

DO SER EM PARMÉNIDES E EM BOAVENTURA DE BAGNOREGIO: ASSUNTANDO CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS NAS FALAS DO PENSAMENTO EM UM DIÁLOGO DE MUNDOS

[BEING IN PARMENIDES AND BOAVENTURE OF BAGNOREGIO:
CONSONANCES AND DISSONANCES IN A DIALOGUE OF WORLDS]

Marcos Aurélio Fernandes

framarcosaurelio@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia pela Universidade São Francisco (1991), mestrado e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Università Antonianum de Roma (2000 e 2003). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Heidegger, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, existência, liberdade e facticidade. Além disso, dedica-se a estudos do pensamento medieval, sobretudo o franciscano, bem como a investigações em filosofia da religião e filosofia da educação.

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7535](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7535)

Recebido em: 05 de outubro de 2025. Aprovado em: 15 de outubro de 2025

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 13-39
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7535](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7535)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



Resumo: Esta reflexão pretende tomar em consideração a compreensão e interpretação a respeito do ser em dois pensadores pertencentes a duas épocas diversas da tradição filosófica ocidental: Parmênides e Boaventura de Bagnoregio. A reflexão não consiste em uma exposição meramente historiográfica-comparativa, mas sim em uma meditação historial (segundo Heidegger) a respeito do destino do ser em duas épocas diversas do pensamento ocidental (a do grego arcaico e a do medieval). Ela é realizada na perspectiva de pôr em jogo um “diálogo de mundos” (retomando a proposta de Heinrich Rombach), tentando assuntar consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em ambos os pensadores. Ao final algumas dessas consonâncias e dissonâncias são explicitadas.

Palavras-chave: Ser. Parmênides. Boaventura de Bagnoregio.

Abstract: This reflection aims to consider the understanding and interpretation of being in two thinkers belonging to two different periods of the Western philosophical tradition: Parmenides and Bonaventura of Bagnoregio. The reflection does not consist of a merely historiographical-comparative exposition, but rather a historical meditation (according to Heidegger) on the destiny of being in two different periods of Western thought (that of archaic Greek and that of medieval times). It is carried out with the perspective of putting into play a “dialogue of worlds” (retaking the proposal of Heinrich Rombach), trying to listen and to pay attention to the consonances and dissonances in the speeches of thought in both thinkers. At the end, some of these consonances and dissonances are made explicit.

Keywords: Being. Parmenides. Bonaventura of Bagnoregio.

Aqui e agora é-nos concedido o momento oportuno para assuntar as falas do pensamento em um diálogo de mundos epocais diversos. Há uma “comunicação inter-mundana”, ou seja, uma comunicação entre mundos, um diálogo entre eles. Um mundo não só desdobra o seu próprio, mas também pode ajudar outro mundo a desdobrar o seu próprio (ROMBACH, 1983, p. 149). O mundo medieval, por exemplo, foi ajudado, por assim dizer, por diversos mundos. Ele surgiu da confluência de mundos diversos: o mundo grego, o mundo romano, o mundo cristão da patrística grega, latina e siriaca, o mundo árabe, o mundo dos povos germânicos... O *ontologicum* do pensamento medieval latino, de que Boaventura de Bagnoregio é um representante importante, tem sua proveniência historial a partir do mundo do pensamento grego, cuja teoria do ser tem em Parmênides um de seus iniciadores decisivos, mas também a partir da compreensão e interpretação do ser cristão, operativamente albergada nos escritos da Bíblia e que reflexivamente receberam uma primeira auto-interpretação no empenho reflexivo dos assim chamados “padres da Igreja”, de que Agostinho é um representante decisivo para a tradição latina.

Tentaremos deixar falar o pensamento através de textos de Parmênides e Boaventura de Bagnoregio a respeito do ser. Assuntar quer dizer: prestar atenção a, considerar, escutar, olhar, refletir, meditar, pensar. As falas do pensamento a respeito do ser soam e ressoam em nossas considerações como sonâncias e ressonâncias que nos vêm de mundos históricos muito diversos. A fala do pensamento em Parmênides nos advém desde a aurora do mundo grego. A fala do pensamento em Boaventura nos chega desde o zênite do mundo medieval. Estas falas chegam a nós, que vivemos em uma época vespertina, em que, na consumação da modernidade, sentimos o ocaso do pensamento ocidental, e pressentimos, em uma época que se nos apresenta não como uma época de mudança, mas sim como uma mudança de época, o apelo de uma passagem para outro dia histórico, para um outro pensar. Mas, o passo para a frente, na direção da obediência a este apelo, assim nos parece, precisa de um passo para trás, na direção de uma recordação que traz ao nosso coração o coração do pensar que pulsa na tradição filosófica: o pensamento do ser do ente. É na força desta re-cordação (retorno ao coração) que, quiçá, poderemos nos dispor à espera do inesperado, ao advento do porvir. Propomos, então, ao leitor, assuntar junto conosco estas falas, tentando acolhê-las como um diálogo de mundos. Nossa escopo é escutar consonâncias nas dissonâncias e, a partir daí, deixar acordar em nós um sentido para a sonânciia e ressonânciia da linguagem do ser, de sua palavra, de seu silêncio, nas falas do pensamento.

