

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

(Continuação).

NACHMAN FALBEL

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

V. — “DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM”.

A). — *O conceito de Teologia na Escola Franciscana.*

E' com São Tomás de Aquino que começa a Teologia a ser encarada como ciência com método, princípios e fundamentos próprios. Até lá, a doutrina sacra se restringia fundamentalmente a uma *expositio*, um comentário do escrito, às vezes patrístico, ligado a um texto. Pouco a pouco, vai se introduzindo um trabalho de análise racional, a partir da segunda metade do século XII (com as *quaestiones*, que provocam a “disputa” já destacada do comentário textual e que coloca um problema estruturado de forma lógica) (98).

A Suma Teológica coloca pela primeira vez o trabalho teológico refletido sobre si mesmo com consciência de seu procedimento e método, ultrapassando a exposição da *sacra pagina* para se tornar uma ciência. Porém, antes disto, o revelado, o dogma, o dado teológico, as conclusões teológicas são vistos em princípio e formalmente como uma exposição da *sacra pagina*, cuja exposição é chamada correntemente de *doctrina sacra*. Sob este nome se engloba uma confusão de textos revelados, artigos de fé, interpretações, comentários, sistematizações técnicas, opiniões sem uma avaliação precisa e ordem.

(98). — Chenu (M. D.), *La Theologie comme science au XIIIe siècle*, in “Ahdima”, pp. 31-32.

São Tomás fez um trabalho de integração de todos estes elementos deitando os princípios para fazer do dado revelado uma disciplina orgânica em que a Escritura, o artigo da fé, não é mais a matéria propriamente dita, o sujeito da exposição e da pesquisa, como na *sacra doctrina* do século XII, mas o princípio previamente conhecido a partir do qual se trabalha e se trabalha dentro das exigências e leis da *demonstratio* aristotélica (99).

Em artigo publicado em 1936 (100), Chenu aponta a genese histórica para o surgimento de uma Teologia mais “crítica”, através da gramática e do trabalho especulativo dos gramáticos. Ao seu ver a procura de uma explicação das categorias gramaticais (função do tempo no verbo, o nome) leva a uma implicação “lógica” e desta mesma à Teoria do conhecimento. Portanto há uma relação profunda entre a gramática e a teologia e o aproveitamento desta última do método de pesquisa da primeira, mormente quando se trata de definir o significado dos “nomes de Deus”.

Mais tarde em 1942, Chenu ampliará o seu estudo apontando novos aspectos do problema tratado. Em 1947, na terceira edição de seu trabalho, *La Theologie comme science au XIIIe siècle* (101), temos um estudo mais acabado sobre os passos evolutivos da Teologia, começando com a crítica gramatical pertencente ao estudo das sete artes (*trivium e quadrivium*) amplamente protegda pela escola palaciana de Carlos Magno e onde se destaca a figura de Alcuino. Trata-se aqui da gramática como “ciência dos nomes, das palavras” onde se aplica ao estudo da *sacra pagina*, a teoria dos *Tropi* e dos *Schemata*. O passo seguinte é dado pela aplicação da dialética, sem que a gramática deixe de ser o instrumento ativo do trabalho teológico, aplicação mais consistente feita por Abelardo (102) e também contando com a contribuição de Gilberto de la Porrée que transfere à teologia os procedimentos de toda disciplina racional (*regulae, axiomata, principia*) (103).

(99). — Chenu, *op. cit.*, p. 33.

(100). — Chenu (M. D.), *Grammaire et Theologie aux XIIIe et XIIIe siècles*, in “Ahdma”, T. X., 1935-1936, pp. 5-28.

(101). — Chenu (M. D.), *La Theologie comme science au XIIIe siècle*, Lib. Philos. J. Vrin, Paris, 1957.

(102). — Chenu (M. D.), *op. cit.*, p. 20: “Le Sic et Non, avec sa fameuse préface, est le manifeste de cette generation, dont Pierre Lombard est le paterne representant”.

(103). — Chenu (M. D.), *ibidem*; V. em especial Ghellinck (J. de), *Le mouvement Theologique du XIIIe siècle*, Museum Lessianum, 1948, p. 177: “A propos de Gilbert de la Porrée, il suffira de rappeler son influence profonde dans le mouvement dialectique et dans la culture philosophique que marque son groupe”.

A incorporação das lógicas (*vetus* e a *nova*, isto é Analíticos, Tópicos e *Elenchi*, recentemente introduzida na Universidade de Paris) assim como o estudo do *De anima*, da *Fisica* e da *Ética* na Faculdade de Artes permite um enfoque novo no pensamento teológico. Em seguida a sistematização das *Quaestiones*, como parte do método pedagógico da Universidade, que colocava um ponto de interrogação a todo texto “lido”, criando a dúvida metódica em redor das questões levantadas. Com isto, o mestre de teologia, com a nova técnica e seus métodos incorporará uma boa dose de filosofia à teologia. A profissão de mestre de teologia se aproxima à ciência, e a teologia passa a se diferenciar da simples exegese.

