exigindo que um mestre para ser admitido deveria jurar obediência aos estatutos e regulamentos (11). Um dos mestres ativos no combate aos Mendicantes foi Guilherme de Saint-Amour que se empenhou em demonstrar no seu *De periculis novissimorum temporum*,

---

(8). — II *Sent.*, 23, 2. 3, ad 5-7; II *Sent.*, *Praelocutio*.

(9). — Segundo Salimbene (*Crônica, M. G. H., Script.*, T. XXXII, ed. Holder — Egger) o ministro geral João de Parma outorgou em 1248 para que ensinasse como bacharel bíblico no *Studium* Parisiense dos Frades Menores. Começou com o “Comentário ao Evangelho de São Lucas”. — “Item, frater Johannes de Parma dedit licentiam fratri Bonaventurae de Balneo regio ut Parisiis leguet — quod numquam alicubi facerat — quia bacellarius erat, nec adhuc cathedratus. Et tunc fecit lecturam super totum evangelium Lucae, quae pulchra et optima est... Currebat tunc annus millesimus CCXLVIII, nunc autem annus Domini MCLXXXIII”.

(10). — V. Matheus de Paris, *Chronica Majora, M. G. H., Script.* T. XXVIII p. 336: “Diebus autem sub eisdem orta est discordia magna inter universitatem Parisiaram scolarium et fratres Predicadores, qui in tantum iam multiplicati sunt et exaltati, regum facti confessores et consiliatores, ut veteribus et approbatis consuetudinibus et iuribus scolarium reunissent subiacerere”.

Outra faceta da polêmica é revelada por Rogério Bacon, *Compendium studii philosophiae, M. G. H., Script.*, T. XXVIII, pp. 580-581: “Certum igitur et iam per viginti annos deductum publice Parisius, quod ineffabiles contencio orta est inter religiosos, ita quod seculares insurrexerunt contra ordines et converso et se mutuis assercionibus vocaverunt hereticos et discipulos Antichristi, et hoc lectionibus, disputationibus, predicationibus et scriptis firmaverunt, ita quod ad curiam Romanam delata sit causa, et turbatus est totus clerus et prelati et principes et populus laicorum”.

(11). — 23 de outubro de 1256. A polêmica temporariamente encerrada continuará após pouco mais de uma década de intervalo.

escrito em 1255, o quanto os monges mendicantes viviam contrários a verdadeira religião. Dominicanos e Franciscanos se unificaram para enfrentar os ataques que partiram de Saint-Amour (12).

Nessa época São Boaventura escreveu os *Quaestiones Disputatae de perfectione evangelica*, mostrando a legitimidade e o direito de mendigar, de não possuir bens materiais e o de se sustentarem por meio do trabalho manual. O nível da argumentação dialética nesse trabalho é extraordinário e revela uma faceta nova do teólogo franciscano. Apesar da polêmica se estender e envolver o clero secular e o religioso, o Papa Alexandre IV (13) condenou a Guilherme de Saint-Amour, recomendando ao rei da França os Frades Menores e Pregadores como perfeitos seguidores de Cristo. A Universidade de Paris acolheu imediatamente entre seus membros os Doutores e mestres em Teologia, Frei Tomás de Aquino, da Ordem dos Pregadores e Frei Boaventura da Ordem dos Menores.

Em 2 de fevereiro de 1252, a Universidade de Paris decretou limitar as cátedras das Ordens Mendicantes a uma só para cada uma. E em 1253 exigiu de todos os seus membros prestar juramento de observar seus estatutos. Os Dominicanos protestaram, mas João de Parma, Ministro Geral dos Franciscanos acatou as exigências da Universidade. O discurso que pronunciou restabeleceu a paz com os Menores em 1253, cumprindo com isto os desejos de Inocêncio IV, manifestos em suas cartas de 1º de julho e 26 de agosto de 1253 (14). Daí, Frei Leon Amoros (15) inferir que São Boaventura, recebeu nesta data, 1253, o doutorado e o reconhecimento oficial da parte da Universidade. Datam desta época, uma vez que pôde atuar na vida da Universidade, exercendo o direito de *determinatio* nas disputas *quodlibeticas*. Datam dêste período as diversas *Quaestiones (Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis; Quaestiones disputatae de Trinitate; Quaestiones disputatae de scientia Christi, etc.)*. Frei Amoros argumenta, se adotássemos a data de 23 de outubro de 1257 para o reconhecimento de seu doutorado, ou seja após oito meses de sua nomeação como Ministro Geral, (2 de fevereiro de 1257), não teria o tempo suficiente para ter uma vida universitária tão intensa. O generalato de João de Parma terminou com o capítulo geral celebrado em

---

(12). — Veja-se o artigo de Thouzellier (Ch.), *La place du De Periculis de Guilherme de Saint-Amour dans les polemiques universitaires du XIIIe siècle*, in "Revue Historique", CLVI, 1927, págs. 69-83.