I. AS AUTOMOSTRAÇÕES DO SER NO POEMA DE PARMÊNIDES

Se o caminho do ser é o incontornável, se o caminho do nada é inviável, e se o caminho da aparência é evitável, então só resta, propriamente falando, um único caminho: o do ser, que é o caminho do desvelamento, do coração intrépido da verdade belamente esférica. Eis o *μῦθος* (*mýthos*), o anúncio, da deusa inominada no fragmento DK B 8 (v. 1) do poema de Parmênides, Περὶ φύσεως (*perì phýseos*), na esfera do emergir surgente da realidade (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235).

O caminho da verdade do ser não pode ser mostrado a não ser pela própria verdade do ser. Com outras palavras, para se poder caminhar no caminho da verdade do ser é preciso se deixar guiar pela própria verdade do ser. Pensar é, aqui, seguir, obedecer, à fenomenologia do advento

cairológico do arquifênômeno: a *ἀλήθεια* (*alétheia*). Esta é o extraordinário. O grego experimentava no extraordinário o divino. Assim, não nos parece descabido assumir, com Heidegger, que a “deusa” - θεά (*theá*) – que ensina ao pensador os caminhos investigativos do pensar seja não uma ou outra das deusas do panteão grego, miticamente concebidas, mas sim a própria *ἀλήθεια* (*alétheia*) (HEIDEGGER, 2008, p. 177; 1982, p. 182).

O fato de que o filosofar dos primeiros pensadores teve o seu foco na *ἀλήθεια* (*alétheia*) nos testemunha Aristóteles. No primeiro livro da *Metafísica* (984 a 18s) o Estagirita diz que a coisa mesma com a qual eles lidavam em seu questionamento abriu-lhes caminho e também obrigou-os a investigar (ARISTOTELE, 1998, p. 18-19). De Parmênides, precisamente, Aristóteles (986 b 31) diz que aquele foi obrigado a seguir os fenômenos (ARISTOTELE, 1998, p. 32-33). A coisa mesma, ou seja, os fenômenos, o que se mostra a si mesmo por si mesmo desde si mesmo, é que impõe a necessidade do abrir caminho e do investigar do pensar. O filosofar obedece ao *ἀληθῆς* (*aléthès*) que se torna patente, melhor, à *ἀλήθεια* (*alétheia*). Em outra passagem (984 b 10) Aristóteles diz de novo que os antigos pensadores investigavam premidos pela *ἀλήθεια* (*alétheia*) (ARISTOTELE, 1998, p. 20-21). Enfim, afirma (993 b 20) que filosofar é filosofar em torno a, ou melhor, na esfera da *ἀλήθεια* (*alétheia*) (ARISTOTELE, 1998, p. 72-73). O Estagirita 993 b 17 ainda chama os primeiros pensadores como aqueles que se mostraram capazes de um *ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας* (*apophainesthai perì tēs alétheias*), isto é, de um mostrar, deixar e fazer ver, o que se dá na esfera da verdade (no círculo do que está patente, desencoberto) (ARISTOTELE, 1998, p. 70-71). A filosofia, em sentido primordial, que, no livro IV (1003 a 21) é apresentada como uma *ἐπιστήμη*, ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἡ ὄν (epistēmē hé theoreî tō ón hé ón) – uma competência comprensiva que perscruta o ente enquanto ente, ou seja, o ente na perspectiva do ser, se mostra como identificada (993 b 20) com uma *ἐπιστήμη* τις τῆς ἀληθείας (epistēmē tis tēs alétheias), uma certa competência que entende da verdade e se entende com a verdade (ARISTOTELE, 1998, p. 72-73).