Chenu, vê na primeira questão da Suma: *utrum sacra doctrina sit scientia*, o passo que introduz e legitima a *ratio* com todo seu aparato no domínio da fé. Ao seu ver, e assim parece ser, pelo menos constatamos isto em São Boaventura, este “racionalismo” que acompanha a introdução do aristotelismo no pensamento do século XIII nunca foi aceito inteiramente e aplicado nos círculos agostinianos.

Este problema da teologia como ciência foi colocado sob a influência de Guilherme de Auxerre († 1231) na Universidade de Paris e em Oxford Ricardo Fishacre († 1248) e Roberto Kilwardby. Nota-se que a fórmula anselmiana — *Fides quarens intellectum* — está sendo superada pela nova atitude especulativa. Em Fishacre e Kilwardby o autor (a “causa eficiente”) da *doctrina sacra* é Deus, mas aqui se supõe que a referência é para as Escrituras e que o que eles consideram como teologia é obra humana (104).

Em Fishacre, as ciências humanas são considerada scomo *ancillae* de tal teologia; como “introdutoras”, das ciências profanas, como *exempla*, mas que restam ao exterior do verdadeiro trabalho teológico.

Kilwardby, sob a influência de Fishacre enquadra a definição da *doctrina sacra*, nas quatro causas aristotélicas, e a propósito da na-

(104). — “Sed quis potest esse auctor hujus scripture vel sapientie, constat quod Deus vel angelus. Non enim aliqua, sed omnis veritas in ea est ut licitum est; ergo ab homine nec dicta, nec scripta; ut enim dicit Psalmos: Omnis homo mendax... Ergo multo magis omnis veritas ab homine, dico puro dicta non est. Immo nec homo nec angelus; veritates enim infinite sunt”.... (*Prolog.*, Ms. Brit. Mus., 10. B. VII. f. 2), cit. por Chenu, *op. cit.*, p. 38. Também em Kilwardby: “... Item homo non est auctor doctrine, nisi quam ratiocinando attingit; talis autem non est hic; hoc testificantur Moyses et prophete dicentes ubique: Hec dicit Dominus (*Qu.* 9, Ms. Merton 131, f. 2) cit. por Chenu, *op. cit.*, p. 38.

tureza (“causa formal”) da doutrina sacra ele a afirma submetida ao *modus artificialis* isto é, as leis e a estrutura do raciocínio (105).

Kilwardby, pergunta se a teologia se constrói segundo o procedimento da *definitio, divisio et collectio*, que são os elementos e os quadros do método da ciência, ou ela adotará os procedimentos da narração, da descrição histórica, do exemplo, da metáfora, ou ainda das formas exortativas, formas todas literárias usadas na *sacra scriptura* (106). O levantar a questão nestes termos revela a procura do método, que São Tomás estabeleceu em bases sólidas na Suma. Porém, Kilwardby, ainda que use a palavra “ciência”, não dá muita importância ao modo “artificial” da ciência. Este método e seu tríplice elemento (definição, divisão, raciocínio (argumento) é pertinente à *humana ratione inventae*, e de modo algum à *divina inspiratione impressa* (107).

Portanto, há em Kilwardby o reconhecimento da existência de outro método, mas que ele não considera ainda válida para ser aplicada a *doctrina sacra* por pertencer a *humana ratione inventae*. Ele aceita a utilidade “prática da disputa” e mesmo chega a dizer de que

tales rationes et disputationes utiles sunt ecclesie, tum propter fideles, et hoc ad angendum eorum fidem et ad creditorum intelligentiam, tum propter infideles, seu pertinaces re vincendos, seu non pertinaces ad fidem trahendos.

Neste caso é feita a concessão a *ratio* para explicar melhor as verdades profundas das Escrituras, esclarecer melhor aos fiéis e também convencer aos infiéis. De qualquer modo, Kilwardby deu um passo além de Fishacre que ficou preso à posição tradicional de ver a verdade, e toda a verdade, nas Escrituras sem apelar a nada afora delas.

(105). — Prol. qu. 7: “De secundo (sc. de modo docendi) queritur an sit in hac scientia modus artificialis (Chenu, *op. cit.*, p. 42). Modus artificiales = método científico.

(106). — “Queritur primo an sit in hac scientia modus artificialis ... Non videtur, cum non sit hic modus divisivus, diffinitivus, et collectivus (argumentativus), sed narrativus tantum, historicus, parabolicus, et hujusmodi, qui non pertinent ad scientiam” (*Qu. 7*, fol. 2), cit. por Chenu, *op. cit.*, p. 43.

(107). — “Duplex est modus scientie, unus divina inspiratione, alius humana inventione; et differunt sicut scientia a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa. Et est hic magna similitudo si profundius inspicias. De primo modo scientiae est theologia, de secundo philosophia... Sic ergo in scientiis humana ratione inventis sunt hii tres modi (artificiales) necessarii...; ubi autem est certitudo ex ipsa veritate sine humana inquisitione non oportet illos modos haberi nec debent; et talis est scriptura sacra” (*Prol.*, qu. 7, fol. 2d) cit. por Chenu, *op. cit.*, p. 44.