(13). — 12 e 27 de agosto de 1257.

(14). — Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris, I*, 247-250; Thouzellier, *op. cit.*, p. 70.

(15). — V. *Introdução às Obras de São Boaventura*, B. A. C., T. I, Madrid, 1955.

Roma a 2 de fevereiro de 1257. Sob a acusação de aderir às doutrinas de Joaquim de Flora, João de Parma não quis se reeleger, sendo São Boaventura escolhido como o melhor candidato, *quod in Ordinem meliorem eo non cognoscebat*. Tudo isto com a aprovação do Papa Alexandre IV.

Ao ser eleito, São Boaventura viajou para a Itália para apresentar-se ao Papa Alexandre IV, a fim de tratar de questões ligadas à Ordem. Foi nesse período de tempo que o Papa atuou contra Reginaldo, Bispo de Paris e Luís IX, a fim de executarem a bula *Quasi Lignum Vitae*, lançada contra a Universidade de Paris e a expulsão de Guilherme de Saint-Amour, ao mesmo tempo obrigando ao Bispo de Paris fazer pública a ata de Anagni, pela qual Cristian de Bauvais e Odon Douai prometiam reconhecer São Boaventura como mestre da Universidade.

Com a função de Ministro Geral da Ordem, São Boaventura é obrigado a viajar de província em província, a fim de tomar contáto com os problemas locais. Nesta época a Ordem Franciscana já era um vasto corpo religioso em toda a Europa, complexo em seus problemas e em sua administração. O papel de São Boaventura em amainar as desavenças e sedimentar às instituições franciscanas foi enorme, devido ao seu temperamento moderador, de estudioso e de conhecedor das coisas do mundo. Daí ser tradicionalmente reconhecido como o segundo fundador da Ordem Franciscana. Sua intervenção na luta interna desencadeada pelos “Espirituais”, a facção que queria voltar aos princípios originais de São Francisco, nem sempre foi bem encarada pelos seus sectários. Na verdade, Boaventura é visto como uma espécie de acomodador da Ordem em favor da ala que fez concessões ao princípio da pobreza absoluta.

Ao voltar da Itália a Paris em 1258, chama a Gerardo de Borgo San Donnino, o autor joaquínista do *Introductionis in Evangelium Aeternum*, condenado por Alexandre IV e desterrado na Sicília, sem conseguir resultado algum no sentido de fazer com que se retratasse. O ministro geral foi obrigado a deixá-lo recluso em um convento sem nenhuma comunicação com o mundo exterior.

Em 1259 sabemos que São Boaventura se encontrava na Itália, sobre o monte de Alvéria onde São Francisco, quando vivo, refugiou-se em sua solidão; neste lugar é que compôs o *Itinerarium mentis in Deum* (16). Em 13 de maio de 1260, de volta à França êle celebra o Capítulo Geral de Narbona. Datam deste capítulo as *Constitutiones Narbonenses*, que exerceram influência na legislação posterior da Ordem e que revogaram as constituições anteriores.

---

(16). — *Itinerarium*, prolog. 2, ed. B. A. C. p. 556.

No capítulo de Narbona, além do mais, foi resolvido que São Boaventura escrevesse uma *Vita Beati Francisci*, que conciliasse às diversas biografias existentes do Santo. Com esta finalidade viajou para a Itália, procurando informações, visitando a Úmbria, em especial os lugares marcantes da vida do Santo, como Rieti, Greccio, Montecasale, Città di Castello e consultando os primeiros discípulos: Frei Iluminato, Frei Leão e Frei Gil de Assis. Ao voltar à França, começou redigir a *Legenda Major* e a *Legenda Minor* para o uso do côro. Calcula-se que a redação das Legendas de São Francisco duraram até o ano de 1263. No curso deste ano São Boaventura viajou para Roma e Pádua, onde deveria assistir a exumação dos ossos de Santo Antônio (8 de abril de 1263). Em maio deste mesmo ano realizou-se em Pisa um Capítulo Geral, onde foram apresentadas as Legendas de São Francisco que foram aprovadas. Neste capítulo, houve decisões que (17) causaram um intenso movimento de devoção à Santíssima Virgem (18). Neste mesmo ano, de acôrdo com o Padre E. Longpré, é que se deu o processo de João de Parma, acusado de joaquinismo e que levava a divisão interna da Ordem. De um lado os "Espirituais" que acatavam as idéias de Joaquim de Flora e os "comunitários", que os combatiam. Aderente das idéias joaquinistas e visto como líder "Espiritual", João de Parma devia ser inquirido pelo Geral da Ordem, em Città del Pieve (segundo Ângelo Clarenó) e com assistência do Provincial de Toscana, provavelmente Tomás de Pavia.