O caminhar da busca da verdade constitui a viagem de todas as viagens humanas. Como observamos no primeiro verso do poema de Parmênides (DK B I, v. 1), o caminho que conduz à *ἀλήθεια* (*alétheia*) se estende até onde vai o alcance do *θυμός*, isto é, do ânimo cordial da vida, do coração (a palavra tem três níveis de significação: 1) entradas, coração; 2) força de vida, respiração; 3) vontade, sentimento, coragem, témpera, alma, espírito) (DIELS/KRANZ, 1951, p. 228). Por sua vez, ao final do proêmio do poema de Parmênides (DK B I, v. 28-30), a deusa inominada adverte ao pensador: é necessário que ele experimente e, assim, venha a saber, esteja atento, vigilante, a respeito de tudo: tanto a respeito do coração intrépido da verdade bem redonda quanto a respeito das aparências/dos pareceres dos mortais, em que não há uma confiança verdadeira (DIELS/KRANZ, 1951, p. 230). Para o pensador, o decisivo é alcançar a *πίστις ἀληθῆς* (*pistis alethēs*), o confiante ser familiarizado com o desencoberto, melhor, com o desencobrimento. É, necessário, pois, que o caminho do ser e do seu desencobrimento seja distinguido do descaminho da aparência e dos pareceres dos mortais. Esta é a crítica mais primordial do pensar. Ela separa, por um lado, o coração intrépido da verdade bem esférica - ‘*Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἡτορ* (*Alētheiēs eukykloēos atremes hétor*) – e, por outro lado, os pareceres dos mortais fundados nas aparências - *βροτῶν δόξας* (*brotōn dóxas*).

No fragmento DK B 2 (antes era considerado o fragmento 4) a deusa convoca e encoraja o pensador à responsabilização pelo sentido do ser. Neste fragmento, ela chama a atenção do pensador para os únicos caminhos do questionar, isto é, do buscar perguntante e investigador - *όδοι διζήσιος* (*hodoi dizēsios*), que são para se ficar de olho, para serem apreendidos e mantidos. Ela diz que vai falar, anunciar algo, e que ele carece de auscultar o que ela traz à fala, a sua palavra

- μῦθος (*mýthos*). É preciso que ele tome ao seu cuidado quais os únicos caminhos do investigar que são para serem mantidos em vista. Um caminho é para o ser. É um caminho incontornável (não é para não ser). Ele é, ao mesmo tempo, o caminho no desvelamento. É a senda da confiança fundada, pois vai seguindo o desvelamento, não o perdendo de vista. O outro é o caminho para o não ser. Ele não pode ser trilhado. É preciso saber que se trata de uma vereda inviável, intransitável, insondável. Sobre este caminho nada se pode alcançar. O não ser é inacessível ao conhecimento e ao dizer. É inteiramente ocluso (DIELS/KRANZ, 1951, p. 231).

Após estas breves alusões ao começo do poema de Parmênides, saltemos direto pra o fragmento DK B VIII (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235-240). O que resta, então, é caminhar no caminho do desencobrimento, no caminho do ser. Isto significa trazer para a mira o que neste caminho se oferece como paisagem e espetáculo. O μῦθος (*mýthos*) da deusa, seu anúncio, precisa ser interpretado. A deusa irá neste μῦθος (*mýthos*) tornar noto, dar a conhecer, que paisagem se abre neste caminho. Neste μῦθος (*mýthos*) é a ἀλήθεια (*alétheia*) mesma que fala, que diz, que mostra, que oferece a sua saga. Seu μῦθος (*mýthos*), ou seja, seu anúncio, e seu ἔπος (*épos*), seu dizer, é λόγος (*lógos*), reunião da doação do ser, do seu desencobrimento, na linguagem. Ela libera ao pensador a paisagem do ser. Ela o faz vir ao ar livre da paisagem do ser. Ela é o extraordinário da liberdade da verdade do ser.

Como lemos em DK B VIII, v. 2-3, na paisagem que se abre neste caminho muito se mostra: σήματα πολλὰ μάλα (*sémata pollà málā*) (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235). Aqui, σήματα (*sémata*) não são sinais do ser, se sinais significam algo que se mostra e remete para algo que não se mostra. São, antes, automostrações do ser mesmo (HEIDEGGER, 2005, p. 218; 1987, p. 124; 1983, p. 104). Tais automostrações do ser começam várias vezes com *a* (a), prefixo privativo, e com οὐδέ (*oudé*) (conjunção e advérbio negativo: não, nem). Indicam o que, em nosso modo de considerar, deve ser mantido afastado a respeito do ser, o que deve ser des-considerado, ou seja, banido da consideração, excluído dela (HEIDEGGER, 1987, p. 124; 1983, p. 104). Todas as falas a respeito do ser têm como repercussão criar uma cisão entre uma compreensão do ser como se o ser fosse um ente, compreensão proveniente da δόξα (*dóxa*), que precisa ser superada, pois é, na verdade, uma incompreensão, e uma compreensão do ser enquanto ser: o ser ele mesmo enquanto ele mesmo carece de vir à luz, em suas automostrações.