Outro passo adiante, dado por Guilherme de Auxerre, é precedido pelos teólogos parisienses no esclarecimento, na qualificação, na definição da teologia, nas funções próprias e específicas. Segundo Chenu, isto se opera melhor em redor de um texto das Escrituras (Heb. XI, 1):

“Fides est argumentum (rerum) non apparentium”,

no sentido de aqui ser suscitada a questão de como a ciência da fé, a *doctrina sacra*, pode “ser argumentativa”. Este texto é interpretado por Rolando de Cremona, sentenciário dominicano que ensinou em Paris em 1229-1230 (108), de forma tal que ao levantar a questão se a *doctrina sacra* é uma ciência e por ser ciência ela deve ter um “sujeito”, leis lógicas e um mecanismo de demonstração baseado em princípios que são os artigos da fé. Os artigos da fé fazem o papel de princípios primeiros na ciência, e Rolando de Cremona afirma

“sed alie conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie vel. artis”.... (109).

Guilherme de Auxerre, inspirado na teoria aristotélica da ciência, definindo o papel dos *articuli fidei* como de *principia* na ciência (110). Mas é de notar que a adesão aos artigos da fé não se faz por

(108). — Chenu, *op. cit.*, p. 48.

(109). — Chenu, *op. cit.*, p. 49. Todo o texto citado é o seguinte: “Haec autem non est ars proprie vel scientia secundum quod philosophi loquuntur de arte et scientia, sed quiddam nobilius, scilicet sapientia: sed alie conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie vel artis... Qui enim probat conclusionem, quodam modo debellat questionem; fides autem probat, ut jam dictum est, quare propugnat fides questiones theologie... Quomodo autem fides sit argumentum, in suo loco latius explicatur”.

(110). — “Quarto modo dicitur fides argumentum non *apparentium* propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fide sive fidelis respuit eorum probationem; fides enim quia soli (prima) veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scilicet Deus, sicut in alia facultate, intellectus in hoc principio: Omne totum est majus sua parte, causam invenit per quam cognoscit illud; *quoniam si in theologia non essent principia non esset ars* vel scientia. Habet ergo principia scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia. (Summa aurea, lib. III, tr. 3, c. I qu. I, ed. Pigouchet, f. 131d); cit. por Chenu, *op. cit.*, p. 51. Como nota de rodapé na mesma página, outro texto importante para a compreensão da posição de G. de Auxerre: “Fides enim innititur prime veritati super omnia et propter se; unde cognitio Dei que est fides est quasi cognitio principiorum; sicut enim in hoc principio: omne totum est majus sua parte, invenitur causa sue cognitionis nec alia causa queritur, ita anima fidelis in ipsa veritate que creditur invenit causam fidei, nec aliam causam querit” (Cf. *ibid.*, tr. 8, cp. de sapientia, qu. 1, f. 189). Também, lib. IV, tr. de baptismo, cap. de baptismo parvulorum, qu. 1 (f. 254c3: “Sicut alie scientie habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam theologia; sed principia theologie sunt articuli fidei; fides enim articulus est principium non conclusio”.

um efeito de raciocínio, mas diretamente por serem palavras de Deus, pois a fé se apóia sobre a Verdade primeira *propter se et super omnia*, segundo a expressão de Guilherme de Auxerre. Desta forma, Guilherme de Auxerre ilustra a sobrenaturalidade da fé pela comparação dos artigos da fé e dos princípios imediatos da ciência. A frase significativa refletindo à sua posição é *Quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia*. Sem dúvida, em Guilherme de Auxerre se encontra em potência idéias profundas sob o aspecto do estudo das funções racionais da fé. Lamentavelmente, não souberam ser exploradas pelos seus contemporâneos da escola franciscana que por seu agostinismo tiveram dificuldade “natural” para se aproveitar da concepção que equacionava os *articuli fidei = principia scientiae*.

Na verdade a escola franciscana encarava a Teologia sob um ângulo diferente e do exposto até aqui, ou seja como *ciência prática e não especulativa* (111).

Uma vez levantada a questão nas primeiras décadas do século XIII, de se a teologia era ciência especulativa ou prática, os franciscanos de origem agostiniana, até São Tomás, a consideravam como ciência ordenada à perfeição, quer pela ação interior do homem quer pela sua ação exterior. São Tomás, pela sua posição aristotélica considera a teologia como ciência especulativa, uma vez que a definição de ciência (segundo a Metafísica) tem por fim o estudo em si mesmo e por si mesmo.

Porém no ambiente agostiniano de Paris e Oxford, a teologia é a ciência orientada à perfeição do homem, a se deliciar nas verdades reveladas, a união da alma com Deus por intermédio do amor. Aceitando o estudo de L. Amorós, poderíamos sintetizar dizendo que os mestres franciscanos concebem a teologia como uma disciplina sapiencial ordenada para aperfeiçoamento do homem em direção a Deus, portanto ela é uma ciência de caráter eminentemente prático.

O que se nota de comum nos autores franciscanos que tratam do assunto é que o nome dado a teologia quando tratam de seu caráter é *sapientia*. L. Amorós em seu estudo publica os textos dos pensadores franciscanos em que trata-se de definir a teologia e o termo *sapientia* de fato aparece em quase todos eles. Os textos publicados são de Odo Rigaldo, Gualter de Bruges, João Peckham, Mateus de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Pedro de Trabibus e Guilherme de Ware.

