

O PROBLEMA DO MAL: A INTERPRETAÇÃO DE SÃO BOAVENTURA

THE PROBLEM OF EVIL: THE INTERPRETATION OF SAINT BONAVENTURE

Manoel Vasconcellos*

RESUMO – Tomando, especialmente, o *Breviloquium* como guia, podemos entender o modo como São Boaventura analisa o problema do mal e sua relação com o pecado. O homem foi criado bom, para viver num mundo bom. Com o pecado, rompeu com o projeto divino, instaurando o mal no mundo. Deus, o princípio primeiro e perfeitíssimo, contudo, não deixa de levar à perfeição sua obra, razão pela qual vem ao encontro do homem para vencer o pecado e o mal. Numa reflexão em que Filosofia e Teologia se entrecruzam, Boaventura, ao discorrer sobre a origem, transmissão e superação do mal, deixa transparecer o papel singular e afirmativo do homem, pois, apesar do pecado, não perdeu sua atração natural às virtudes, sendo capaz de agir bem.

PALAVRAS-CHAVE – Mal. Pecado. Homem. Livre-arbítrio.

ABSTRACT – On taking *Breviloquium* as a guide, we can understand how St. Bonaventure analyses the issue of evil and its relation to sin. Man was created to be good and to live in a good world. By sinning, he interferes with the divine plan, establishing evil in the world. God, the first and most perfect principle, however, is perfect; then, He comes to man's help so that he can overcome sin and evil. Upon reflecting on Philosophy and Theology, Bonaventure discusses the issue of evil origin, transmission and breakthrough, pointing to man's unique and affirmative role, as he has not lost his natural attraction to virtue; he is still able to do right.

KEYWORDS – Evil. Sin. Man. Free Will.

* Professor do Depto. de Filosofia da UFPel. <manoel.vasconcellos@ufpel.edu.br>.

O problema do mal e suas consequências¹, sobretudo o sofrimento, tem provocado a reflexão dos homens de todas as épocas e, por isso mesmo, é uma questão filosófica relevante. Para aquele que tem fé, porém, o tema assume uma perspectiva toda especial, pois a ideia de um Deus que é bom e poderoso não parece ser facilmente conciliável com a realidade do mal e do sofrimento que, mesmo não sendo desejado por Deus, ao menos, é por ele permitido². Assim sendo, a perplexidade do justo Jó, continua a inquietar a consciência de tantos homens que clamam: *“Por alimento tenho soluços, e os gemidos vêm-me como água. ... Para mim, nem tranquilidade, nem paz, nem repouso: nada além de tormento!”*³

Neste estudo intentamos mostrar como São Boaventura de Bagnoregio (c. 1277-1274) concebe o mal, sua origem e superação. Tratar do mal no pensamento de Boaventura, é falar de uma concepção essencialmente cristã sobre as razões e o sentido da presença, por vezes tão marcante, de tal realidade na vida humana. Boaventura acolhe o legado da tradição judaico-cristã, enriquecido pela contribuição dos Padres, abordando o problema, nos seus desdobramentos religiosos e teológicos, sem deixar de considerar a tradição filosófica. Para que melhor possamos compreender a abordagem da questão feita pelo Doutor Seráfico, importa não esquecer seu modo próprio de conceber a Filosofia e sua relação com a Teologia.

Se, por um lado, o pensamento de Boaventura reflete com clareza a tradição que herda e acolhe, por outro, deparamo-nos com um pensador franciscano, extremamente atento ao seu tempo, do qual conhece os grandes problemas e seus protagonistas. A tradição e a contemporaneidade, que confluem em seu trabalho, aliada à fecundidade e criatividade do receptor, conferem uma importante singularidade à sua obra. Seu pensamento reflete a atitude que guia e fundamenta seu modo de entender o homem e o mundo. Para ele, efetivamente, Deus é a origem e fim de todas as coisas, razão pela qual a Teologia assume um papel

¹ Uma visão preliminar de parte deste artigo foi apresentada no Primeiro Simpósio de Filosofia Patrística e Medieval da Faculdade São Bento de São Paulo, em maio de 2011.

² Lembremos o famoso dilema apresentado por Epicuro: “Deus ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede?” EPICURO. *Antologia de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção “Os Pensadores”, vl. V, p. 28.

³ Jó 3,25-26.

muito importante em seu pensamento, o que não impede o exercício da reflexão filosófica⁴. Qual é, então, o papel da Filosofia?

A Filosofia⁵, consoante Boaventura, deve nutrir-se da fé, permitindo que se busque as razões dessa mesma fé. Assim sendo, a Filosofia, iluminada por uma luz maior, vai ao encontro das profundas aspirações da criatura racional, que busca a compreensão daquilo que é objeto de sua crença e de seu amor. Ora, como uma tal concepção defronta-se com o aristotelismo⁶ daqueles tempos? Boaventura não desconhece a importância de Aristóteles⁷ e toma em conta suas ideias, considera-o uma autoridade no que concerne às ciências naturais, mas não aceita integralmente o pensamento aristotélico, pois dele faz um julgamento a partir da Teologia, uma vez que Boaventura é, primordialmente, um teólogo que faz uso da Filosofia, percebendo nela alguns limites que podem colocar em perigo a fé, caso esta Filosofia não se deixe guiar por essa mesma fé. Influenciado, sobretudo, pela Escola de São Vitor⁸, Boaventura, por certo, não despreza a Filosofia, mas não é nela, efetivamente, que o homem pode encontrar o melhor meio para guiá-lo em seu itinerário até o encontro final e fundamental com Deus, quando vai se deparar com maravilhas que não encontrou antes e que superam

⁴ O modo como a Filosofia é entendida por Boaventura precisa ser contextualizado, razão pela qual parece oportuna a observação de Manuel Pulido: "... no hemos de estudiar la relacion entre fe y razon desde la visión moderna de la autonomia y la enemistad (fe versus razon; filosofia inimica theologiae), sino desde los presupuestos propios de la época medieval que son ajenos a esta problematica" PULIDO, M. "Filosofia e Espiritualidad en el Itinerarium Mentis in Deum de San Buenaventura". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64: 1 (2008), p. 106-7.

⁵ Sobre as diversas conotações de "Filosofia" no pensamento de Boaventura, remetemos a: MAIO, A. "Filosofia, Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64: 1, (2008), p. 73-103.

⁶ Para uma melhor compreensão da repercussão do pensamento de Aristóteles nos tempos de Boaventura, indicamos: DE BONI, L. A. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. P. Alegre: EST/Ulysses, 2010.

⁷ E. Gilson em "La Philosophie de Saint Bonaventure" (1924) e F. Van Steenberghen, sobretudo em "Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites", volume II (1942) oferecem interessantes e divergentes interpretações sobre o modo como Boaventura recebe o pensamento de Aristóteles. Gilson entende que Boaventura, de um certo modo, retoma Agostinho para estabelecer um contraponto a Aristóteles. Steenberghen, por sua vez, parece atenuar as divergências entre Boaventura e Aristóteles, percebendo, na obra do franciscano, um certo aristotelismo eclético, convivendo com elementos neoplatônicos e agostinianos.

⁸ "... Bonaventure combat l'opinion de ceux qui refusent à la créature la vision de Dieu et cite à l'appui Grégoire, ... D'autres que Bonaventure nomme 'moderniores', tout en affirmant la réalisation de la vision de Dieu, affirment que l'éclat de la lu-éternelle est atténué par l'intermédiaire de théophanies. Contre telles affirmations, Bonaventure cite le texte de Hugues". BOUGEROL, J. *Introduction a Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1988, p. 98-99.

toda inteligência humana, tal como transparece no *Itinerário da Mente para Deus*.

Ainda que compreenda a Filosofia de um modo muito particular, o franciscano nela vislumbra uma importante função, pois ela pode exercer um papel que, de um certo modo, assemelha-se às Escrituras, uma vez que ambas, a seu modo, ajudam a compreender e fundamentar a Teologia. É claro, contudo, que as Escrituras encerram possibilidades bem mais amplas na realização de tal atividade. A verdade que supera a razão deve ser objeto de fé, amparada por uma autoridade que a confirme. A maior autoridade é, sem dúvida, a Escritura, uma vez que o Espírito Santo a estabeleceu para dirigir a fé⁹. Apesar da Teologia se fundar na fé, também ela tem seus limites, porque, em boa medida, não dá conta da realização plena do conhecimento, na fonte mesma de toda a Verdade.

É evidente que uma tal perspectiva encontra-se bastante afastada do modo como costumamos entender a Filosofia, especialmente, a partir da Modernidade. Além disso, não podemos esquecer que a compreensão filosófica de Boaventura¹⁰ não se confunde, nem mesmo com a perspectiva de outros pensadores que pertencem ao seu mesmo contexto histórico e intelectual¹¹, tais como Tomás de Aquino ou os averroístas latinos, para ficarmos apenas com os exemplos mais significativos em torno do “embate” proporcionado pelo aristotelismo, sobretudo, na universidade parisiense, no século XIII.

⁹ “Et quia auctoritas principaliter residet in sacra Scriptura, quae per Spiritum sanctum est condita tota ad dirigendam fidem catholicam,; hinc est, quod vera fides a Scriptura non dissonat, sed ei assentit assensione non ficta”. Brevilóquio V, 7,5. As referências às obras de Boaventura, sobretudo o Brevilóquio, serão feitas a partir da edição bilíngue das “Obras Escolhidas” de São Boaventura”, traduzidas por Luis De Boni, Jerônimo Jerkovic e Saturnino Schneider, publicada em co-edição EST/UCS/Sulina, 1983.