São Boaventura, à medida que o processo ia se tornando cada vez mais difícil, seria inevitavelmente levado a julgar João de Parma com severidade, assim como o fez com Gerardo de Borgo São Donnino. Porém a intervenção do Cardeal Ottoboni-Freschi em favor de João de Parma assentou tôdas as dúvidas. João de Parma terminou santamente seus dias no eremitério de Greccio e depois no monte Alvéria. Ângelo Clarenó, identificado com o partido dos Espirituais não perdoou a São Boaventura fustigando-o violentamente.

Clemente IV, com a bula de 24 de novembro de 1265, nomeou São Boaventura arcebispo de York, na Inglaterra. Porém, São Boaventura recusou-se a aceitar o cargo, rogando ao Sumo Pontífice que retirasse a nomeação. Ao voltar à Paris, em 16 de maio de 1266, celebrou-se o Capítulo Geral que prescreveu as disputas públicas aos estudantes da Ordem e ordenou-se também a destruição das lendas antigas da vida de São Francisco, restando como oficiais as escritas por São Boaventura.

---

(17). — Wadding: *Annales ord. min., ad ann. 1263*, n. 16.

(18). — *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, verb. Bonaventure (Saint). Paris, 1937, IX, col 761. ss.

Nos anos seguintes passou em Paris. Durante a Quaresma de 1267 pronunciou suas célebres conferências, conhecidas com o nome de *Collationes de decem praeceptis*. O trabalho é uma contribuição de São Boaventura ao movimento de idéias que provocou o aristotelismo averroista. No fim de 1268 viaja para a Itália para preparar o Capítulo Geral que deveria se realizar em Assis em 1269. Após o Capítulo de Assis volta à França, primeiramente, viajando para o sul e depois para Paris, onde Gerardo de Abbeville, desencadeia novamente a luta contra as Ordens Mendicantes com a publicação de sua obra *Contra adversarium perfectionis christianae* (julho-outubro de 1269).

A polêmica que lembrava a suscitada por Guilherme de Saint-Amour, envolveu alguns mestres da Universidade de Paris, como Nicolás de Lisieux, São Tomás de Aquino e João Peckham. São Boaventura publicou nesta época a *Apologia pauperum* onde rebate os argumentos de Gerardo de Abbeville. A polêmica continuou com o tratado de João Peckham *Tractatus pauperis* (19).

Em setembro de 1271, São Boaventura se encontra em Viterbo no Conclave que deveria eleger Gregório X, após um intervalo de três anos de sede vacante com a morte de Clemente IV. Também neste Conclave São Boaventura teve um papel importante mesmo, segundo alguns dos cronistas franciscanos, influenciando na forma de eleger o futuro Papa.

A partir da eleição de Gregório X, se deu início aos preparativos do Concílio de Lyon. Entrementes, em 1272, êle presidiu um Capítulo Geral na cidade de Lyon, voltando a Paris. Em 3 de junho de 1273, Gregório X, o ordena Bispo de Albano e Cardeal. Em 11

---

(19). — Os mestres seculares que retornaram à discussão continuaram a corrente iniciada em 1254, pois as disputas e a guerra de panfletos sobre o problema da pobreza evangélica não cessou. O famoso tratado franciscano *Manus quae contra omnipotentem tenditur* (1256-7), atribuído a Bertrand de Bayonne e Tomás de York, tornou-se centro de controvérsia em que Gerardo de Abbeville, Nicolás de Lisieux, e outros tomaram parte do lado secular. Tomás de Aquino e os franciscanos do lado dos frades. E mesmo aqui, a polêmica continuará por décadas afora, surgindo novamente em princípios do século XIV, com João de Ponilli, exigindo a intervenção do Papa João XXII. Toda a polêmica é tratada no estudo de Anastase Van Wyngaert, *Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants au XIIIe siècle* in "France Franciscaine", T. V., 1922, págs. 257-281; págs. 369-397. Segue anexo, um esquema cronológico dos tratados ligados à polêmica segundo Wyngaert, *op. cit.*, pág. 397. Também, um bom relato se encontra no clássico Rashdall (H.), *The Universities of Europe in the middle ages*. Oxford University Press, 1951, volume 1, págs. 370-396 (The Constitutional Struggle). Trataremos novamente da polêmica em sua segunda fase, isto é, a partir de 1266, no item do capítulo IV, "Polêmicas e controvérsias que a Escola enfrentou".