O discurso da deusa nos interpela e nos chama em causa indicando como se dá ser enquanto ser - ως ἔστιν (*hōs éstīn*). No fragmento DK B VIII, vv. 3-6, ela mostra como ser - ως ἐὸν (*hōs eòn*) – é (1) ἀγένητον (*agénēton*), ingêntito (não nascido); e (2) ἀνώλεθρον (*anōlēthron*), sem perecer. Devemos, pois, afastar de nossa consideração, a respeito do ser, o nascer e o perecer. A fundamentação disso é: pois ser é – ἔστι (*éstī*), se dá – (3) de maneira íntegra, inteira, - οὐλομελὲς (*oulomelēs*); (4) como ἀτρεμὲς (*atremēs*), ou seja, como sem estremecimento, de modo intrépido, inquebrantável; como (5) ἀτέλεστον (*atéleston*), sem nenhuma necessidade de aperfeiçoamento. O ser vige, pois, como presença plena, absoluta. Além disso, ele se dá como presente: (6) nem foi outrora - οὐδὲ ποτ’ ἦν (*oudé pot' hēn*); (7) nem será - οὐδ’ ἔσται (*oud' éstai*) noutra hora. A fundamentação disso é: no agora de qualquer hora - νῦν (*nūn*) – ele se dá - ἔστιν (*éstīn*) (8) – todo junto – ὁμοῦ πᾶν (*homou pân*), (9) de modo todo uno - ἐν (*hēn*) – , (10) todo contido - συνεχέσ (*synchés*) ((DIELS/KRANZ, 1951, p. 235).

Com outras palavras, o ser não conhece nem o levantar nem o declinar, nem a gênese nem a corrupção. O que aparece no devir como ente é que levanta e declina, nasce e morre, vem a ser e deixa de ser. O ser mesmo, ao contrário, nem surge nem decai, nem aparece nem desaparece. Ele permanece sem tremor, sem estremecimento, intrépido. Não vacila. Isso faz lembrar o Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἡτορ (*Altheiēs eukykléos atremes hétor*) – coração intrépido do

desencobrimento belamente esférico, do fragmento DK I, v. 29 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 230). O ser permanece em um repouso inquebrantável. Não há lugar no ser para a errância e suas vacilações. Nele não há um ir para lá e para cá. Vige como pura presença e o puro presente. Além disso, o ser não precisa de qualquer aperfeiçoamento. Ele não é submetido a nenhuma produção. Ele não precisa ser aprontado, acabado. Há que se desconsiderar do ser o ser-feito. Ele é por si mesmo desde sempre perfeito: a ele nada falta, não requer qualquer completamento, acabamento. Ser vige como plena, pura e absoluta positividade da presença e do presente. Por isso, também, se há de afastar da consideração a respeito do ser o “foi” e o “será”. Ele vige como puro “é”. Nele não cabe a negatividade da mudança temporal, ou seja a negatividade do passado, que implica um “não é mais”, nem a do futuro, que implica um “não é ainda”. O ser não conhece devir, porque não traz em si o não ser. Se o pensador quiser perscrutar o ser deve deixar de fora toda a consideração deste tipo. Todas estas negações são negações de negatividades. Elas induzem a firmar o olhar do pensamento na plena positividade da presença e do presente. Como numa escultura o tirar coisa de coisa faz aparecer a obra como outra coisa, assim também aqui, as negações devem poder deixar e fazer ver o ser em sua positividade de presença e presente.