¹⁰ Existem muitos estudos procurando examinar o caráter filosófico do pensamento de Boaventura. A título de exemplo, destacamos: QUINN, J. F. “The Historical Constitution of St. Bonaventure’s Philosophy”. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973; CHATILLON, J. “Saint Bonaventure et la philosophic”. In: Miscelanea Francescana. 75 (1975), p. 429-446;

¹¹ Paul Vignaux, no prefácio de 1958 de “A Filosofia na Idade Média”, observa que “o esforço do historiador das doutrinas tende idealmente a redescobrir o ponto de vista dos autores que as ensinaram, a tentar ver a sua missão intelectual tal como eles próprios a viram, a perguntar, se possível, aos seus textos qual a definição daquilo que neles quiseram concretizar. Esta exigência leva a apelidar de *teológico* o pensamento medieval considerado globalmente, já que a especulação se refere aí a uma *revelação*, fonte, para o crente, a seus olhos e no seu íntimo, de pensamentos mais do que humanos. Deve, porém, assinalar-se desde já que os autores medievais tiveram diversas concepções desse modo de pensar *teológico*... Todavia, acerca dos ‘filósofos’ e da disciplina a que deram origem, os teólogos medievais tiveram noções não desprovidas de ligação com as que se iam formando acerca da sua própria disciplina e tão diversificadas como as suas ideias de Teologia”. VIGNAUX, P. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa, Presença, 1993, p. 49.

Entendemos que a atitude de Boaventura, em face do aristotelismo do século XIII, é bastante peculiar. Ele, como Tomás de Aquino, diverge da entusiasta postura “pró-aristotélica” dos professores da Faculdade de Artes da Universidade de Paris¹². Nem por isso assume, assim nos parece, a mesma perspectiva daqueles teólogos que temem demasiadamente o estagirita. Até aí, vislumbramos uma certa harmonia entre Boaventura e Tomás de Aquino; no entanto, a perspectiva destes dois célebres representantes das ordens mendicantes não é, efetivamente, a mesma. Ainda que abrigados em uma mesma cosmovisão cristã, parece que Tomás de Aquino reconhece bem mais do que Boaventura, no pensamento aristotélico, um arcabouço intelectual favorável a uma integração da *fides* e da *ratio*. Isto se dá, precisamente, porque compreendem diversamente o que seja a Filosofia e sua relação com a Teologia. Para Tomás de Aquino, a Filosofia e a Teologia buscam, por caminhos diversos, a verdade, mas não sendo adversárias entre si. São, no entanto, ambas, opositoras do erro. Boaventura, por sua vez, vê na filosofia uma importante e fundamental ciência, mas que só pode cumprir bem seu papel se deixar-se iluminar pela Teologia¹³. É claro que Boaventura percebe as diferenças fundamentais entre a Filosofia e a Teologia, mas o franciscano não aceita uma “filosofia pura”. A Filosofia encontra seu sentido apenas se é “reconduzida” à Teologia. É evidente que maneiras tão diferentes de conceber a Filosofia vão ensejar interpretações diferentes do pensamento aristotélico e sua inserção como instrumento teórico para as questões da fé.

Não é o objetivo do presente estudo tratar, especificamente, das relações entre fé e razão no pensamento de Boaventura. No entanto, parece-nos importante ter em vista esta peculiaridade, pois permite

¹² “Para Boaventura o processo escatológico de separação já começou com os acontecimentos sobrevividos na Universidade de Paris; quem não utiliza simplesmente a filosofia como um meio, mas institui-a como forma definitiva de ver, então, come da árvore do conhecimento e ‘afasta-se da fé’. É evidente não se trata aqui especialmente de anti-aristotelismo, mas de uma limitação da pretensão filosófica, como tal. Por isso, a menção expressa de Aristóteles não altera nada; ela prova unicamente que Boaventura, nesta época, considerou Aristóteles como ‘o’ Filósofo por excelência”. Quando ele critica Aristóteles não o faz para recomendar Platão ou talvez uma filosofia ‘augustiniana’ (cuja ideia lhe é completamente estranha), mas para criticar a *filosofia em geral*”. RATZINGER, J. “A Teologia da História de São Boaventura”. Porto: Editorial Franciscana, 2010, p. 197-8.

¹³ “Bonaventure n’a laissé aucun écrit philosophique et il n’a jamais enseigné la philosophie; mais ses oeuvres théologiques et même ses oeuvres mystiques sont remplies de notions, d’aperçus, de démonstrations qui sont emprunés à la philosophie et qui impliquent la présence virtuelle d’une philosophie dans sa synthèse théologique; il a parfaitement conscience de se servir d’une philosophie dans son oeuvre de théologien et il estime que la destination la plus haut de la philosophie est précisément de se subordonner à la science sacrée”. VAN STEENBERGHEN, F. *La Philosophie au XIIIe Siècle*. Louvain: Publications Universitaires, 1966, p. 242-3.

uma melhor compreensão do modo como o Doutor Seráfico vai abordar o problema do mal. Na “*Recondução das Ciências à Teologia*”, mostra o modo como concebe o saber filosófico. Situado acima das artes mecânicas e do conhecimento sensitivo, o lume filosófico encontra-se, porém, abaixo das Escrituras. Boaventura divide a Filosofia em *racional, natural e moral*, em conformidade com a verdade das palavras, das coisas e dos costumes. A primeira diz respeito às razões do inteligir e comporta a gramática, a lógica e a retórica; a segunda, refere-se às causas do ser e comporta a física, a matemática e a metafísica; por fim, a última, diz respeito ao modo de viver e comporta a monástica, a econômica e a política. No entanto, consoante o autor, o evento crístico possui uma tal significação que jamais pode ser afastado da busca da verdade, razão pela qual, também a Filosofia deve orientar-se ao Verbo. O pensamento de Boaventura, como perceberemos, é cristocêntrico por excelência, e uma percepção metafísica que não favoreça tal cristocentrismo não pode encontrar íntegra acolhida em um autor que concebe a revelação como o horizonte, através do qual, deve ser compreendida toda realidade. De fato, uma perspectiva filosófica que não tenha, no Cristo, seu ponto de partida e de chegada não será isenta de erros¹⁴.

Boaventura concebe o homem e o universo numa perspectiva cristã, mais especificamente, numa perspectiva franciscana. Etienne Gilson chega a dizer que é possível, ao ler Boaventura, lembrar Francisco de Assis, uma vez que o intelectual franciscano expressaria, ainda que de uma forma diferente, os mesmos sentimentos que o *pobrezinho* de Assis havia lido no grande livro do mundo¹⁵. Numa tal cosmovisão, o mundo sensível, como obra divina, transparece como via de acesso a Deus e a vida do homem, neste mundo, é uma peregrinação em direção ao seu criador. Ora, uma tal peregrinação ocorreria de modo calmo e tranquilo, não fora o pecado. Após a queda dos primeiros pais, contudo, é preciso, por parte do homem, um esforço para caminhar em direção a Deus. Numa tal perspectiva, o mal só pode ser concebido como uma desordem, instaurada em função do pecado. Vejamos alguns aspectos da antropologia de Boaventura, a fim de melhor compreendermos suas considerações sobre a origem, difusão e superação do mal.

O homem é, para Boaventura, antes de tudo uma criatura de Deus, mas não é criatura como as outras, pois seu lugar, na ordem criada, é especial e singular, razão pela qual o homem foi criado por último,

¹⁴ “Le Christ est l’alpha et l’omega. La philosophie, si elle veut rendre compte de tout le réel, doit donc commencer avec lui et s’achever avec lui. Si elle refuse de tenir compte des faits dont elle est désormais informée, elle se voue à l’erreur”. BOUGEROL, J. *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

¹⁵ Cf. GILSON, E. *The Philosophy of St. Bonaventure*. London: Sheed & Ward, 1940.

de modo que nele se manifestem e resplandeçam as obras divinas¹⁶. Todas as criaturas, de uma certa forma, refletem o criador; no homem, contudo, podemos vislumbrar muito mais do que os *vestígios* divinos, presentes no mundo, pois o homem é *imagem* de Deus e, por especial graça, é *semelhante* a Deus. Boaventura ressalta que o homem, ao ser criado, era detentor de conhecimento e vontade íntegros¹⁷. No estado de inocência, isto é, antes do pecado original, o homem, ao ler o livro da criação, adquiria a luz da sabedoria e sua inteligência se conformava à mente divina. Não apenas seu entendimento era íntegro ou reto, mas também sua vontade, pois era conforme à vontade de Deus. No entanto, o homem, uma vez que foi criado livre, podia afastar-se do plano amoroso em que sua existência encontrava-se radicada. Ao pecar, perdeu o estado de inocência, acarretando para si uma vida marcada pela ambiguidade, uma vez que foi criado bom e destinado ao bem, apesar de ter feito e continuar fazendo o mal.