(111). — Amorós O. F. M. (P. Leon), *La Teologia como ciência práctica en la escuela franciscana en los tiempos que precedem a Escoto*, in “Ahdlna”. T. IX, 1934, pp. 261-303.

Já a partir de Alexandre de Hales, o termo equívoco de *sapientia* (que aparece na Metafísica I. sum. 1 c. 2 de Aristóteles) passa a ser esclarecido para que receba uma conotação própria a Teologia.

Alexandre de Hales

“distingue duas classes de ciência: uma que aperfeiçoa o entendimento *secundum veritatem*, da qual afirma que é *cognitio secundum visum*, e como este conhecimento permanece nas alturas da razão, deve-se chamá-lo *scientia absoluta*.

Existe outra ciência que nos inclina à bondade produzindo em nossa alma certo gosto que nos faz saborear as verdades. De acordo com esta acepção, a palavra *sapientia* se deriva de *saporem affectionis*, sabor afetivo (112)”.

Uma vez estabelecida esta diferença podemos ver como se pode aplicar à teologia. O texto básico de Alexandre sobre o assunto diz:

“Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timores et amoris, *proprie et principaliter* est sapientia. Prima Philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem ut secundum viam artis et ratiocinationes, *minus proprie* dicitur sapientia... Unde secundum hoc, dicendum quod doctrina theologiae est sapientia ut sapientia. Philosophia vero Prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia, est sapientia, *sed ut scientia*”.

A verdadeira sabedoria *ut sapientia*, é aquela cujo conhecimento é princípio de ação, encontrada nos termos *perficit movet*; a qual após estender-se e abraçar toda nossa atividade interna, se traduz logo em obras, ou ações.

Este mesmo conceito estabelecido no fundador da escola franciscana é desenvolvido e exposto em seus continuadores, destacando o caráter prático da teologia. Radical é o exemplo levado por L. Amorós, como representante da posição franciscana no texto de Gonçalo de Balboa, que estabelece nitidamente as diferenças entre a contem-

(112). — Summa Theol. I, (ed. Quaracchi, 1924) p. 3: “Praeterea, notandum est quod est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem; est etiam scientia novens affectionem ad bonitatem. Prima est ut cognitio secundum visum, et ideo debet dici scientia absoluta; secunda, ut cognitio secundum gustum, et ideo debet dici sapientia a sapore affectionis”. Cit. em L. Amorós, *op. cit.*, p. 263.

plação das verdades divinas e a especulação filosófica: "*Tripliciter differt contemplatio theologiae e contemplatione philosophiae*:"

- a). — *Quia contemplatio theologiae ordinatur ad inflammationem affectus et non ad subtilem considerationem vel investigationem consideratorum. Et converso est de contemplatione philosophiae, quae ordinatur ad subtilem inquisitionem et considerationem consideratorum et non ad inflammationem affectus;*
- b). — *Secunda differentia . . . est quod contemplatio theologiae est circa singularia . . . ; sed contemplatio philosophiae versatur circa universalia;*
- c). — *Tertia differentia est quod contemplatio theologiae quanto perfectior, plus inclinatur et ordinatur hominem ad agendum; non sic autem contemplatio philosophiae*".

A ciência teológica, portanto, se define como a contemplação das verdades concretas da revelação, move e estimula os mais nobres sentimentos da alma humana e a orienta e incentiva a obrar bem. O estudo da filosofia, em sua especulação árida e fria do universal, não tem outra finalidade senão ilustrar e esclarecer a razão (113).

A partir de Alexandre de Hales até Duns Scotus a teologia será enquadrada nos moldes desta definição, entre os pensadores franciscanos. A palavra *sapientia* com a qual se designa a ciência divina, não possui outro significado senão o de mover a vontade pelo estímulo (excitação) dos sentimentos. Isto nos faz sentir o prazer das verdades contempladas inclinando o coração do homem à prática do bem.

B). — *O texto "De Reductione Artium ad Theologiam"*.

O texto *De Reductione Artium ad Theologiam* era conhecido sob vários nomes tais como: *Sermo bonus et utilis*, *Sermo de opere superiore*, *Sermo de septem artibus mechanicis*, *Tractatus de divisione scientiarum*, *De luminibus sive de ortu scientiarum* (114).

O opúsculo em questão foi provavelmente escrito em cerca de 1251, ainda que não possuímos dados para indicar uma data exata. Pela temática abordada no opúsculo vemos que ele se encontra em íntima ligação com outro opúsculo famoso de São Boaventura, e escrito em 1259, o *Itinerarium mentis in Deum*.

(113). — Amorós (L.), *op. cit.*, p. 265.

(114). — *Dict. Th. Cath.*, S. Bonaventure, T. II, pp. 961-986.

O opúsculo é importante por apresentar uma faceta do pensamento boaventuriano que registra sua posição frente a teologia, numa posição típica da escola franciscana, mas com uma interpretação de caráter pessoal que revela o espírito original do doutor seráfico.