A plena positividade do ser vem à fala, também, em automostrações afirmativas. É como numa pintura: pondo coisa sobre coisa faz aparecer outra coisa. Dizer que o ser é perfeito não quer dizer que o ser é completo, no sentido de que a ele não falta qualquer parte. Não. Na verdade, o ser não tem absolutamente qualquer parte. Nele não há qualquer composição. É um *todo simples*. Lemos no texto editado por Diels, que segue a Plutarco e Proclo, no fragmento DK B VIII, v. 5, que o ser é οὐλομελὲς (*oulomelēs*): compacto, uno, inteiriço, íntegro. Atendo-se a variantes, pode-se ler ainda, seguindo Simplício, que o ser é οὐλὸν μονογενές (*oulon mounogenēs*): todo único; ou, numa terceira possibilidade de leitura, seguindo Clemente e o Pseudoplutarco, que o ser é μούνον μονογενές (*moúnon mounogenēs*): único de um só gênero (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235). O ser vige simplesmente aí, só, em sua unicidade. O ente tem sempre um outro que, enquanto ente, lhe é um igual. O ser, não. O ser não tem um igual, não forma par, pois é único. Ele é a partir dele mesmo como único. O ente sempre é ele mesmo face a outro. Sempre se dá no plural. O ser, ao contrário, vige como o não-outro. O ser sempre se dá de uma só vez e sempre uma única vez. No ente, há diversos *modos de ser*, mas todos os *modos*, enquanto modos de ser, em sua pluralidade, se recolhem na unidade, unicidade e singularidade do ser. Todo o ente pode ser comparado com outro ente. Mas o ser, vigendo como único, é incomparável. O ser é sempre o Um e o Mesmo (HEIDEGGER, 1991, p. 51-52). Não há, como pensou Diels, uma contradição latente entre o ἀγένετον (*agéneton*), (DK B VIII, v. 3), o não nascido, e o μονογενής (*mounogenēs*), o único em seu gênero. Esta palavra deve significar, neste contexto, não “unigênito” (único nascido), mas sim único “da sua estirpe”. Com outras palavras, ser não tem um igual, tem faz par com outro. Ser é único, justamente por não provir de, por não pertencer a uma estirpe, a um gênero, ao contrário do que sói acontecer com o ente (HEIDEGGER, 2012, p. 145).

A unidade do ser se acentua ainda mais quando é dito, em DK B VIII, v. 5, que ele é νῦν ὁμοῦ πᾶν (*nŷn homou pân*) – agora simultaneamente todo, tudo (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235). O agora do ser não é um agora que outrora não era e que noutra hora não será. É, antes, o agora que é simultaneamente tudo, que oferece simultaneamente o todo. Este agora não faz parte de uma sucessão. É puro presente. Aqui se alude à pura temporalidade do ser, que vige como absoluta presença e simples presente. Além disso, o ser vige como ἕν (*hén*), uno - DK B VIII, v. 6 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235). Da consideração do ser se há de afastar a noção de vários, de muitos. O ser se dá somente no singular. Os seres, isto é, os entes, se dão no plural: são vários, são muitos. E, no entanto, esta unidade singular do ser não é de uma uniformidade monótona. Afinal, não obstante esta singularidade do ser, ele mostra σήματα πολλὰ (*sēmata pollà*), muitas

automostrações, muitas perspectivas, prospectivas, indicações, acenos. E, no entanto, tudo isso é unitário, na simplicidade e unicidade do ser. A pluralidade de perspectivas do ser não destrói sua unitariedade e sua simplicidade. Por fim, o ser é *συνέχεις* (*synéchés*) - DK B VIII, v. 6 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235). Com outras palavras, o ser se tem a si mesmo, se atém e se mantém de modo contido, coeso. É preciso afastar da consideração do ser toda dissolução. O ser vige em si mesmo como presença de absoluta solidez (HEIDEGGER, 1987, p. 124; 1983, p. 104). Ele vige todo recolhido em si. Vige como absoluto recolhimento, absoluta unidade. A unidade do ser é a sua absoluta solidez, consistência, concentração. Não é alcançável por qualquer mudança ou inconstância.

Tais acenos do ser nos oferecem uma visão positiva de sua absoluta positividade. A unidade do ser aparece como prioridade (ser o primeiro), como mesmidade (ser o mesmo), como simplicidade (ser sem articulação ou composição, uno no sentido de inteiriço), como unicidade (ser o único), como totalidade (ser todo) (HEIDEGGER, 2012, p. 147). Lendo o fragmento DK B VIII, v. 6-14, somos exortados, junto com Parmênides, pela deusa, a afastar da consideração do ser o devir dos entes (DIELS/KRANZ, 1951, p. 235-236).