Antes do pecado, ressalta Boaventura, o homem podia conhecer as *realidades exteriores*, através dos sentidos; era também capaz de refletir, usando de suas capacidades intelectuais, sobre as *realidades interiores e espirituais* e, por fim, tinha a capacidade de contemplar as *realidades superiores e divinas*. O pecado implicou também em danos gnosiológicos, uma vez que provocou mudanças nestas capacidades humanas de conhecer. O conhecimento das realidades exteriores, pelos sentidos, manteve-se inalterado, mas o conhecimento das realidades interiores e espirituais ficou limitado; além disso, o conhecimento das realidades superiores e divinas ficou impossibilitado, de tal modo que o homem, por si mesmo, não pode conhecer o sentido último do livro do mundo e de todas as coisas, uma vez que o pecado, se não impediu o acesso à ciência, comprometeu indelevelmente a aproximação à sabedoria¹⁸. As consequências do pecado não se limitam à esfera do conhecer, uma vez que danos tão ou mais graves se fizeram presentes no modo humano de agir.

Para que melhor possamos compreender o pensamento de Boaventura a esse respeito, vamos analisar, especialmente, a terceira parte do *Brevilóquio*. Por que tratar desse tema no *Brevilóquio*? Este tratado, como diz Chenu, é o mais belo programa de hermenêutica sacra que o século

¹⁶ Cf. *Brevilóquio* II, 10, 2.

¹⁷ "C'est précisément parce que l'âme est destinée à s'unir à Dieu immédiatement, aussi bien quant à la volonté que quand à l'intelligence, qu'elle est son image et que Dieu la gouverne directement dans ses actes intellectuels, et dans ses actes de volition". BISSEN, J. M. *L'Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929, p. 274.

¹⁸ Cf. MAIO, A. *Piccolo Glossario Bonaventuriano*. Roma: Aracne, 2008, p. 36-7.

XIII propôs, ainda que o método seja o de um expositor e não de um exegeta¹⁹. De fato, seu autor, em atenta e minuciosa abordagem, parte de Deus, para chegar até as obras divinas. Escrita, provavelmente, em torno de 1257, a obra retoma questões que já tinham sido abordadas no *Comentário às Sentenças*²⁰ de Pedro Lombardo. O ponto de partida da reflexão do Doutor Seráfico é o *início dos tempos*, ou seja, a criação; depois, passa pela *plenitude dos tempos*, isto é, a encarnação do Verbo, para chegar, por último, ao *fim dos tempos*, com o Juízo Final. O *Brevilóquio*²¹ está estruturado em sete partes, precedidas por um prólogo. A estrutura é análoga às *Sentenças* de Pedro Lombardo. No Prólogo o autor enuncia o esforço empreendido na construção da obra:

... esforcei-me em partir do primeiro princípio, para assim mostrar que a verdade da Sagrada Escritura provém por Deus, de Deus, segundo Deus e por causa de Deus, para que, com razão, essa ciência mostre ser uma e ordenada, e não sem motivo chamada de Teologia²².

Afirma, igualmente, que os possíveis equívocos e obscuridades presentes na obra, devem ser atribuídos a seu autor; já o que for bem apresentado, seja unicamente para a glória divina. De modo um pouco mais detalhado, podemos dizer que a obra começa abordando a Trindade, na primeira parte; depois, enfoca a natureza criada, na segunda parte. A terceira parte é dedicada à desordem instaurada na criação. A seguir, no centro da obra, quarta e quinta partes, o autor mostra o papel da

¹⁹ Cf. CHENU, Marie-Dominique. *La Teologia come scienza nel XIII secolo*. Milano: Jaca Book, 1995, p. 78.

²⁰ “Con este material, objeto de lecturas obligatorias en las Facultades de Teologia, los teólogos del s. XIII trabajaron explicando y ampliando los puntos que el Lombardo menciona brevemente. Pero además introducen divisiones y sistematizaciones en el texto original que ya nos ponen en camino de visualizar las diferentes interpretaciones”. MENDOZA, C. L. “El pecado de Adán y Eva: Bonaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo”. In: BURLANDO, G. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago: Société Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p. 285.

²¹ “Boaventura procura tratar os grandes problemas teológicos de um modo diferente do costumeiro, isto é, sem a série de argumentos pró e contra, sem responder às objeções, sem citar as ‘autoridades’. Sobre então um discurso denso, de extrema concatenação lógica, onde o raciocínio pode ser seguido com relativa facilidade. Em seu gênero trata-se de uma obra quase perfeita, sendo seguramente o melhor texto medieval”. DE BONI, L. A. “Apresentação”. In: BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Escritos Filosófico-Teológicos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 13.

²² “... ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ita scientia appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata”. *Brevilóquio*, Pr. 6,6.

graça, para que o projeto divino possa ser levado a cabo; aquela ordem instaurada no início dos tempos e que foi prejudicada pelo ato pecaminoso da espécie humana, agora, na plenitude dos tempos, é reformada pela encarnação de Jesus Cristo e pela ação do Espírito Santo. Aos sacramentos da Igreja, entendidos como remédios para curar o pecado, é dedicada a sexta parte do *Brevilóquio*. Neste momento, como bem nota Andrea di Maio²³, Boaventura, ainda que implicitamente, mostra sua eclesiologia, pois a Igreja é apresentada a partir de seus sacramentos. Na sétima e última parte, o autor trata de um tema que lhe é muito caro: a escatologia e a glória que, necessariamente, acompanha o fim dos tempos.

Atendo-nos aos limites deste estudo, analisaremos mais detidamente a terceira parte do *Brevilóquio*, onde o autor discorre sobre a corrupção do pecado e suas consequências. Adotando uma perspectiva nitidamente agostiniana e antimanieia, Boaventura quer mostrar que o pecado não é uma entidade, mas um defeito, uma corrupção, através da qual ocorre a corrupção do modo, da espécie e da ordem na vontade criada²⁴. A origem do pecado está em um bem que é o livre-arbítrio, o qual não pode ser considerado, em si mesmo, algo ruim, uma vez que tem a possibilidade de querer o bem; o livre-arbítrio, contudo, não é totalmente bom, pois é possível que se incline ao mal. A criatura racional, estava, originalmente, destinada a agir na dependência de Deus, conforme Deus e para Deus. No entanto, observa Boaventura, sendo ela tirada do nada e sendo deficiente, podia rebelar-se e agir de modo diferente daquele a que estava destinada. Nisso consiste, precisamente, o pecado, o qual provém da vontade e encontra-se na vontade, uma vez que é cometido através da vontade que, sendo defectível, mutável e versátil, pode desprezar o bem para aderir ao mal²⁵.

Estas considerações levam o autor a precisar que o pecado é sempre voluntário e não está no desejo das coisas más, e sim, no afastamento do que é bom. Consoante Boaventura, o pecado foi cometido pelo homem em sua totalidade, isto é, no entendimento, na vontade e na ação. Este homem, que é imagem de Deus, enfrenta, continuamente, uma tensão entre o que é e o que deveria ser, uma vez que ser *Imago Dei* é constitutivo ontológico que, nem mesmo o pecado pode anular. No entanto, tendo pecado, o homem acha-se em permanente pugna entre a irremovível condição de ser imagem de Deus e a realidade

²³ Cf. MAIO, A. *Piccolo Glossario Bonaventuriano*. Roma: Aracne, 2008, p. 57-8.

²⁴ "... peccatum non est essentia aliqua, sed defectus et corruptela, qua scilicet corrumpitur modus, species et ordo in voluntate creata". *Brevilóquio* III, 1, 1.

²⁵ "...quando sua defectibilitate, mutabilitate et vertibilitate, spreto bono indeficiente et incommutabili bono commutabili inhaerescit". *Brevilóquio* III, 1, 4.

de ser pecador²⁶. Um tal conflito o homem, por si só, não consegue superar.

Em busca de um detalhamento do problema e, usando sua costumeira forma de argumentar em tríades, o Doutor Seráfico aborda a queda adâmica, a transmissão da culpa e a raiz do pecado atual. No que diz respeito à queda dos primeiros pais, Boaventura enfoca a tentação diabólica, a culpa cometida e a pena imposta. Iniciando pela tentação, ressalta que esta foi permitida por Deus, uma vez que Ele administra as coisas que criou, deixando que as mesmas possam executar seus movimentos. A obra diabólica, narrada no terceiro capítulo do livro do Gênesis²⁷, foi realizada em três atos. O primeiro consistiu num *experimentar*, expresso através da pergunta: “*Por que ordenou Deus que não comêsseis? No segundo ato, o diabo impeliu, a partir da seguinte afirmação: “De modo algum morrereis”. Por fim, no terceiro e último ato, o demônio atraiu com uma promessa: “Sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal”*”. Astutamente, como ressalta Boaventura, o demônio atraiu para o consentimento a liberdade do arbítrio e seduziu a mulher “*pela ciência que apetece à razão, pela grandeza, à semelhança de Deus, que apetece à parte irascível; e pela doçura do fruto que apetece à parte concupiscível*”²⁸. A consequência é que a mulher, uma vez seduzida, seduziu seu marido. Ora, este pecado consumado é o início de todo o pecado e a origem de todos os males que acometem a natureza humana. O que Boaventura busca ressaltar é, justamente, o caráter abrangente do pecado original: de fato, nesse ato crucial de desobediência estão presentes diversos tipos de pecado. O pecado original é, pois, uma desordem que afeta a potência irascível (o homem apeteceu o mais alto), a potência racional (o homem quis conhecer o oculto) e a potência concupiscível (o homem quis deleitar-se).