Toda a obra é composta de 26 capítulos e, pelo que se deduz do número de códices existentes atualmente, foi muito difundida nos séculos passados. A primeira edição foi feita em 1486 em Colônia (115), e na edição crítica de Quaracchi se encontra no Tomo V, pp. 319-325.

O texto inicia-se com um versículo de São Tiago:

“Tôda a boa dádiva e todo o dom perfeito vem lá de cima, descendo do Pai das luzes, no qual não pode haver mudança nem sombra de variação” (116).

No próprio dizer de São Boaventura, neste versículo, se alude à origem de toda iluminação, e que por sua vez se insinua a liberalidade com que múltiplas iluminações (117) emanam da primeira luz, fonte de toda outra luz. E todo o conhecimento é um raio de luz apreendido da fonte luminar divina, que é Criador de todas as criaturas deixando um vestígio de sua divindade em cada uma delas. As ciências, que reúnem os conceitos que formamos das coisas, das criaturas, estão orientados e conotados a teologia, que é a luz superior com a qual podemos conhecer em última instância, a razão de ser de cada uma das ciências. As ciências são divididas em quatro grupos que, pelo fato de serem raios de luz para o conhecimento, são chamadas iluminações.

Estas quatro iluminações são: a “luz exterior”, ou seja a das “artes mecânicas”; a luz inferior, ou seja a do “conhecimento sensitivo”; a “luz interior”, ou seja a do “conhecimento filosófico”; a “luz superior”, ou seja a da “graça e Escritura Sagrada”.

A primeira iluminação, isto é, a das “artes mecânicas” se ramifica em sete grupos: textil (*lanificium*) fabril (*armatura*) agricultura,

(115). — *Obras de San Buenaventura*, T. 1, p. 637.

(116). — *Epist. de São Tiago*, I, 17.

(117). — O termo *iluminatio* aparece como um conceito repetido inúmeras vezes nos escritos de São Boaventura. De acôrdo com a diversidade das luzes, diversas são as “iluminações”. Da luz corporal nasce a iluminação corporal; da luz espiritual nasce a iluminação espiritual; da luz divina, a iluminação divina. Luz é chamado todo objeto do conhecimento: as criaturas que nos levam a Deus, as ciências ordenadas intrinsecamente a teologia, as coisas reveladas sobre as quais versa a teologia. Também luz é a substância espiritual da alma, suas faculdades cognoscitivas, os hábitos naturais ou sobrenaturais que a adornam. Na iluminação do conhecimento concorrem o objeto que se manifesta e a faculdade que o apreende (*Obras*, T. I, p. 733).

caça (*venatio*), navegação (*navigatio*), medicina e teatro (*theatrica*). Esta luz se diversifica segundo as sete artes mecânicas que Hugo de S. Victor define em seu *Didascalicon* (118). Segundo São Boaventura toda arte mecânica ordena para servir a comodidade, a afastar a tristeza ou a indigência, ao proveito ou ao prazer. Assim, de acordo com isto, o “teatro” se ordena ao deleite, pois encerra toda sorte de jogos e divertimentos, seja em forma de cânticos, de instrumentos musicais, quer em representações cênicas, ou em movimentos ritmicos do corpo. Quanto ao aspecto da comodidade e proveito do corpo, quando o homem se beneficia com o “vestido”, e o “alimento”. O vestido pode ser feito de lã (arte textil), ou de matéria suave bem como de matéria dura e forte que abarca a fabricação de armaduras de ferro ou de qualquer outro metal, de pedra ou madeira. Quanto ao “alimento”, este pode ser vegetal ou animal, sendo o primeiro relativo à “agricultura” e o segundo à “caça”. A “navegação” se ordena para ajudar a ambos suprimindo suas deficiência, abrangendo toda mercadoria, seja vestido ou alimento; a “medicina” por outro lado, elimina os danos e impecilhos pela confecção de medicamentos a fim de permitir a “cura” de feridos, amputação de membros ((cirurgia). A arte do teatro forma um único membro.

A segunda luz que nos ilumina na apreensão das formas naturais é a luz do conhecimento sensitivo, que se chama inferior porque começa pelas coisas inferiores e se forma com a ajuda da luz corporal. Ela se subdivide em cinco formas segundo os sentidos corporais, tomando-se como paralelo a natureza da luz dos elementos (119) da seguinte forma:

- a). — A luz que serve para distinguir as coisas corporais e se encontra em estado de pureza e é objeto do sentido da “vista”;
- b). — Ou se mescla com o “ar” e assim é o da “audição”;
- c). — Ou se mescla com o “vapor” e assim é o do “olfato”;
- d). — Ou se mescla com a “água” e assim é o do “paladar”;
- e). — Ou com a “grossura da terra”, e então é a do “tato”.

De forma que sendo cinco os corpos simples do mundo, isto é, os quatro elementos (ar, fogo, água, terra) e a quinta essência, para dar ao homem a faculdade de perceber todas as formas corporais, foi

(118). — *Eruditione didascalica*, II, c. 21, PL 176.