(Segundo A. van Wyngaert)

TRATADOS

EM FAVOR DO CLERO SECULAR

1255	<i>Tractatus de periculis Quaestiones disputatae</i>	(Guilherme de S. Amour) (Guilherme de S. Amour)
1266	<i>Liber de Antichristo</i>	(Guilherme de S. Amour)
1268	<i>Collectiones catholicae</i>	(Laur. Langlois)
1268	<i>Contra adversarium</i>	(Gerardo de Abbeville)
1269	<i>110 Excepciones Quodlibetales Sermo</i>	(Gerardo de Abbeville) (Gerardo de Abbeville) (Gerardo de Abbeville)
1271-2	<i>Apologeticon</i>	(Gerardo de Abbeville)
1271	<i>Liber de perfectione status 17 errores</i>	(Nicolas de Lisieux) (Nicolas de Lisieux)
1270	<i>Quaestio disputata</i>	(Nicolas de Lisieux)

TRATADOS

EM FAVOR DAS ORDENS MENDICANTES

1255-6	<i>Manus quae</i>	(Bertrand de Bayonne)
1256	<i>Contra impugnatores De paupertate Manus quae</i>	(S. Tomás) (São Boaventura) (cf. supra)
1269-70	<i>Apologia Pauperis</i>	(São Boaventura)
1269	<i>De perfectione status</i>	(S. Tomás)
1269	<i>Quaestio disputata</i>	(J. Peckham)
1269-70	<i>Tractatus pauperis De perfectione status Quaestio disputata</i>	(J. Peckham) (S. Tomás) (J. Peckham)

de março de 1273, tinha recebido do Papa a bula *Dudum Super* para preparar as questões que seriam propostas no Concílio de Lyon. O ser ministro Geral da Ordem e as novas tarefas que lhe foram impostas pelo Papa passam a se incompatibilizar entre si. Entre a primeira (7 de maio de 1274) e a segunda sessão do Concílio, um capítulo geral se reuniu e Frei Jerônimo de Ascoli é feito sucessor de São Boaventura como ministro da ordem.

O Concílio de Lyon teve como tarefa central o estudo da união da Igreja grega, a cruzada, a reforma geral da Igreja. A atividade e a responsabilidade de São Boaventura nestas questões foi grande.

A união da Igreja grega foi selada no dia 28 de junho de 1274, com a presença e o sermão de São Boaventura. Pouco mais tarde iria ser atingido pela gravíssima enfermidade que o levou a morte, em 15 de julho de 1274.

II

O PENSAMENTO DE SÃO BOAVENTURA.

Não é nossa intenção desenvolver um trabalho que revele todos os aspectos do pensamento boaventuriano, pois ultrapassaria de longe os limites de um estudo modesto como o nosso. A riqueza e a profundidade de São Boaventura mereceram a atenção de inúmeras obras, escritas por especialistas que enfocaram a obra do Seráfico Doutor sob os mais diversos ângulos. Impossível seria enumerar mesmo parte destes trabalhos, pelo imenso volume que eles formam. Portanto, o nosso trabalho, que tem por fim analisar o opúsculo *De reductione artium ad Theologiam*, limitou-se neste capítulo a tratar seletivamente de alguns aspectos do pensamento do teólogo franciscano para facilitar a compreensão daquele opúsculo. São mais bem linhas gerais que traçamos, deixando a desejar uma exposição pormenorizada, que poderá ser suplementada, para quem tiver o interesse na obra do Santo, pelo estudo da bibliografia boaventuriana.

A). — *A filosofia natural e as suas limitações.*

Antes de entrarmos diretamente no problema enfocado por São Boaventura no seu escrito *De reductione artium ad Theologiam*, devemos nos familiarizar com o seu pensamento de modo geral.

De início, podemos considerar verdadeira a afirmação de Gilson (20) que a sua filosofia é inteiramente condicionada *par son expérience de la spiritualité franciscaine*. Como já havíamos visto mais acima, Boaventura é parte da grande corrente de pensamento da chamada comumente “escola franciscana” e que tanto contribuiu para o pensamento filosófico medieval. Grande parte de sua concepção se fundamenta na visão e na experiência franciscana vivida pelo doutor Seráfico.

Do ideal franciscano, o mais importante para ele é evidentemente a “alegria do bem divino pela contemplação”. O ideal da contemplação extática, do repouso místico, manifestos nos cantos de São Francisco é o desejado por nosso filósofo. A meta final desta con-

---

(20). — Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, pág. 64.

templação é na verdade conseguir “a paz” (21). Apesar de tudo, a ciência, a especulação racional estão em função dêste ideal, pois o “êxtase” é um ideal superior ao “especulativo”. No *Itinerarium mentis in Deum*, *invoca a Deus* como fonte de tãda a iluminação e pede a graça da luz divina para obter o bem supremo que o Salvador prometeu aos homens antes de deixar a terra: a paz. Não existe, portanto, na concepção de São Boaventura o conhecimento pelo conhecimento, mas êste se faz em função de algo, em direção a uma meta definida. A sua obra será uma elaboração que deverá conduzir o homem dos conhecimentos naturais a outros superiores, e dêstes aos supremos, onde o espírito humano encontre a paz e o repouso tão desejados. Aqui lembramos as palavras de Santo Agostinho (22), *fecisti nos (Domine) ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* como as que inspirarão ao Santo em seu trabalho filosófico.