Boaventura entende o pecado como sendo um ato de desobediência, pois o primeiro casal transgrediu o mandamento divino. Nos dois personagens, a tentação do pecado começa pelo ouvido, passa pelo

²⁶ “Lo que Buenaventura subraya es que el principio del entender, del querer y obrar es siempre el hombre en su estrutura concreta. De allí que, conforme a su ejemplarismo, concluyamos que es ‘este hombre concreto’ una imagen de Dios que implica una tensión continua en su ser y su devenir. De allí que el mal sea ante todo, un quiebre ontológico de dicha tensión”. MENDOZA, C. L. “El pecado de Adán y Eva: Bonaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo”. In: BURLANDO, G. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago: Societé Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale/ Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p. 295.

²⁷ Cf. Gn 3, 1-7.

²⁸ “... per scientiam, quae est appetibilis rationali; per excellentiam ad modum Dei, quae est appetibilis irascibili; per suavitatem ligni, quae est appetibilis concupiscibili”. *Brevilóquio* III, 2, 5.

desejo e, por fim, chega ao consentimento, tornando-se o princípio de todo o pecado, decorrendo daí a instauração de todos os males humanos. Aponta, contudo, o Doutor Seráfico, para uma certa especificidade dos tipos de pecado envolvidos, bem como as motivações prévias, em cada um dos dois personagens humanos, envolvidos no triste desfecho: a mulher foi *soberba*, ao querer ser igual a Deus; foi *avarenta*, ao desejar o conhecimento do bem e do mal; foi, por fim, *gulosa*, ao provar o fruto proibido. O varão, por sua vez, não provou do mesmo fruto com o desejo de ser como Deus, nem por desejar suficiência no conhecimento, nem tampouco pelo gosto. O Doutor Seráfico percebe em Adão a presença da *soberba*, uma vez que se considerava como tendo um grande valor diante do criador, a tal ponto que não acreditava que cometeria um pecado grave ao desobedecê-lo; Adão, além disso, foi *avarento*, ao ter curiosidade e gosto pelo proibido; por fim, o varão deixou-se levar pela *lascívia*, pois cedeu ao desejo da mulher para não entristecê-la²⁹. Tudo isso, culminou no ato de desobediência, causado, no fundo, por uma vontade desordenada.

Uma tal vontade desordenada que conduz ao pecado, acaba por acarretar a culpa. A fim de que a desordem não prevaleça, Deus, sendo justo, impõe a devida punição, pois, sendo

providentíssimo no governar e sumamente reto no presidir, não deixa absolutamente nada de desordenado no mundo. Ora, a culpa ordena-se para a pena, motivo pelo qual, nos primeiros pais, à desonra do pecado, seguiu-se de imediato o resplendor do juízo, para que aquilo que foi desordenado, por cair da ordem natural, caísse agora na ordem da justiça³⁰.

Tendo mostrado como ocorreu o pecado original, suas motivações e consequências imediatas, Boaventura pode, então, tratar do modo como esse pecado foi transmitido. Uma vez mais, argumenta segundo três perspectivas: primeiro fala da *corrupção* do pecado, depois da *transmissão* propriamente dita e, por fim, da *cura*. Numa linha nitidamente anselmiana, Boaventura esclarece que a culpa original consiste no fato de o homem estar privado da *retidão* da justiça original. Como toda culpa

²⁹ Cf. MENDOZA, C. L. "El pecado de Adán y Eva: Buenaventura y Tomas de Aquino comentan a Pedro Lombardo". In: BURLANDO, G. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago: Societé Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale/ Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p. 290.

³⁰ "... quia cum primum principium sit providentissimum in gubernando et rectissimum in praesidendo, nihil prorsus in universo dimittit inordinatum; et quia culpa recte ordinatur in poena, ideo statim in primis parentibus dedecus peccati subsecutum est decus iudicii, ut quod inordinatum fuit cadendo ab ordine naturae caderet statim in ordinem iustitiae." *Brevilóquio* III, 4, 2.

consiste no afastar-se do bem imutável, inclinando-se ao bem mutável, o gênero humano, afastando-se da suprema virtude, verdade e bondade, aproximou-se dos bens mutáveis, perdendo a justiça original, acarretando para si a enfermidade, a ignorância, a malícia e a concupiscência. Tudo isso seria evitado, se Adão não tivesse pecado, pois o seu corpo estaria submetido ao espírito e é dessa forma que seria transmitido aos seus descendentes. Tendo pecado, sua carne rebelou-se contra o espírito e é nessa forma rebelada que é transmitida aos descendentes. A alma, contudo, continua sendo infundida por Deus, mas agora esta alma vai estar unida a uma carne não mais submissa, mas rebelde. A alma,

não podendo atrair a carne que se rebelou, é forçosamente atraída pela carne e incorre na doença da concupiscência. Assim incorre simultaneamente na carência da justiça devida e no mal da concupiscência³¹.

Ressalta Boaventura que a transmissão do pecado não procede da vontade divina (ordenada), mas da vontade humana (desordenada), ou seja, a transmissão não se dá pela natureza criada (obra divina), mas ocorre pelo pecado perpetrado (obra humana).

Avançando em sua argumentação, Boaventura trata da cura do pecado original. Alerta o autor para o fato de que, mesmo sendo tirada a mácula do pecado, as consequências permanecem e, por isso, é preciso sempre lutar contra elas, pois a graça comum não extingue, totalmente, a concupiscência do pecado, enquanto vivemos nesta vida³². Apenas a virgem Maria, ressalta Boaventura, viveu isenta de toda concupiscência, mas isto em virtude de uma graça singular. O mal advindo do pecado ou, como diz Boaventura, a “infecção”, é transmitida pelo princípio criado, propagador dos corpos, através da carne, isto é, da parte inferior. Já a cura advém do princípio incriado, pelo qual ocorre a infusão das almas. O que Boaventura quer deixar bem claro é que a transmissão do pecado acontece pela carne (princípio inferior) e não pela alma (princípio superior). As almas são infundidas diretamente por Deus, não dependendo de transmissão humana, o que ocorre com a transmissão da carne. Ora, o pecado original atinge a pessoa tanto em sua natureza, quanto em sua vontade, mas a mácula é curada na alma, enquanto a

³¹ “Et quia carni unita est, oportet, quod ipsam trahat, vel trahatur ab ipsa; et quia ipsam non potest trahere tanquam rebelem, necesse est, ut ab ipsa trahatur et incurrat morbum concupiscentiae”. *Brevilóquio* III, VI, 3.

³² “... sic tollitur originalis peccati macula, quod remanet sequela, cum qua oportet pugnare, quamdiu vivimus in haec vita, quia in nullo prorsus exstinguitur concupiscentia per gratiam communem”. *Brevilóquio* III, 7, 1.

“infecção” permanece, com suas consequências, na carne. Ora, o homem gera não como ser espiritual, mas como ser carnal. Sua carne, contudo, está corrompida pelo pecado, por isso ele transmite o pecado a seus descendentes, mesmo estando batizado e, portanto, limpo do pecado original para si mesmo³³. O Batismo, de fato, faz desaparecer a imputação do pecado, mas permanecem as consequências, as quais nunca são totalmente eliminadas nesta vida, a não ser, reitera Boaventura, no caso da mãe de Jesus, mas isto devido a uma graça singular.

Boaventura trata ainda, nesta terceira parte do *Brevilóquio*, da tipologia dos pecados, identificando-os como: *atuais*, *capitais*, *penais* e *finais*. Qualquer que seja o caso, o pecado é sempre, consoante o autor, um afastamento do Primeiro Princípio: a vontade que foi destinada a agir por ele, segundo ele e para ele, afasta-se; daí que todo pecado se constitui em uma desordem da mente ou da vontade. O pecado dito *atual* é assim definido, por ser uma desordem atual da vontade. Dependendo do nível da desordem, tal pecado pode ser venial ou mortal. De fato, originando-se da vontade, o pecado envolve quatro “momentos”: a sugestão, o deleite, o consenso e a operação. Quando há sugestão e deleite, mas não há consentimento, temos, então, o pecado venial. Quando, porém, além da sugestão e do deleite, há também o consenso e a obra, temos o pecado mortal. Pode haver, contudo, uma outra situação, igualmente grave: quando temos a sugestão, o deleite e o consenso, mas não há a obra, impedida que foi, por algum motivo qualquer, ainda que tal motivo tenha sido o desejo de apenas comprazer-se, interiormente, com o deleite. Também aí há pecado mortal, uma vez que o consenso já fora dado, mesmo que obra não tenha sido, por algum motivo ou impedimento, concretizada. A condição necessária para que ocorra o pecado mortal está, pois, no consentimento. A argumentação de Boaventura diz respeito, especialmente, ao apetite sensual, por isso diz ele:

No estado de inocência, a sensualidade não era movida, a não ser pelo movimento da razão e, por isso, se o homem não houvesse caído, não poderia haver pecado venial. Agora, porém, como a sensualidade contradiz à razão, queiramos ou não, inevitavelmente cometemos algum pecado venial...³⁴.

³³ “Et quia homo generat, non secundum quod curatus in mente, sed secundum quod corruptus in carne, non secundum quod spiritualis, sed secundum quod carnalis; hinc est, quod quamvis sit baptizatus et sic ab originali mundatus in se, transmittit tamen originale in prolem”. *Brevilóquio* III, 7, 3.

³⁴ “Et quia in statu innocentiae non movebatur sensualitas nisi secundum rationis motum; ideo, stante homine, non poterat ibi esse veniale peccatum. Nunc autem quia rationi repugnat sensualitas, velimus nolimus; ideo necesse habemus committere aliquod veniale peccatum per primos motus...”. *Brevilóquio* III, 8, 4.