A fundamentação para isso vai no seguinte sentido. Necessariamente é preciso desconsiderar a respeito do ser qualquer gênese e qualquer crescimento. É impossível que a gênese pertença ao ser. Com outras palavras, a noção de gênese é necessariamente desmedida para o ser. Parmênides oferece uma demonstração indireta disso, negativa, via impossibilidade. A gênese se dá a partir de um “de onde”. De onde proviria o ser? Do nada? Não, a partir do não-ser, do nada, não pode provir o ser. O nada não pode ser o “de onde” do ser, pois um tal “de onde”, necessariamente, não pode ser. O nada não é nem *φατόν* (*phatón*) nem *νοητόν* (*noétón*), nem dizível nem intelectivamente perceptível – DK B VIII, v. 8-9 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 236). Do lado contrário, onde há ser, ali há pensar, perceber com o pensamento. Onde não há ser, ali também não há pensar, perceber com o pensamento. O nada está fora de toda a possibilidade do dizer e de toda a possibilidade do compreender. Por isso, não se pode nem dizer nem pensar que o nada seja o “de onde” do ser. Não se pode provar que o ser provenha do nada, uma vez que provar implica em mostrar e o nada não se mostra. Depois, suposto que o ser tenha, em algum instante, emergido do nada, o que teria ocasionado o fato de que o ser tivesse emergido então e não antes ou então e não depois? Como poderia haver um antes ou um depois, um quando, ali onde não há nenhum tempo? (Implícito está que ser e tempo se coadunam). Em resumo: necessariamente, ou há absolutamente ser ou não há absolutamente ser. Se há ser, há como plena e absoluta presença e como pleno e absoluto presente, sempre, de uma única vez.

Então, de onde mais poderia provir o ser? Do ente, isto é, disso que é, mas é de certo modo e de certo modo não é, disso que devém e aparece? O ser não é isto ou aquilo, não é um ente, que provenha de outros entes. O devir dos entes é o seu aparecer e desaparecer. No reino das aparências, os entes se tornam presentes provindo de outros entes e, perecendo, tornam-se ausentes. Os entes, o que é aparecente no devir, de certo modo é, e, de certo modo não. O que devém apenas oferece uma aparência de ser, pois não tem consistência, solidez, de presença. O aparente ou aparecente é permeado e perpassado pelo não-ser. Ele não é o bastante para se dar como o “de onde” do ser. Como poderia a absoluta e plena positividade do ser ter sua origem na negatividade do ente enquanto aparecente e mutável? O ser, a plenitude de presença, não pode provir dos entes, isto é, dos que aparecem e desaparecem no devir. O ser não provém de outro, pois, sendo único, não há, no seu plano, que é diverso do plano do ente, que devém, outro de que provir.

Não pode surgir algo ao lado do ser. Δίκη (*díke*) mantém firme o ser, não liberando-o nem para o surgir nem para o perecer - DK B VIII,, v. 13-14 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 236). Δίκη (*Díke*) é filha de Θέμις (*thémis*) com Zeus. Θέμις (*thémis*) é, no mito, uma titânide, filha de Urano (Céu) e Gaia (Terra), os pais primordiais. Ela gerou com Zeus as Moiras e ensinou a Apolo a arte da adivinhação. É a que rege as estações do tempo, que põe as leis eternas dos deuses e que institui o direito divino. No pensamento significa, pois, posição divina, como o verbo τίθεμι (*títhemi*) sugere, o qual significa pôr. Δίκη (*Díke*) é a indicação do que há de se dispor segundo a posição suprema, aquela que vige a partir de um direito divino. É a juntura que dispõe (*verfügender Fug*) do ser, que o tem em seu domínio. No seu reino está situado o ser. Ela é o sítio do ser. Ela dispõe o ser e dispõe do ser, mantendo-o firme, não tendo liberado para ele o nascer e o perecer, o levantar e o declinar, o emergir e o imergir, como sói acontecer com os entes em devir e em intermitente aparecer e desaparecer. O ser desconhece o perecer. É impossível que o ser seja trazido a uma conexão com o nulo, com a aniquilação. O ser não tem um “de onde” para o seu surgir, para o seu aparecer. Não provém do não ser. Não tem também um “para onde” de seu perecer, de seu desaparecer. Não tende para o não ser. O ser não vem a aparecer nem vem a desaparecer. Ele é ἀνώλεθρον (*anólethron*), sem perecer.

A evocação de Δίκη (*Díke*) nos indica, pois, a contenção quieta, calma, do ser, sua serenidade. A decisão - κρίσις (*krísis*) é manifesta: ser vige, vigora, reina, ou não vige, não vigora, não reina – DK B VIII,, v. 15 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 236). O ser não se dá de modo semelhante à aparência, ao ente que devém, que não é nada, mas que, porém, não é plenamente, pois é permeado e perpassado pelo não-ser, sendo intermitente, inquieto. Não. O ser, em sua inteira solidade e unicidade, se fecha a todo o não-ser. O ser é absolutamente desprovido do que tem o caráter de não-ser. Com isso, ganha-se uma aclaração a respeito do viger do ser. No modo de dizer é negativa. Mas no que é dito, aponta para a sua absoluta positividade.