A filosofia é vista como uma serva do homem cujos desígnios são bem mais amplos e elevados do que o mero conhecimento. A filosofia que se limita a si mesma e termina em si, não tem sentido humano, é especulativa, e não chega a nada. A filosofia tem por fim reabilitar o homem caído devido ao pecado original, e afastá-lo do estado de ignorância e desconhecimento da causa verdadeira de tãdas as coisas, isto é, de Deus.

Para tal reabilitação, a filosofia poderá visar as soluções no próprio terreno prático. E já que o homem tende a aspirar a felicidade, tãda a solução que a filosofia encontre, deverá considerar o homem integral, compreendendo seus sentimentos, sua vontade, seus desejos, e não “uma” faculdade da alma humana ou alguma fase do saber humano.

E’ verdade que São Boaventura admite a dsitinação teórica entre o natural e o sobrenatural quanto ao conhecimento de Deus, ou seja entre a filosofia e a teologia (23). Mas, uma vez que o homem está destinado por ordenação divina a um fim sobrenatural, as duas ciências, a divina e a humana devem se conjugar para auxiliar ao homem chegr ao fim predisposto por Deus. O homem, que estava destinado desde sua criação a um fim sobrenatural, devido ao pecado original decaiu e a filosofia pura ou filosofia natural, que não consegue sair

---

(21). — Philipp. IV, 7; São Lucas, I, 79; São João, XIV, 27.

(22). — *Confessionum*, I, 1. (P. L. 32,661).

(23). — *De donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n. 3 e 5 — “Est claritas scientiae philosophicae (et claritas), scientiae theologicae. Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut *scrutabilis notitia certa*. Scientia theologica est veritatis ut *credibilis notitia pia*”.

dos limites estreitos da razão, não é capaz de per si de reabilitá-lo com a sua revelação natural. Há necessidade de ajudar a razão com a fé, a natureza com a graça e a filosofia com a teologia. Em outras palavras, o homem é o verdadeiro objeto da filosofia enquanto sêr que aspira ao conhecimento do divino; o homem integral e não uma de suas faculdades isoladamente; o homem “histórico”, criado, elevado, decaído e redimido. Sendo assim, a filosofia inevitavelmente deverá recorrer a teologia, pois onde termina a primeira a outra deverá começar.

B). — *As relações entre a filosofia e a teologia.*

“Agora, a filosofia trata das coisas como existem na natureza, ou na alma, pelo conhecimento dado naturalmente ou também adquirido; a teologia, porém, como ciência fundada sôbre a fé e revelada pelo Espírito Santo, trata das coisas que pertencem a graça, a glória e a sabedoria eterna. Por onde a teologia, submetendo a seu serviço o conhecimento filosófico e tomando da natureza das coisas o quanto lhe é necessário para fabricar o espelho no qual se representam as coisas divinas, se ergue como uma escada cuja parte interior toca a terra, mas cuja extremidade superior toca o céu”... (24).

Como vemos pelas definições acima notamos que São Boaventura distingue bem as diferenças existentes entre a filosofia e a teologia, ou a luz da razão e a luz da fé. Esta distinção entre a razão e a fé, se explica pelo fato que houve gerações inteiras de filósofos pagãos, tais como Platão e Aristóteles que usaram da razão, sem ter o conhecimento da fé, na aquisição de seus conhecimentos naturais. Além do mais, a distinção entre filosofia e teologia se afirma em que a filosofia é para êle o conhecimento das coisas por meio da razão que fornece uma certeza absoluta *veritatis ut scrutabilis notitia certa* (25).

Para ajuntar ao conhecimento “inato” e “certo” que o filósofo possui dos princípios, o conhecimento das coisas que lhe são exteriores, a razão humana deve se entregar a adquirir (*per notitiam*

---

(24). — *Breviloquium*, prol., 3,2: “Philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tamquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum; quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo camine tangit caelum; ...”.

(25). — *De donis S. S.* IV, 5; *De reductione artium ad theologiam*, 4.