Detalhando um pouco mais sua reflexão sobre o pecado, o autor do *Brevilóquio* mostra de que modo entende os chamados pecados *capitais*. Estes são como sete cabeças das quais provém diversos outros pecados. Para o autor, os pecados atuais possuem um só princípio, que é a soberba. Além disso, possuem duas raízes: o *temor* e o *amor*, ambos indevidos. Há ainda um tríplice fomento: a *concupiscência da carne*, a *concupiscência dos olhos* e a *soberba da vida*. De fato, *soberba, inveja, ira, preguiça, avareza, gula e luxúria* são a origem de todos os demais vícios. Os cinco primeiros, explicita Boaventura, são pecados espirituais e os dois últimos são pecados carnis.

Tendo falado dos pecados atuais e capitais, Boaventura discorre sobre os pecados *penais*. Tal distinção tem sentido, consoante o autor, pois alguns pecados são também *pena* do pecado. Para que entendamos o que Boaventura entende por pecados penais, devemos ter sempre em conta sua noção de *mal* que é, precisamente, o *afastamento do primeiro princípio pelo fato de danificar o bem*. Ora, há uma *ordem da natureza* que está fundamentada no bem natural e há uma *ordem da justiça*, fundamentada, por sua vez, no bem moral. A primeira está presente em toda a natureza; a segunda, porém, apenas na vontade livre. Ora, o mal é capaz de destruir ambas as ordens e, por isso, há que se distinguir o mal da culpa e o mal da pena. Esclarece Boaventura: a ordem da justiça, localizada na vontade, é uma ordem factora e o mal da culpa

que é sua privação, é o mal que fazemos, e o mal da pena, o mal que padecemos. E, como não existe paixão, a não ser que antes naturalmente a preceda uma ação, segue-se que não há pena, sem que antes a preceda o demérito da culpa, nem há culpa que não seja acompanhada de alguma pena³⁵.

Tudo o que fazemos, prossegue Boaventura, vem de nós; no entanto, nem tudo o que padecemos vem de nós, pois é possível que venha de outros. Assim sendo, vê-se que toda culpa provém de nós mesmos, enquanto a pena pode ser que provenha de uma obra nossa, mas também poderá nos ser infligida ou ser, por nós, contraída. A pena pode ser a privação *unicamente de um bem natural* ou a privação *de um bem natural, juntamente com um bem moral*. Daí dizer Boaventura que existe a pena que é simplesmente pena, mas há pena que é também culpa. Aquela,

³⁵ "... ideo malum culpae, quod est eius privatio, est malum, quod facimus, et malum poenae est malum, quod patimur. Et quia passio non est nisi naturaliter praecedat actio; nec actio, ad quam non sequatur aliqua passio: hinc est, quod nulla est poena sine praecedente merito culpae, nulla est etiam culpa, quin comitetur aliqua poena". *Brevilóquio* III, 10, 4.

provém de Deus, a fim de restabelecer a ordem; esta, é obra humana, não importando se é uma consequência do pecado atual ou mesmo do pecado original.

Encaminhando o final da terceira parte do *Brevilóquio*, resta ainda ao autor, abordar a última classe de pecado: os pecados *finais*, que são os pecados contra o Espírito Santo. Boaventura elenca seis modalidades: a *inveja em relação a uma graça concedida* a outra pessoa; a *oposição à verdade conhecida*; o *desespero de salvação*, que é a negação da misericórdia divina; a *presunção de salvação*, que é a negação da justiça divina; a *obstinação da mente*, que impede a superação dos pecados cometidos e, finalmente, a *impenitência final*, ou seja, o propósito de não arrepender-se. Tais pecados são irremissíveis, e Boaventura declara os motivos: todo o pecado é uma separação do primeiro princípio, isto é, do Deus uno e trino. O pecado, de fato, deforma a imagem da Trindade presente no homem, e mancha a alma em suas três potências: a potência irascível, a potência racional e a potência concupiscível. O pecado procede do livre-arbítrio; ora, o livre-arbítrio detém a marca da Trindade: é uma faculdade (imagem do Pai), é razão (imagem do Filho) e é vontade (imagem do Espírito Santo). Embora faculdade, razão e vontade concorram, simultaneamente, na culpa, provocando desordem, é preciso considerar que nenhum pecado é tão voluntário como aquele pecado que tem sua origem na corrupção da vontade, o que leva Boaventura a dizer que quando a vontade escolhe por corrupção, mesmo podendo resistir, mesmo sabendo que não se trata de algo bom, então, nesse caso, há o pecado por pura malícia do livre-arbítrio da vontade. Ora, tal pecado se opõe, de forma direta, à graça do Espírito Santo³⁶, graça esta que opera a remissão. Por tal razão, este pecado não pode ser redimido e isso não pelo fato de que não pudesse ser perdoado. O impedimento reside no fato de que há uma oposição ao remédio e à medicina que poderiam perdoar o pecado.

No final da terceira parte do *Brevilóquio*, o autor anuncia o grande meio de superação do pecado original e o mal que é sua decorrência: trata-se da graça de Cristo mediador, cuja encarnação seria almejada por todos aqueles que haveriam de salvar-se. De fato, Boaventura, da mesma forma que Anselmo no *Cur Deus homo*, entende que, sendo Deus justo, feliz, impassível e imortal e, sendo o homem decaído, mísero, passível e mortal, fazia-se necessário um mediador que tivesse a justiça e bem-aventurança

³⁶ “Quando voluntas sola corruptione sua, licet possit resistere et sciat, hoc malum esse, aliquid eligit; tunc dicitur peccare ex certa malitia; et tale peccatum mere procedit ex improbitate voluntatis liberi arbitrii et directe impugnat gratiam Spiritus sancti”. *Brevilóquio* III, 11, 3.

divinas, bem como a passibilidade e mortalidade humanas, a fim de que a transitória morte e a permanente imortalidade pudessem conduzir o homem, de modo a afastá-lo da miséria, levando-o à vida plenamente feliz. Trata, então, de Jesus Cristo, homem e Deus, a via que reconduz ao Pai, antes de tudo como *verbo encarnado* no seio da Virgem, vivendo como homem-Deus, mas também como *verbo crucificado*, padecendo sob Pilatos, morto e sepultado, descendo aos infernos e vitorioso sobre o pecado e a morte e *verbo inspirante*, ressuscitado e sumamente justo³⁷.

Como pudemos constatar, a fundamentação boaventuriana do mal transparece numa linguagem e modo de pensar, fundamentalmente teológico. Não esqueçamos, contudo, que aquilo que, a nossos olhos, poderia sugerir uma concepção fraca de Filosofia, aos olhos do autor, porém, evidencia uma alta expressão da Filosofia, iluminada por uma luz maior.

Toda a argumentação de Boaventura sobre a encarnação do verbo fundamenta-se na inconveniência, por parte do princípio perfeitíssimo, em abandonar uma obra que estava destinada à perfeição; sendo assim, aprouve ao princípio reparador, tornar possível a redenção da humanidade, através de um remédio perfeito, suficiente e eficaz³⁸. É interessante notar como Boaventura ressalta o caráter conveniente da obra redentora, através da encarnação do verbo. Pondera, o autor do *Brevilóquio*, que a redenção poderia ter sido operada de outra forma, ao mesmo tempo, reafirma sua convicção de que o modo como se deu o resgate do homem decaído foi proporcional e conveniente ao homem e a Deus.

Para Boaventura, a redenção não é menor do que a criação; ora, raciocina o autor, se uma (a criação) se deu pelo verbo incriado, seria conveniente que a outra (a redenção) se efetivasse pelo verbo encarnado. Assim sendo, na reparação redentora da humanidade, tal qual na obra da criação, estão presentes o poder, a bondade e a sabedoria divinas. O criador, ao unir os extremos, Deus e homem, fez transparecer a perfeição de seus atributos, pois, consoante Boaventura, nada é mais poderoso do que unir os extremos, nada demonstra mais sabedoria do que unir o primeiro e o último, nada demonstra mais amor do que o fato de o senhor tomar a forma do servo, a fim de salvá-lo. Além destas, Boaventura vê mais razões de conveniência para a encarnação do verbo: o homem, após a queda, não mais pode imitar a virtude divina; ora, o verbo feito homem

³⁷ Cf. MAIO, A. *Piccolo Glossario Bonaventuriano*. Roma: Aracne, 2008, p. 37.

³⁸ “Decet enim perfectissimum principium opus non dimittere citra perfectum, debuit, ergo reparatorium principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum. Ad hoc autem, quod esset perfectissimum, oportuit, quod esset sufficientissimum et efficacissimum”. *Brevilóquio* IV, 10, 2.

pode ser conhecido, amado e imitado pela humanidade que, através dele, obtém a cura do pecado.

Além do mais, mostra Boaventura, tal como Anselmo no *Cur Deus homo*, que o redentor deveria ser Deus, pois se fosse um outro homem, a humanidade pecadora seria devedora desse homem salvador, não podendo recuperar seu estado de excelência. Só um Deus-homem, perfeitamente Deus e perfeitamente homem, é capaz de fazer a mediação que leva à superação do pecado que o homem cometeu em relação a Deus. Apenas um homem-Deus poderia resgatar a dívida, pois ela fora contraída por um homem, mas apenas Deus poderia pagá-la. Dessa forma, Boaventura declara que

a encarnação do verbo era de todo conveniente à nossa reparação, para que, assim como o gênero humano foi colocado no ser pelo Verbo incriado e caíra na culpa, por não seguir ao Verbo inspirado, assim agora se levantasse da culpa pelo Verbo encarnado³⁹.