(119). — V. *Breviloquium*, II, c. 5, onde diz que entre as potências da alma encontramos a potência sensitiva que apreende as coisas sensíveis de acôrdo com a divisão dos cinco sentidos, em correspondência com os cinco corpos principais do mundo (*secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia*).

ele dotado dos cinco sentidos correspondentes, uma vez que não se realiza a apreensão senão em virtude de alguma semelhança e adequação entre o órgão e o objeto. .

A terceira luz que ilumina a investigação das verdades inteligíveis, a qual se chama a luz do conhecimento filosófico, que é interior porque perscruta as causas internas e ocultas das coisas, com os princípios das ciências e da verdade natural (120). Esta luz se divide em “racional”, “natural” e “moral”, que correspondem à verdade dos discursos ou dos conceitos e palavras, à verdade das coisas e à verdade dos costumes (121). A filosofia natural pode ser “física”, a racional pode ser “lógica”, e a moral “prática”. Como a luz do conhecimento filosófico ilumina a mesma faculdade intelectiva, ela o faz de três modos, isto é, regendo a faculdade motiva e assim é “moral”, ou regendo a si própria e assim é “natural”, ou ainda regendo a interpretativa e assim é “discursiva”, ficando destarte, o homem iluminado no referente à verdade da vida, à verdade da ciência e à verdade da doutrina (122). A filosofia discursiva ou racional se divide ainda em “gramática”, “lógica” e “retórica”. A filosofia natural se divide também em “física propriamente dita, matemática” e “metafísica”. A física versa sobre a geração e corrupção das coisas segundo suas virtudes naturais e as razões seminais; a matemática que versa sobre as formas abstratas segundo as razões inteligíveis; a metafísica sobre o conhecimento de todos os seres, os quais reduz ao primeiro princípio, de onde emanaram segundo as razões ideais, ou seja, a Deus, enquanto é princípio, fim e exemplar. Por fim a filosofia moral se divide ainda em “monástica”, “econômica” ou “doméstica” e “política”, segundo trata da vida individual da família ou da multidão subordinada.

A quarta luz que ilumina acerca da verdade sobrenatural é a luz da Escritura Sagrada, que se chama superior porque conduz às coisas superiores, mostrando o que está sobre a razão, e porque além de tu-

(120). — V. *De septem donis Sp. Sancti*, coll. 4 n. 5: “Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa”. A ciência filosófica não é outra coisa que o conhecimento certo da verdade enquanto objeto de investigação. No *Breviloquium*, Prolog. 3, n. 2, lêmos: “A filosofia trata das coisas como existem na natureza ou na alma pelo conhecimento dado naturalmente ou também adquirido”.

(121). — *De septem donis spiritus sancti*, col. IV, 7.

(122). — *De septem donis Spiritus Sancti*, col. IV, 6: “Ipse enim describit scientiam philosophicam tripliciter, id est secundum triplicem rationem describit eam, ut naturalem ut rationalem, et ut moralem, scilicet in quantum est “causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi (S. August. *De civit. Dei* c. 4). In quantum est causa essendi, designat scientiam naturalem, in quantum est ratio intelligendi, significat scientiam rationalem; in quantum est ordo vivendi, describit scientiam moralem”.

do provém do Pai das luzes, portanto não por investigação humana senão por inspiração divina.

Segundo seu sentido místico e espiritual, esta luz é tríplice, pois os livros das Escrituras Sagradas, além do sentido literal, encerram três sentidos espirituais: o “alegórico”, que nos ensina o que temos de crer acerca da Divindade, o “moral”, que nos ensina o bem viver, e o “anagógico”, que nos mostra o caminho de nossa união com Deus. A primeira visa a “fé”, a segunda os “costumes”, a terceira “o fim de ambas” (*finem utriusque*). Na primeira hão de exercitar-se os Doutores, e Santo Agostinho a tinha em preferência; a segunda, os predicadores e São Gregório a tinha em preferência e a terceira as almas contemplativas sendo esta a que ensinava São Dionísio. São Boaventura aqui não deixa de observar de modo interessante que Santo Anselmo seguiu as pegadas de Santo Agostinho, isto é, a do raciocínio, São Bernardo a São Gregório, isto é, a da predicação, Ricardo de S. Victor a São Dionísio, isto é, a da contemplação. Mas Hugo de S. Victor se destacou nas três.

Porém ao resumir o dito até agora São Boaventura afirma: ainda que seja quadrupla a luz que do alto provém, no entretanto são seis as partes em que se diferencia, isto é: a luz da Sagrada Escritura, a luz do conhecimento sensitivo, a luz da arte mecânica, a luz da filosofia racional, a luz da filosofia natural e a luz da filosofia moral. Portanto, são seis as iluminações nesta vida, as quais terão o caso, “já que toda ciência se desvanecerá (123) (*et habent vesperam, guia omnis scientia destruetur*) e a seguirá o repouso do sétimo dia, que não terá o caso (*quase vesperam non habet*) ou seja a iluminação da glória (*illuminatio gloria*) (124).