*acquisitam*). Esta aquisição não é possível senão pela luz natural seguindo a via regular pela qual nos vem as idéias dos seres ou dos objetos sensíveis: os “sentidos”, que nos permitem entrar em contáto com suas próprias naturezas; a “memória” que conserva a lembrança das múltiplas sensações que recebemos de um mesmo objeto; a “experiência”, enfim, que sintetiza em uma impressão comum as imagens deixadas em nós por estes objetos. A filosofia tem por fim de recolher e ordenar todos os conhecimentos inatos ou adquiridos por este método puramente natural. Por outro lado a verdade revelada pela fé, é certamente a mais forte de tôdas mas não se apoia na visão da verdade pelo entendimento, senão que se baseia no ato da vontade. E’ a vontade que aceita a verdade pela autoridade revelante; assim como na filosofia natural é o entendimento quem aceita a verdade por sua visão intrínseca. Daí a afirmação de São Boaventura, dentro da tradição agostiniana (26) *quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi*.

Os princípios e os métodos da teologia são opostos aos da filosofia. O fundamento da teologia é o que está contido nas Escrituras Sagradas, aceito como verdadeiro por um ato voluntário da fé. Mas, ainda que a fé seja um ato puro ela tende a buscar a “razão” do que crê. A teologia por isto nasce desta tendência, já formulada por Anselmo de Cantuária, *fides quarens intellectum*, a fé procura o entendimento. Assim, o método seguido pela teologia é o inverso do da filosofia. Esta termina onde aquela começa, uma vez que a filosofia começa pela razão e a experiência sensível e chega ao seu ponto culminante em Deus. A teologia, ao inverso, parte da revelação divina, começa pela Causa primeira, como se a ordem do conhecimento fôra a ordem das coisas, e desta forma parte do primeiro Princípio para os seus efeitos (27).

E’ evidente que sendo a “razão” uma luz de origem divina, portanto, boa em si mesma, e infalível em si mesma, pode a filosofia chegar a construir um sistema de verdades naturais. Mas, apesar da filosofia nesse caso apresentar-se como um dom de Deus, e ser luz que iluminou antes de vir a luz da fé, ela é um caminho, mesmo que seja um caminho reto e seguro que ao final deve desembocar em outro superior, que é o da fé, cujas etapas o homem deve percorrer até chegar a verdadeira paz e quietude. Segundo a ordenação das coisas o homem está destinado a uma ordem superior à natural, e

---

(26). — Santo Agostinho, *De utilitate credendi*, XI, 25 (PL. 42,83); S. Boaventura, *Breviloquium*, I, c. 1,4.

(27). — *Breviloquium*, I, 1, 3.

todo sistema de conhecimento que se detém no umbral da fé, está condenado a cair em êrro (28). A verdadeira filosofia para cumprir com seu objetivo deverá culminar no reino da fé.

Contudo, do que dissemos até agora conclui-se que São Boaventura distingue claramente a razão da fé, a filosofia da teologia. Aceita categòricamente o poder da razão e a certeza de seus conhecimentos naturais. Mas, por outro lado, na sua concepção do mundo vê um universo onde se expressa a “unidade” divina na “unidade” da criação; esta mesma unidade predomina igualmente na ordem do conhecimento, onde cada ciência é um elo na cadeia que culmina nos entendimentos mais elevados da teologia. Uma vez estabelecida tal ordem de conhecimentos, fundado no plano de ordenação do homem nos estados da natureza, da graça e glória se entende que rompido o elo da razão do da fé, o da filosofia da teologia, não poderá existir o sistema filosófico, porque há verdades transcendentais, cuja existência sòmente poderá a razão conhecer em contáto com a fé. São Boaventura, no seu *Hexaameron* (coll. 7) apresenta o filosofar sem a fé caíndo em gravíssimos êrros, mesmo em se tratando de filósofo ilustre e iluminado como Platão. Uma filosofia pura no homem, não viria de encontro à fase histórica e atual da elevação sobrenatural em que se encontra, mutilaria a quantidade de conhecimentos revelados que sua condição requer (29); desfiguraria muitas verdades naturais, que sòmente a revelação poderia explicar acertadamente, e sob êste aspecto a filosofia separada da fé não evitaria em cair em êrros, como bem provam as filosofias existentes antes da vinda do Cristo.

C). — *O exemplanismo como constante no pensamento de São Boaventura.*

Na introdução do tomo terceiro das *Obras de São Boaventura* (30), Frei Miguel Oroni, estabelece a existência de dois métodos que disputam a primazia no desenvolvimento do pensamento filosófico, dando origem a uma imensa variedade de sistemas: são os conhecidos sob os nomes de idealista e realista ou como êle os denomina exemplarista e analógico.

A posição analógica é aquela que explica o de cima pelo de baixo, e a exemplarista é a que explica o debaixo pelo de cima. O esquema da posição analógica, segundo Frei Oromi seria:

---

(28). — *De donis S. S.*, coll. 4.

(29). — V. gr. in *Hexaameron*, coll. 7,9: “Hoc autem, quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest nisi per auditum; et ideo fides necessaria est”.