Se supormos um “foi” e um “será” para o ser, atentamos contra esta absoluta positividade de sua presença e vigência. Como o ser poderia ter um passado ou ter um futuro? Se o ser estivesse no passado não haveria nenhum “é”. Do mesmo modo, se o ser estivesse no futuro. Somente onde há o “é” permanente, indefectível, há o ser. Ora, se o ser vige, então ele vige como puro presente, sem passado e sem futuro. Isso não quer dizer que o ser seja atemporal ou eterno. Seria, no entanto, precipitado inferir da absoluta presença do ser a sua atemporalidade ou supratemporalidade ou eternidade. Apenas está dito que o ser tem um relacionamento íntimo com o presente e somente com ele. O ente que devém, o aparente e aparecente, é que tem um íntimo relacionamento com o passado e com o futuro, com o agora-não-mais e com o agora-ainda-não. O presente é tempo. Tanto é que é a partir do presente que nós apreendemos o passado e o futuro do que devém. O presente é o fenômeno fundamental do tempo. Tudo o que o ser é, está disposto no presente, no agora. Ser é sempre aqui e agora. Com isso também se reafirma a necessidade de desconsiderarmos a respeito do ser todo o surgir e todo o perecer.

O ser vige como um todo - οὐλόν (*oulon*) –, como um todo contido - συνεχές (*synchés*). Há que se afastar da consideração do ser a διαίρεσις (*diaíresis*), ou seja, a divisão, a repartição, a distribuição – DK B VIII, v. 22 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 237). O ser é uno, isto é, indivisível. É simples, isto é, sem composição, sem partes. Vige como um todo simples. Não é um todo que resulta de partes. Vige, ainda, como um todo coeso, melhor, um todo coeso, de uma coesão simples. É coeso, denso, compacto, contínuo: sem interrupções, sem fendas, frestas, lacunas. O não-ser não irrompe no seio do ser. Ele exclui, assim, toda interrupção, todo “entre” em que venha a interpor o não-ser. Por isso, o ser é intrépido, sem tremor, inabalável, inquebrantável - ἀτρεμές (*atremés*). O todo do ser é só ser. Ser só ser quer dizer ser plenamente ser. Ser é pleno de ser. É puro ser. Por isso, vigora como plena presença. Não há ausência no ser. Ele vige aí inteiramente,

simultaneamente, como presença plena contínua e como presente sem interrupção. Assim, domina toda proximidade e toda a distância.

Além disso, o ser vige como ἀκίνητον (*akíneton*), não movido, privado de movimento DK B VIII, v. 26 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 237). É imóvel, mas não no sentido da inércia, da inatividade preguiçosa, sem vigor. É imóvel, no sentido da plenitude do que é inalterável, imutável, irremovível, firme. No domínio do ser não se dá passagens, não acontece um “para lá e para cá”, no sentido do tremor, do abalo. Está fora da duração, pois a duração implica um “desde então... até então...”. Como já vimos, no ser não se dá um não-mais-agora e nem um agora-não-ainda.

O ser é ἄναρχον (*ánarchon*), privado de princípio, e ἄπαυστον (*ápauston*), incessante DK B VIII, v. 27 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 237). O ser não é principiado. Não conhece princípio. Por outro lado, o ser é sem fim, não no sentido de durar indefinidamente. O ser é sem fim, por não estar posto em qualquer duração.

E, no entanto, o ser está posto no limite. O ser está posto ἐν πείρασις δεσμῶν (*en peírasis desmōn*), no limite das amarras, em que o mantém firme Δίκη (*Díke*), a juntura dispositiva, que vigora segundo a posição primordial (DK B VIII, v. 26 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 237)). O limite - πέρας (*péras*) – do ser, porém, não é ali onde o ser cessa de ser. Isso é impossível. O ser está bem amarrado por Δίκη (*Díke*). O limite e o liame, ou seja, as amarras, as cadeias, de Δίκη (*Díke*), da soberana justezza, não lhe tolhem nada, mas, ao contrário, lhe dão a concisão e a precisão primordiais. Se, por um lado, como já visto, ao ser não falta nenhum aperfeiçoamento – é ἀτέλεστον (*atéleston*) –, por outro lado, o ser não é excessivo em nada. É plenamente ele mesmo, sem delongas, sem superfluidades. O ser não é sem lei. O ser está ligado pela justiça, isto é, pela justezza, Δίκη (*Díke*). Está coligado, compactuado, fechado com ela.