Assim sendo, podemos reduzir estas seis iluminações pelas que foi criado o mundo, de modo que o conhecimento das Escrituras Sagradas corresponde à primeira formação, ou seja a da luz, e em continuação se segue as demais de acordo com a sua ordem. E assim como todas tiveram sua origem na mesma luz, assim todos estes conhecimentos se dirigem ao conhecimento das Escrituras Sagradas, na qual se encerram e aperfeiçoam e por mediante dela se ordenam em dire-

(123). — *Cor.*, 13,8.

(124). — *No Itinerar. mentis in Deum*, c. 7, n. 1, temos a afirmação do número seis para o descanso final sabático: “His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolima requiescit; tanquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis...”.

ção a iluminação eterna. De onde se deduz que todo nosso conhecimento deve terminar no conhecimento das Escrituras Sagradas, sobretudo no que tange à compreensão de seu sentido anagógico, pela qual toda a iluminação se orienta a Deus, de onde teve sua origem. Portanto ali se fecha o círculo, se completa o número seis e se atinge a imutabilidade. Enfim todas estas iluminações ou grupos das ciências são reduzidas a teologia.

A iluminação do conhecimento sensitivo se reduz a ordem superior teológica se considerarmos o meio de conhecer, a operação do conhecimento e a satisfação que este conhecimento provoca aos sentidos. O primeiro conota o Verbo engendrado de toda eternidade e encarnado no tempo. O segundo, insinua o modo de viver bem visando a vida eterna. O terceiro, nos dá a conhecer igualmente a união de Deus e a alma. Eis como no conhecimento sensitivo se encerra, ainda que oculta, a sabedoria divina, e como os cinco sentidos corporais estão em conformidade com os cinco sentidos espirituais (125).

A iluminação das artes mecânicas é reduzida ao conhecimento superior da ordem teológica de um modo análogo. Considera nestas artes a operação, a qualidade do efeito produzido pela arte e a utilidade do fruto obtido (*artem operandi, qualitatem effecti artificii et utilitatem fructus eliciti*), o qual conota a tríplice ordem superior da geração e encarnação do Verbo, o modo de vida bem ordenada e a união de Deus e a alma.

Seguindo o mesmo caminho, a filosofia racional, que visa o discurso, se reduz a teologia se considerarmos nela o que profere a palavra ou conceito, o ato pelo qual se expressa a palavra ou conceito e o ouvinte ao qual se ordena a palavra em razão de seu fim. Tudo isto, de modo análogo aos casos anteriores, conota a tríplice verdade sobrenatural antes mencionada, que nos dá a conhecer a teologia.

A iluminação da filosofia natural, cujo objeto principal são as razões formais da matéria, na alma e na sabedoria divina, se reduz a teologia da seguinte forma: cabe a ela considerar estas razões formais segundo seu modo de “proporção”, que conota o Verbo eternamente engendrado e encarnado; o efeito de causalidade em que descobrimos o modo reto de ordenar a vida, e o meio de união que nos insinua a união de Deus e a alma.

A iluminação da filosofia moral, cujo fim principal é a retidão da justiça em geral, se reduz a tríplice verdade teológica mencionada,

(125). — O termo em São Boaventura é vago, possuindo algumas acepções; a). — sensação ou percepção espiritual; b). — simplesmente faculdade, sentido; c). — também algumas vezes indica as faculdades naturais.

pelos três modos de retidão que se podem considerar nesta ciência, isto é: a retidão “cujo meio está situado entre os dois extremos” sem sair deles, a qual conota a mediação do Cristo situado entre Deus e o Homem; a retidão segundo aquilo que se conforma a quem o dirige, segundo a qual se ordena toda a vida a um plano superior; em um sentido em que a retidão é de baixo para cima, como corpo humano, o qual insinua a direção do entendimento a Deus para unir-se com Ele, assentindo a potência racional ao que é verdade primeira em si mesma e sobre todas as coisas; assim o que se achega ao Senhor, passa a ser um único espírito com ele (126). Por fim se torna patente como a sabedoria divina, imensamente rica em modos e formas, que com grande claridade se manifesta nas Escrituras Sagradas se oculta em todo conhecimento e em toda natureza. Assim também, todo conhecimento, toda ciência presta vassalagem a teologia, ficando tributários a ela, a qual devem servir. Por isto, com pleno direito, toma de todas elas os exemplos bem como, se utiliza igualmente de sua terminologia. Tudo isto põe de manifesto a amplitude dos caminhos da ciência divina, a amplitude da via iluminativa (*via illuminativa*) e de que maneira no íntimo de toda coisa sentida ou conhecida está latente o mesmo Deus. São Boaventura acrescenta ainda que

“êste há de ser o fruto de tôdas ciências, que por elas se edifique a fé...” (127).

Para São Boaventura, a teologia, a única ciência perfeita, não é meramente especulativa e por ser sabedoria (*sapientia*) ela se encontra entre o conhecimento especulativo e prático que contendo a ambos tende ao aperfeiçoamento de nossos afetos. Ela está ordenada a despertar em nós a chama do amor divino, seu fim principal é fazer-nos bons (*ut boni fiamus*) e nos leva a sabedoria perfeita, que se traduz em sabor perfeito (*sapor perfectus*) (128). Esta tríplice divisão do hábito

(126). — *Cor.*, 6, 17: “Mas aquêle que se une ao Senhor é um espírito com êle”.