Não cabe aqui reconstruir toda a argumentação do Doutor Seráfico, uma vez que ele, de modo detalhado, trata das questões fundamentais que envolvem a encarnação, tais como a união das naturezas, o modo e o tempo da encarnação, a plenitude dos carismas presentes no verbo encarnado, o sentido da paixão de Cristo, etc. Para o propósito de nosso estudo devemos, contudo, apontar para aquilo que Boaventura entende como o efeito da encarnação. Todo o discurso, como já dissemos, está assentado na ideia de que o primeiro princípio não abandona sua obra e, por isso, vem reparar os erros cometidos. Nesse sentido, Boaventura diz que, logo após a morte na cruz, Jesus desceu à mansão dos mortos, mas ressuscitou, de modo que recuperou, pelo perdão, os habitantes do inferno, curou, pela graça, os habitantes da terra e reintegrou, pela glória, os habitantes do céu. A eficácia do remédio se manifesta no tempo adequado, nem antes, nem depois. Passa, contudo, pelas virtudes teológicas, pois são elas que identificam os que aderem a Cristo. Entre as virtudes, um papel especial é reservado à caridade, uma vez que Boaventura identifica o Espírito Santo, origem de todos os carismas, com a caridade⁴⁰; é o Espírito Santo que aperfeiçoa o corpo místico de Cristo.

³⁹ “Congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per verbum increatum et in culpam ceciderat deserendo verbum inspiratum; sic a culpa resurgeret per verbum incarnatum”. *Brevilóquio IV*, 1, 4.

⁴⁰ “... le Saint-Esprit est notre charité exemplaire parce qu'il produit en nous la charité. Il faut admettre, en effet, que la charité par elle-même et essentiellement, telle qu'elle est en nous, n'est pas l'Esprit Saint, mais son don, un habitus créé informant l'âme”. BISSEN, J. M. *L'Exemplarisme selon Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929, p. 282.

Tendo mostrado o modo como Boaventura trata da corrupção do pecado, bem como sua superação, podemos constatar como o autor estabelece um forte vínculo entre o mal e o pecado. Conhecedor e seguidor de Agostinho, Boaventura entende que o mal é uma privação. Na ordem natural, esta privação conduz à pena, uma consequência da culpa. Há, pois, uma privação do bem em relação à ordem justa, desejada pelo criador. Ora, o criador sempre tem suas ações governadas pela justiça, de tal modo que tudo o que faz é reto, e nada faz que não seja bom.

Tanto no *Brevilóquio*, quanto no *Comentário às Sentenças*, transparece a concepção de pecado e mal, no pensamento de Boaventura, segundo a qual Adão, ao pecar, não apenas corrompeu sua própria natureza, mas também os seus descendentes, pois sua natureza corrompida, pela concupiscência da carne, foi transmitida às futuras gerações. Mesmo assim, a aspiração ao divino não desaparece neste homem, pois sendo ele imagem de Deus, a sua própria constituição servirá de impulso para que ele possa ser reconduzido a Deus. Uma tal recondução não se esgota na dimensão cognitiva, mas envolve o amor e a contemplação mística⁴¹. O pecado não aniquila a imagem de Deus que constitui o homem, razão pela qual é possível a volta ao criador. A condição ontológica de *imagem de Deus* é fundamental na antropologia boaventuriana: o Verbo divino, incriado, através dos exemplares eternos, faz ser todas as coisas, de modo que nada há, no mundo criado, que esteja isento da imagem fundante. O homem, porém, mais do que *imago* é também *similitudo*, fazendo com que, de um modo maior e mais nítido, estejam nele presentes os traços do exemplar eterno. Ainda que seja uma noção bíblica, a *imagem de Deus* é enfocada por Boaventura em perspectiva metafísica e ética. Mesmo não possuindo um tratado específico sobre o homem, a reflexão do Doutor Seráfico, eleva o homem acima das demais criaturas, uma vez que só ele é *imago* e *similitudo*, sendo capaz não só de perceber e dar um sentido ao mundo criado. Há, pois, uma clara hierarquia na criação, toda ela cheia dos vestígios divinos.

⁴¹ “Com efeito, a sua constituição [do homem] enquanto imagem de Deus confere-lhe o próprio impulso de retorno ao Divino, visando-o, por fim, em todos os seus gestos “C sensitivos, memorativos, intelectivos, afetivos e motivos “C correlativos do corpo e das três faculdades da alma “C memória, inteligência e vontade. E é este um dos traços característicos do pensamento do Doutor Seráfico: a convocação da integralidade do ser humano na recondução a Deus, que não se esgota porventura no processo cognitivo, mas se expande pelas dimensões do amor e da contemplação mística. Diante da impossibilidade de o finito albergar o infinito, o itinerário boaventuriano abre espaço ao deslumbramento e à veneração, culminando no êxtase mental através do sentimento de ‘suma beleza’”. AFONSO, F. “Do Deus da Beleza à Beleza de Deus em Boaventura”. In XAVIER, M. L. A Questão de Deus na História da Filosofia. VI. 1. Sintra: Zéfiro, 2008, p. 469.

É, sobretudo, na filosofia patrística que Boaventura vai buscar elementos para fundamentar sua antropologia. Como Agostinho, situa o homem em lugar intermediário: nem animal, nem anjo. Sua corporeidade faz com que seja próximo dos animais e seu espírito aproxima-o do mundo dos anjos. No mundo criado, no entanto, o homem desempenha uma espécie de superioridade ontológica, sendo uma espécie de síntese da criação, um *microcosmos*, concepção que remete a Gregório Magno. Apesar das reservas em relação ao estagirita, não é descabido perceber, até mesmo, elementos aristotélicos na percepção do pensador franciscano: o homem é senhor do mundo, pois está na hierarquia dos seres, podendo dar sentido e significado a tudo o mais⁴².

Analisando o modo como o Doutor Seráfico concebe o mal e sua vinculação com o pecado, percebemos que seu pensamento vincula, fortemente, a moral com a Escritura. De fato, já no Prólogo do *Brevilóquio*, ele deixara bem claro que a Escritura está fundamentada na fé, cuja virtude é a base dos costumes, da justiça e de toda a vida reta, de tal modo que não há possibilidade de separação entre o que se deve crer e o que se deve praticar⁴³. Sendo assim, o homem “C que no percurso de sua vida pode inclinar-se tanto para o bem como para o mal⁴⁴” C pode encontrar na Escritura caminhos que lhe permitam agir com retidão e, para Boaventura, ninguém pode ser reto, caso não se conforme à vontade divina. Dessa forma, o homem é capaz de fazer o bem e também de evitar o mal, agindo com a retidão que se faz mister; há, contudo, uma outra retidão, igualmente ancorada na Escritura: é a retidão de perfeição, que impele o homem a fazer além do que deve⁴⁵. De todo modo, sendo imagem e semelhança de Deus, o homem não abandona sua inclinação natural às virtudes, pois sua constituição essencial é a de um ser virtuoso.

Antes do pecado, entende Boaventura, o homem podia ver muito claramente os caminhos que apontavam ao agir reto. A queda obscureceu, por certo, esta capacidade humana, mas Deus, por ser bom e, mais ainda, por ser a fonte do bem, não deixou o homem cego, uma vez que manteve acesa a luz da consciência que sempre impele o homem decaído

⁴² “L'uomo è fine e signore di tutta la realtà, perchè nella scala degli esseri dispone della consistenza dovuta alla sua funzione. L'uomo è parte nobile e qualificata della gerarchia degli esseri che dá senso e significato al resto creato. Aristotele con l'idea dell'uomo com fine di tutto e, dall'altra parte, l'idea biblica del dominio dell'uomo sul mondo sono le basi del tema della signoria dell'uomo nel mondo”. BLANCO, F. “Per una Teologia e antropologia dell'immagine in San Bonaventura”. *Bollettino d'Informazione del Centro di Studi Bonaventuriani Doctor Seraphicus*, marzo, 1990, p. 08.

⁴³ Cf. *Brevilóquio*. Prólogo, 1, 2.

⁴⁴ *Brevilóquio* VI, 10, 3.

⁴⁵ Cf. *Brevilóquio* I, 9, 5.

à vida virtuosa, pois a iluminação divina não atua apenas na capacidade cognitiva do homem, mas também na vontade humana, impelindo o homem para o caminho das virtudes. Mais ainda, ao revelar os dez mandamentos, entende o Doutor Seráfico, Deus indicou à humanidade o modo virtuoso de viver em relação a Deus e aos homens. É muito presente na reflexão do pensador franciscano sua convicção de que, apesar do mal, instaurado pelo pecado, Deus não deixa o homem entregue a si mesmo, por isso, a lei da natureza, a lei da escritura e a lei da graça amparam a humanidade, indicando o caminho da virtude⁴⁶.

Fundamentado na Escritura e na Sabedoria divina que tudo governa⁴⁷, Boaventura entende que apenas a vida em conformidade com as virtudes teologais pode conduzir o homem à felicidade, pois é o que sucede a quem com a inteligência, conheceu a verdade que deve ser objeto da fé; com a vontade praticou a *caridade* e *esperou* no Deus que deverá ser visto, amado e fruído⁴⁸. De fato, sendo Deus feliz e benevolente, Ele quer comunicar, para sempre, sua felicidade não apenas à criatura espiritual, mas também à criatura corpórea⁴⁹.