(30). — *Obras de São Boaventura*, B. A. C., tomo III, pág. 4.

- 1). — O ponto de partida não sòmente com prioridade metodológica senão também com prioridade sistemática, são as coisas que percebemos ao nosso redor;
- 2). — A resposta ao problema metafísico fundamental, que é o que existe? cai perpendicularmente sòbre as “coisas” e obliquamente sòbre os conceitos;
- 3). — A metafísica, que repousa sòbre êstes conceitos, crê bastar-se a si mesma, e esta auto-suficiência a independiza ou autonomiza de tôda teologia; no máximo esta poderá influir de fora.

A posição exemplarista pode se caracterizar do seguinte modo:

- 1). — O ponto de partida, ao menos com prioridade sistemática, são as idéias, o pensamento;
- 2). — A resposta, ao problema metafísico fundamental, que é o que existe? Cai perpendicularmente sòbre as idéias e no máximo, obliquamente sòbre as coisas;
- 3). — A metafísica que cavalga sòbre aquelas idéias, exige um ponto de apôio, estranho ao pensamento e acima dêle. Porém, há que observar que estas posições extremas raramente se encontram em sua forma pura. O mais comum são os sistemas em que aspectos das duas posições interferem em sua elaboração.

A escolástica conseguiu harmonizar estas duas posições, mesmo que com uma grande variedade de matizes. Os tipos mais representativos são Tomás de Aquino, que redescobrimdo Aristóteles deixa cair o pêso a posição “analógica” e São Boaventura que fiel a antiga tradição, tende acentuadamente para a posição “exemplarista”. Para São Boaventura, é incompatível o sistema aristotélico e sua interpretação averroística árabe com a verdadeira filosofia; e a raiz do mal está no mesmo Aristóteles que não sòmente ignorou o verdadeiro exemplarismo, senão que impugnou o que admitira seu mestre Platão. Pelo fato de ter negado o exemplarismo, o aristotelismo cairá nos êrros assinalados por São Boaventura, como decorrência lógica do sistema: em primeiro lugar, que Deus sòmente conhece a si mesmo, por carecer de idéias exemplares, e por consequência não conhece sêr concreto algum, daí, também não haver presciência ou providência e com tudo que isto implica. Dêstes três êrros fundamentais derivam, como consequência, a concepção aristotélica da eternidade do mun-

do, da unidade de entendimento para todos os homens e a negação da recompensa em outra vida, ou seja de um fim ultraterreno digno do homem. Os filósofos árabes em suas interpretações vieram reforçar os êrros de Aristóteles, negando o exemplarismo.

Porém, São Boaventura não nega totalmente o método de Aristóteles, a quem foi dado a linguagem da ciência cujo caminho abriu na investigação das coisas criadas, por isto, é verdade o que afirma o filósofo; que o conhecimento se origina em nós pela via dos sentidos, da memória e da experiência, formando-se em nós por êstes meios o conceito universal, que é o princípio da arte e da ciência (31). O fato é que o próprio São Boaventura adotará a posição aristotélica em tudo o que se refere aos elementos materiais de sua construção sistemática.

O exemplarismo de São Boaventura, que é a espinha dorsal de sua filosofia, inspirado em Platão e nos neoplatonianos cristãos como Santo Agostinho, Boécio, não é exatamente idêntico ao do filósofo grego. Platão, inclusive, é criticado justamente por Aristóteles porque menosprezou o mundo sensível e com isto dificultava o caminho da ciência que procede segundo as razões criadas (32). Daí notarmos que em São Boaventura o exemplarismo não segue estritamente o modelo platônico, o das idéias substanciais distintas de Deus, mas fez com que se colocara em Deus mesmo as idéias exemplares, sem introduzir algum intermediário, tal como o demiurgo, as inteligências, etc. . Porém, segundo São Boaventura, tal concepção exemplarista só poderia ser alcançada pela inteligência e pelo conhecimento do Verbo. Não é possível haver um sistema exemplarista perfeito sem o conhecimento do Verbo. Para êle a chave do exemplarismo consiste em um tríptico conhecimento, isto é: o conhecimento do Verbo incriado, por quem são produzidas tôdas as coisas; o conhecimento do Verbo encarnado, por quem são redimidas tôdas as coisas; o conhecimento do Verbo inspirado, pelo qual são reveladas tôdas as coisas (33).

Assim como os aristotélicos caíram em êrros porque não aceitaram a posição exemplarista, também os platônicos, como já dissemos não entenderam inteiramente pois faltava a êle o que é para São Boaventura a chave central do sistema, isto é, o conhecimento do Verbo, permanecendo ainda envoltos nas trevas do êrro ainda que “parecessem iluminados” (34).

---

(31). — Christus, unus omnium magister, n. 18.