(127). — *Red. art. ad theol.* 26: Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides... ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est...”.

(128). — *Comm. in IV lib. Sent. I, Proem.*, qu. III: “Respondeo: Ad intelligentiam praedictorum notandum est quod perfectibile a scientia est intellectus noster. Huic autem contingit considerare tripliciter, scilicet *in se*, vel prout extenditur *ad affectum*, vel prout extenditur *ad opus*... Si autem medio modo consideretur (intellectus) ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque; et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum: Sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius, Eccl, 6, 23. Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, *principaliter* tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam...” (Amorós, P. L., *loc. cit.*, pp. 265-266).

cognitivo, em especulativo, prático e misto, localizando a sabedoria neste último também se encontram em discípulos e seguidores de São Boaventura. Assim em João Peckham

“bonum tertio modo perficitur ab habitu quodammodo medium inter habitum pure speculativum et practicum, qui dicitur *sapientia*” (129),

e pelo seu caráter misto, participando do hábito especulativo e prático, aperfeiçoa plenamente a alma humana em suas potências intelectual e afetiva ou volitiva

“unde haec scientia includet quidquid est animae humanae necessarium, tam secundum intellectum quam secundum affectum” (130).

São Boaventura, em resumo, não foge a posição adotada pela escola franciscana em que a teologia por sua natureza tende a aperfeiçoar o homem ilustrando e esclarecendo o entendimento para cumprir sua missão principal, que é mover a vontade, orientando-a a ação pelo despertar dos afetos da alma, que é princípio e vida de toda a ação exterior. Pelo caráter afetivo deste obrar os mestres franciscanos designam esta ciência com o nome de sabedoria (*sapientia*) porque “nos faz saborear a doçura e a beleza dos dogmas”.

São Boaventura entende por “sabedoria” não só um conhecimento derivado dos princípios supremos, não só um conhecimento iluminado pela verdade suprema que é o dom da ciência, senão uma experiência saporativa (*sapor*) alimentada pelo calor do amor supremo (131).

Assim, se compreende melhor a definição do Santo ao dizer que a

“ciência teológica é um conhecimento piedoso da verdade crível”, “porque a luz eterna, ou seja Deus, é luz inacessível a nós enquanto somos mortais e temos olhos de morcegos” (132).

Portanto, a ciência teológica está fundada sobre a fé, e assim como as ciências filosóficas se fundamentam sobre os “primeiros prin-

(129). — Amorós, *loc. cit.*, texto na p. 282.

(130). — Amorós, *loc. cit.*, texto na p. 283.

(131). — De perfectione evangelica, p. I: “Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis”.

(132). — *De sept. do. Sp. Sancti*, col. IV, 13 “scientiam theologicam quae est veritatis credibilis notitia pia: quia lux aeterna, scilicet Deus est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis”.

cípios”, assim, a ciência das Escrituras Sagradas se fundamenta sobre os “artigos da fé” (133).

Resta, porém, admitirmos que São Boaventura dá um passo além ao estabelecer uma distinção nítida entre Escrituras Sagradas e Teologia ao lembrar o *modus ratiocinativus sive inquisitivus* na doutrina sacra (134).

São Boaventura chega a definir o objeto das duas disciplinas, de modo tal que as Escrituras têm por fim o crível (*credibile*) como tal, enquanto a Teologia tem por objeto a inteligibilidade deste crível, (*credibile ut factum intelligibile*), como uma elaboração especulativa sobre o *credibile*, para extrair dele as conclusões racionais (135).

O texto significativo, que insinua, antecipadamente, a síntese posterior de São Tomás de Aquino, em que a *scientia debetur rationi, fides auctoritati*, se encontra no *In Sent., proem., qu. 2 ad 4* (136).

“Non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo *distrahens*. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali; quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili; hic est de credibili ut de facto intelligibile, et haec determinatio *distrahit* “nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus rationi” hinc est quod, sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in Sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae major est, sic etiam cum magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis”.

São Boaventura se adianta à escola franciscana que identificava teologia com Escritura Sagrada, ao colocar-lhes dois objetos formais diferentes, ainda que fossem disciplinas subordinadas uma a outra. Enquanto a Escritura Sagrada considera o crível, enquanto o crível, a teologia o estuda como objeto da ciência.

(133). — *De sept. don. Sp. Sancti*, col. IV, 13: “ita scientia Scripturae fundatur super *articulos fidei*, qui sunt duodecim fundamenta civitatis”.

(134). — *Comm. in IV lib. In IV Sent.* I, Proem, qu. II: “modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios... Secundo ad fovendum infirmos... Tertio ad delectandum perfectos...”.

(135). — Chenu (M. D.), *op. cit.*, p. 55.

(136). — *Ibid.*

Porém, ainda é nas Escrituras Sagradas que se encontra em substância as questões propostas pela teologia. Conhecer esse “substrato” da revelação divina, e conhecê-lo plenamente com o auxílio da ciência é em última instância identificar a ciência da Escritura com a ciência da Teologia, é a redução da ciência teológica as Escrituras Sagradas.

(Continua).