Percebemos na obra de Boaventura, sobretudo no *Brevilóquio*, que o pensador franciscano enfrenta o problema do mal a partir de uma análise ampla e complexa em que antropologia, ética, soteriologia, escatologia, cristologia e cosmologia se entrecruzam numa síntese filosófico-teológica, na qual se percebe que o mal tem sua causa fundante no pecado do homem. O que transparece das considerações de Boaventura é o seu entendimento de que o mal decorre da desordem instaurada pelo pecado. Deseja, então, o autor entender o pecado desde sua raiz mais remota, buscando a compreensão das suas causas. A explicação da origem e consequências do pecado, porém, não bastam a Boaventura. Sua análise ficaria incompleta, caso não tratasse, igualmente, da superação deste mal. Pouco adianta conhecer a doença, sua origem e suas implicações, se não temos conhecimento do médico e do remédio. É por isso que a vasta construção teórica que é o *Brevilóquio* aponta para a superação do pecado e do mal, através da obra redentora do verbo que se fez carne e habitou entre nós.

Pouco importa a Boaventura se ultrapassa o âmbito propriamente filosófico na sua abordagem. Sua reflexão, como já foi dito, enquadra-se numa cosmovisão cristocêntrica, na qual uma reflexão puramente

⁴⁶ Cf. BISSEN, J.M. *L'Exemplarisme Divin selon Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929, especialmente o sétimo capítulo, "De l'influence exemplaire de Dieu sur la volonté", p. 272 s.

⁴⁷ Cf. *Brevilóquio* Prólogo, 2, 4.

⁴⁸ Cf. *Brevilóquio* Prólogo, 4,5.

⁴⁹ Cf. *Brevilóquio* II, 9,2.

filosófica não teria sentido, uma vez que, consoante o Doutor Seráfico, aquele que tem conhecimento da encarnação e suas conseqüências não pode abrir mão desse conteúdo no exame que faz da realidade. Ora, isso vale também para o problema do mal. Boaventura está absolutamente convicto de que nem a razão natural, nem as virtudes meramente humanas conseguem dar conta do problema. A razão humana e as virtudes humanas não são desprezadas, mas encontram seu lugar apenas quando iluminadas pela sabedoria divina e pelas virtudes teologais, pois na estrutura argumentativa de Boaventura, Deus é a ordem fundante do conhecer e do agir. Justamente por isso, entende que aquele que tem fé pode obter um conhecimento muito mais completo do que o conhecimento de quem fica limitado à razão natural, pois o crente vê mais longe, pois está iluminado pela fé. No que diz respeito à situação do homem no mundo, o Doutor Seráfico faz notar como apenas a fé pode subsidiar uma resposta mais abrangente: com efeito, o crente entende o plano divino, a queda do homem e a redenção humana, acontecimentos estes que a Filosofia, deixada a si mesma, não pode nem mesmo suspeitar.

As considerações de Boaventura evidenciam um amplo olhar sobre a realidade. O pensador quer entender o sentido da vida, da sua origem até o retorno à fonte única e primeira. Inserido neste contexto argumentativo, o problema do mal é enfrentado numa perspectiva que poderíamos chamar de *radical*, uma vez que o que interessa ao Doutor Seráfico é buscar sua raiz mais profunda. Tal raiz, entende ele, é o pecado. Toda a criação possui as marcas de Deus, pois o mundo criado é fruto do verbo eterno e criador que se fez ouvir no tempo. A tematização da criação é um dos pontos mais importantes do pensamento de Boaventura, pois fundamenta não só sua cosmologia, mas também a antropologia. Ao tratar da criação, Boaventura revela quanto é cristocêntrico o seu pensamento. De fato, Deus é o exemplar, uma vez que é o detentor das ideias pelas quais produz e conhece as coisas. Ora, o verbo eterno é a expressão de tudo o que o pai produz, pois a obra do pai se expressa no filho, razão pela qual o filho é a expressão do ser das coisas e é aquele que tudo reconduz ao pai.

Vale à pena retomarmos, neste ponto, a questão do aristotelismo, pois temos, também aí, um dos motivos mais relevantes das reservas de Boaventura em relação a Aristóteles,⁵⁰ uma vez que o pensamento do estagirita não comporta uma abertura para a noção judaico-cristã

⁵⁰ Cf. RATZINGER, J. "A Teologia da História de São Boaventura". Porto: Editorial Franciscana, 2010, sobretudo o quarto capítulo, parágrafo 16: "O sentido da oposição boaventuriana ao aristotelismo do ponto de vista da Teologia da história".

de mundo criado⁵¹. A opção de Boaventura pela tradição platônico-agostiniana não é, evidentemente, uma mera questão de preferência. Deus é a causa exemplar da criação; mais ainda, é providente e não abandona, em momento algum, sua obra. Inspirado em Agostinho, Boaventura vê em Deus não apenas a causa exemplar, mas também a razão do conhecimento e a orientação da vida. Ora, é difícil para Boaventura perceber na física e na metafísica aristotélicas elementos que possam fundamentar uma tal compreensão⁵².

O pensador franciscano olha o presente na perspectiva do eterno e é nessa ótica que compreende o problema do mal e sua superação. A explicação é vasta: tanto a origem do mal, quanto sua superação envolvem elementos que transcendem o homem, mas que precisam do homem, para fundar sua ação. O bem e o mal passam pelo homem. Criado bom e para o bem e, por isso, dotado do livre-arbítrio, ele compromete o plano divino, mas não consegue impossibilitá-lo, pois o mal não é maior que a justiça e a misericórdia divinas. Deus, portanto, busca a reabilitação de sua obra em favor do homem e, ao fazê-lo, uma vez mais, aponta para a singularidade daquele que foi criado à sua imagem e semelhança, pois se faz homem para resgatar o homem. Uma tal singularidade permite supor, embora não seja algo tão presente nos textos que analisamos, particularmente no *Brevilóquio*, que o verbo teria se encarnado mesmo se o homem não tivesse pecado, uma vez que Deus não deixaria de levar

⁵¹ “Le problème de la création et de l’origine du cosmos permet se souligner l’opposition radicale de l’aristotelisme et de la doctrine chrétienne. Bonaventure y touche une première foi à propos de la puissance divine (dist. 42-44) et il se pose notamment la question que voici: *Utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem*; el exclut l’éternité du monde au debut de la solution, mais sans même citer Aristote. Au debut du II livre (do Comentário às Sentenças) l’auteur étudie la nature de la causalité créatrice et se demande *utrum res sint productae omnino, hoc est secundum principium materiale et formale*; la solution de cette question est extrêmement suggestive, car elle se réduit à un aperçu historique sur la philosophie ancienne, dans lequel Aristote apparait au sommet de l’effort de la pensée grecque, même au dessus des *platonici*; Bonaventure lui attribue la thèse de la production du monde par Dieu, mais il se déclare incapable de dire si Aristote a enseigné la production de la matière et de la forme de *nihilo*; il pense toutefois qu’il n’y est point parvenu et que la sainte Écriture est venue au secours de l’ignorance des philosophes”. VAN STEENBERGHEN, F. *La Philosophie au XIIIe Siècle*. Louvain: Publications Universitaires, 1966, p. 224-5.

⁵² “o que leva o franciscano (Boaventura) a separar-se de Aristóteles é uma opção essencialmente de caráter metafísico, pois que Boaventura o acusa de não dar importância devida à teoria das Ideias ou das Formas do seu mestre Platão, teoria que Santo Agostinho aperfeiçoara. Daqui deriva, evidentemente, uma distinta epistemologia, que concede um lugar nuclear à fé e à Teologia”. CARVALHO, M. S. “Introdução à leitura da Recondução das Ciências à Teologia” in: Boaventura. *Recondução das Ciências à Teologia*. Porto: Porto Editora, 1996, p. 38.

à perfeição a sua obra⁵³. Transparece aí uma perspectiva antropológica que poderíamos definir como otimista, que permite uma integração entre a *razão do entender* e a *ordem do viver*. Seja como for, diante da obra da redenção, o mal nada perde de sua gravidade, mas é, de algum modo, relativizado em suas consequências, uma vez que, como é indicado no fim do *Brevilóquio*, quando Boaventura faz uso das palavras de Anselmo no *Proslogion*⁵⁴, o fim último do homem aponta para uma abundante e transcendente beatitude:

Assim, pois, naquela caridade perfeita de tão inumeráveis anjos e homens bem-aventurados, onde ninguém ama a outrem menos do que a si mesmo, cada um não se alegrará pela felicidade do outro de modo diferente que pela sua própria felicidade⁵⁵.

O homem, por seu entendimento, pode conhecer os primeiros princípios especulativos e, do mesmo modo, através da sua consciência, é capaz de conhecer os fundamentos morais. Tais capacidades ou hábitos, que orientam o entendimento e o agir, são inatos e provém de Deus, ainda que Boaventura reconheça que, de algum modo, a consciência é também adquirida, por causa do conhecimento que adquirimos a partir de nossos juízos. O fato é que o Doutor Seráfico considera Deus como sendo a razão do nosso existir e também da nossa capacidade de conhecer e de agir. Deus ilumina a inteligência humana; há, pois, uma luz comum ao criador e ao homem, embora tal luz espiritual não anule a diferença ontológica entre o homem e Deus. Além disso, uma tal luz comum não possibilita ao homem o pleno conhecimento da divindade. No entanto, algum conhecimento, dada a influência divina, é, evidentemente, possível. Dessa forma, Boaventura pretende afastar-se da teoria neoplatônica das inteligências intermediárias, bem como de qualquer ontologismo⁵⁶.