(32). — Christus, unus omnium magister, n. 18.

(33). — In *Hexaem.*, coll. 3, n. 2.

(34). — In *Hexaem.*, coll. 7, n. 3.

Portanto, como já dissemos mais acima, os filósofos pagãos “que careciam da luz da fé” (35) fracassaram em suas tentativas de chegarem a verdadeira ciência.

Na verdade, aqui chegamos ao ponto crucial do pensamento filosófico de São Boaventura, pois trata-se em última instância de definir a própria filosofia do Santo. Uma vez que rejeita os sistemas analógicos e ao mesmo tempo não aceita o exemplarismo pagão, porque lhe faltava a luz da fé, poderíamos perguntar então, se se trata de uma impossibilidade da razão humana que não pode chegar ao conhecimento perfeito dos seres, ou se é uma constatação de um fato na história da filosofia que será superado com a introdução do cristianismo no pensamento ocidental? Sob outro aspecto levanta-se o problema da possibilidade da existência de uma filosofia perfeita autônoma da teologia. A resposta de São Boaventura é clara:

“... Todos aqueles que não possuem esta fé, como se tivesse amputada sua mão” (36).

Já vimos antes que a posição de São Boaventura é a de que a ciência filosófica é caminho para outras ciências e o que permanece dentro dela se precipita nas trevas (37). Sua posição é netamente histórica, a do homem caído, a do homem deformado pelo pecado, que não pode ler o livro das criaturas, e que se encontra obscurecido, sendo portanto, necesesário que seja iluminado pelo livro da Escritura (38). Para recuperar o estado primitivo de inocência e poder ler o livro das criaturas, não é suficiente uma reforma natural, senão também sobrenatural; isto é, a razão necessita da ajuda da fé, a natureza da graça e a filosofia da teologia. De resto, tôda tentativa contrária a isto seria colocar-se fora da realidade histórica e criar sistemas apriorísticos e inúteis (39).

Daí, o sistema exemplarista de São Boaventura, seguindo as pegadas de Santo Agostinho, equacionar o método filosófico que deve começar pela firmeza da fé, e continuar pela serenidade da razão, para chegar a suavidade da contemplação (40).

Esta ordem desconhecera os filósofos que não reconhecendo a fé e fundando-se unicamente na razão de forma alguma puderam chegar a contemplação (41).

---

(35). — In *Hexaem.*, coll. 4, n. 1.

(36). — In *Hexaem.*, coll. 3, n. 9.

(37). — De donis Sp. Sancti, coll. 4, n. 12 (conf. Frei Miguel Oromi, O. F. M., *Obras de São Bonaventura*, Madrid, 1957, T. III, p. 9).

(38). — In *Hexaem.*, coll. 13, n. 12.

(39). — *Itinerarium*, c. 4, n. 1, 2.

(40). — *Christus, unus omnium magister*, n. 15.

(41). — *Christus, unus omnium magister*, n. 15.

Estabelecido o método da posição exemplarista, possível será por meio d'êie penetrar e reconhecer nelas a Divindade, pois Deus

“é o exemplar de tôdas as coisas”, “criador das coisas, governador dos atos, doutor dos entendimentos, juiz dos méritos” (42).

E todo êste sistema exemplarista está fundamentado no Verbo

“que expressa o Pai e as coisas, que são feitas por êle, e nos conduz principalmente a unidade do Pai, que congrega” (43). “Porque o Pai, como foi dito engendrou-o o semelhante a si, isto é, o Verbo coeterno consigo, e disse sua semelhança, e por conseguinte, expressou tôdas as coisas que pôde fazer” (44).

Outro método de investigar as coisas, sem reduzi-las a luz exemplar, como se fôsem suficientes por si mesmas, seria deturpar a verdade.

Podemos concluir, aceitando a afirmação de Frei Miguel Oromi, O. F. M., que para São Boaventura o objeto da filosofia consiste em penetrar na origem e fim dos sêres, sendo que neles resplandece a Divindade, portanto, inclui-se a Deus como seu objeto, e entendendo-se como sua finalidade a felicidade humana, que consiste em alcançar o sumo Bem. Neste caso, dizemos que São Boaventura nega a auto-suficiência da filosofia, ou seja, que deva esta subordinar-se a teologia, ou que necessite desta como complemento adicional e mais ainda, que proclama uma insuficiência da razão em alcançar a verdade sem o auxílio da fé. Com isto, o Doutor Seráfico, afirma uma posição tradicionalista, que reflete a luta doutrinal travada com o averroísmo latino, em seu tempo.

(*Continua*).

---

(42). — In *Hexaem.*, coll. 12, n. 2.

(43). — In *Hexaem.*, coll. 1, n. 17.

(44). — In *Hexaem.*, coll. 1, n. 16.