⁵³ “Boaventura é dos primeiros a perceber com clareza que a explicação, sempre repetida, de que a encarnação aconteceu para a redenção da humanidade, parece apequenar o desígnio divino, na medida em que sujeita a vinda de Cristo à possibilidade de pecado por parte do homem. Seria muito mais grandioso afirmar que, mesmo se o homem não houvesse pecado, o Verbo haveria de encarnar. Mais do que apenas redenção do pecado, no plano divino a obra da encarnação significa complemento tanto no que se refere à natureza, como no que se refere à graça, como no que se refere à glória”. DE BONI, L. A. “Para uma leitura do Itinerario mentis in Deum de S. Boaventura”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 1 (2008), p. 466.

⁵⁴ Cf. Anselmo. *Proslogion* XXVI.

⁵⁵ “Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium angelorum et hominum beatorum, ubi nullus minus alium quam se ipsum diligit, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis quam pro se ipso.” *Brevilóquio* VII, 7,8.

⁵⁶ Cf. BOUGEROL, J. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969 p. 65.

Deus, contudo, imprime no homem as virtudes, virtudes essas que estão ligadas ao conhecer e ao agir, uma vez que conduzem este ser absolutamente singular e importante, criado à imagem e semelhança de Deus, tanto na ordem cognoscitiva, quanto na operativa⁵⁷. Vemos, portanto, que as considerações boaventurianas sobre o mal e sua superação estão integradas em seu exemplarismo, em que metafísica, gnosiologia e ética se integram numa síntese criativa, elaborada a partir de elementos da tradição filosófica grega e patrística e lidos numa perspectiva teológica.

A solução vislumbrada por Boaventura para o problema do mal está indissociada da sua convicção de que o bem que provém de Deus se difunde. A fórmula “*Bonum diffusivum sui*”, proveniente do Pseudo-Dionísio é recebida por Boaventura: o franciscano entende que o bem se difunde *ad intra*, ou seja, no seio da trindade, mas há também uma difusão *ad extra*, dirigida às criaturas⁵⁸. Uma, contudo, não contradiz a outra, uma vez que o bem difundido às criaturas tem seu fundamento na difusão intratrinitária. Dessa forma, a bondade da criatura radica-se na bondade do criador. Ora, se tal é a fonte do bem, então, ele radica-se no amor⁵⁹.

Mas, se é assim, ou seja, se o homem dispõe, em sua consciência, os exemplares da virtude, então, por que pecou, instaurando, dessa forma, o mal no mundo? O mal, vai dizer Boaventura, tem sua origem no livre arbítrio do homem. Apesar da iluminação moral que faz com que as normas morais estejam presentes na consciência humana, como regras infalíveis e eternas, desde o primeiro instante em que a alma as descobre, apesar disso, o homem, com sua vontade livre, quis afastar-se do bem. E pôde fazê-lo porque sua vontade não é determinada, mas livre. O pecado, apesar de todo o mal que impetrou, não foi suficiente para comprometer o apelo incessante do homem ao bem, apelo este presente em sua consciência como uma centelha (*scintilla conscientiae*)⁶⁰ que o inclina,

⁵⁷ Cf. II *Sent.* d. 39, a.2, q. concl.

⁵⁸ Cf. PULIDO, M. *La Creación en Buenaventura*. Roma: Frati Editori di Quaracchi, 2005, p. 211 s.

⁵⁹ “En efecto, la interpretación platónica del amor hacia la eterna Belleza “C expressada en palabras de Sócrates rememorando su entrevista con Diótima en El Banquete – la assume san Buenaventura en su reflexión dionisiana; pero añadiendo el pensamiento de san Agustín de Hipona. Frente al impersonalismo del amor platónico y su lectura neoplatónica, el obispo de Hipona afirma una relación personal con Dios”. PULIDO, M. *La creación en Buenaventura*. Roma: Frati Editori di Quaracchi, 2005, p. 222.

⁶⁰ “Dans le thomisme, conscience et syndérèse diffèrent comme conscience actuelle et conscience habituelle. La syndérèse se range entièrement du côté de la raison pratique, elle est l’habitus des premiers principes de l’ordre pratique. Saint Bonaventure, restant dans la ligne volontariste amorcée par le chancelier Philippe, voit dans la syndérèse le dynamisme de la volonté portée vers le Bien. La conscience, par contre, est l’intelligence orientée vers telles ou telles choses pratiques, tandis que la syndérèse n’est autre que la volonté vue dans sa tendance naturelle vers le bien moral”. DE WACHTER, M. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969 p. 39.

naturalmente, para a prática da virtude⁶¹, buscando o bem e afastando-se do mal.

Boaventura não atenua os efeitos da queda adâmica, mas de algum modo, como já dissemos, eles são relativizados, pois o mal instaurado não foi suficiente para aniquilar as sementes da virtude, plantadas por Deus na vida humana. Ainda assim, o homem tem a possibilidade de inclinar-se ao mal, uma vez que o livre-arbítrio com que foi criado, é algo absolutamente fundamental em sua constituição, permitindo que, nas diversas circunstâncias de sua vida, se assim o desejar, responda negativamente ao projeto amoroso e virtuoso do criador⁶². A negação, contudo, vai de encontro às aspirações originais e essenciais do homem, esta preciosa criatura que apareceu por último para se unir ao seu Princípio. De fato, para o autor, o homem ocupa um lugar sobremaneira especial no projeto divino, por isso foi criado livre, para que, com plena liberdade, possa dirigir-se ao seu criador e, no criador, livre do mal e do pecado, possa alcançar a felicidade que, desde sempre, a ele estava reservada.

Referencias

- AFFONSO, F. "Do Deus da Beleza à Beleza de Deus em Boaventura". In: XAVIER, M. L. *A questão de Deus na História da Filosofia*. Vol. 1. Sintra: Zéfiro, 2008.
- BISSEN, J. M. *L'Exemplarisme Divin Selon Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929.
- BOAVENTURA. *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS/Sulina, 1983.
- _____. *Opera Omnia, Ad Claras Aquas* (Quaracchi). 1882 C 1902. 10 v.
- _____. *Escritos Filosófico-Teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. *Recondução das ciências à Teologia*. Porto: Porto Editora, 1996.
- _____. *Itinerário da mente para Deus*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

⁶¹ "Since the human will was fallible, God gave us four aids, two natural and two gracious. The natural aids were right judgment (rectitude of conscience) and right will (synderesis). The aids of grace were actual and sanctifying grace. The actual grace helped man to know himself, his God, and the world; the sanctifying grace, which is charity, disposed man to love God above all else and his neighbor as himself". CULLEN, C. Bonaventure. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 135.

⁶² "El libre albedrío es lo más grande que el hombre tiene, y es tan profundamente humano, que ni el mismo Dios puede destruirlo si no es aniquilando la criatura racional.... Buenaventura tiene un sentido de la libertad profundamente existencial, pues el agente libre es un homo viator fuertemente condicionado por su situación psicológica, corporea y mundana. La libertad, como posibilidad, entra en conflicto con la propia existencialidad, pues la naturaleza del hombre no vive en estado puro, sino en una radical contingencia en el ser, en el conocer y en el obrar". MERINO, J. A. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 1993, p. 104.

BOUGEROL, J. G. (dir.). *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.

BOUGEROL, J. G. *Introduction a Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1988.

_____. *St. Bonaventure et la Sagesse Chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.

BLANCO, F. A. "Per una Teologia e Antropologia della Imagine in San Bonavenura". *Bollettino d'Informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani Doctor Seraphicus*, marzo 1990, p. 5-35.

CHENU, Marie-Dominique. *La Teologia come Scienza nel XIII Secolo*. Milano: Jaca Book, 1995.

CULLEN, C. M. *Bonaventure*. Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DE BONI, L. A. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Algre: EST/Ulysses, 2010.

_____. "Para uma leitura do Itinerario mentis in Deum de S. Boaventura". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64: 1 (2008), p. 437-463.

GILSON, E. *The Philosophy of St. Bonaventure*. London: Sheed & Ward, 1940.

MAIO, A. Piccolo. *Glossario Bonaventuriano*. Roma: Aracne, 2008.

_____. "Filosofia, Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64: 1 (2008), p. 73-103.

MENDONZA, C. L. "El pecado de Adán y Eva: Bonaventura y Tomás de Aquino comentan a Pedro Lombardo". In: BURLANDO, G. *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. Santiago: Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale/ Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, p. 283-295.

MERINO, J. A. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: BAC, 1993.

PULIDO, M. L. *La Creación en Buenaventura*. Roma: Frati Editori di Quaracchi, 2005.

_____. "Filosofia e Espiritualidad en el Itinerarium Mentis in Deum de San Buenaventura". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64: 1 (2008), p. 105-136.

RATZINGER, J. *A Teologia da História de São Boaventura*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2010.

VAN STEENBERGHEN, F. *La Philosophie au XIIIe Siècle*. Louvain: Publications Universitaires, 1966.

VIGNAUX, P. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1993.

Recebido em dezembro 2011.

Aceito em fevereiro 2012,.