Por isso, no ser a liberdade não é arbitrariedade. Nela vigora a necessidade - Ἀνάγκη (*anánke*) – do limite e do liame DK B VIII, v. 30-31 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 237). Com outras palavras: vem de Θέμις (*thémis*), a posição primordial, a determinação de sua justezza – DK B VIII, v. 33 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 238). O ser está determinado por uma divina posição, consoante a constituição originária de céu e terra, a não ser incompleto, a não ter a necessidade de aperfeiçoamento, a não ser carente. Ele não conhece indigência e carência. Onde há indigência vige a falta de alguma coisa, irrompe o não-ser. O ser se mantém firme, na plenitude de seu repouso, de sua quietude, permanecendo como o mesmo no mesmo. O ser não conhece um tornar-se outro, um alterar-se. Ele vige como a subjacência quieta de uma presença ímpar. É a quietude deste permanecer que abre a dimensão do agora do ente, do agora fluente. O ente dura (desde então – até então). O ser não dura. Está fora de duração. Como presença absoluta, como o presente puro, o ser abre, por outro lado, para o ente, a possibilidade da duração. Sem a quietude do mesmo não pode haver a mobilidade do sempre outro, da alteração. Muito menos pode haver no ser a perfectibilidade, pois não é perfectível, é já perfeito. O ser não carece de alcançar um plenitude, uma completude. Já é completo. O ser não carece de ser aprontado: já é pronto.

O presente e a presença reinam em todas as perspectivas que o ser oferece de si mesmo enquanto ser. Uma visão unitária das muitas automostrações do ser só é possível se mantivermos em vista esta vigência do presente e da presença. O fragmento DK B IV fala, todavia, de ausência. O pensador é chamado a vislumbrar algo que se dá na oposição entre o ausente - ἀπέόντα (*apéonta*) – e o presente - παρέόντα (*paréonta*) (DIELS/KRANZ, 1951, p. 232). No foco do olhar do pensamento entra, então, a ausência - ἀπουσία (*apousía*) – e a presença - παρουσία (*parousía*). Vimos que o ser vige como puro presente. Não conhece nem passado nem futuro. Ele é simultaneamente tudo. Ele repele de si toda ausência. Este fragmento agora diz: para a percepção do pensar – para o νοῦς (*noûs*) – o ausente vige como presente, permanece constantemente

presente. Então, pode-se dizer que o presente abrange o ausente, o não-presente? O que tem o caráter de “não” recai no domínio da plena positividade da presença, do ser? Neste caso, haveria uma irrupção do não-ser no ser? O ser não conhece nenhuma negatividade, nenhuma contrariedade. Como fica, então, esta fala da permanência do ausente no domínio do presente? Presentes - παρέοντα (*paréonta*) – são as coisas que estão aí... Ausentes - ἀπέόντα (*apéonta*), por sua vez, são aquelas que estão fora. Aí onde? Aí, diante de nossos olhos e ao alcance de nossa mão. Contudo, onde estão os limites deste “aí”? Qual a sua envergadura? Onde está o limite da presença? O ser humano sempre traz consigo algo assim como um círculo de desvelamento em que os entes se podem manifestar como os entes que são. Sendo, ele sempre instaura a abertura deste círculo (LEÃO, 2010, p. 193). É o círculo do presente. Ora, o ausente só é o ausente que é, enquanto, de certo modo, cai na envergadura deste círculo do presente. Assim, de certo modo, o ausente vige como presente. O ausente se dá como ausente em referência ao presente. Enquanto o ausente é ausente, ele se põe em referência à presença. A ausência está implicada na presença. E isto acontece na medida em que há o *νοῦς* (*noûs*). O *νοεῖν* (*noein*) tem presente tanto o ausente quanto presente no seu círculo de desvelamento. Mais ainda: ele tem o ausente como presente neste círculo. Este círculo se abre *κατὰ κόσμον* (*katà kósmon*), isto é, segundo a amplitude do cosmo. Mas, atenção, cosmo, aqui, não significa natureza, no sentido restritivo que damos a esta palavra na modernidade, ou seja, no sentido de uma região do ente e do ser, o cosmo da “cosmologia”. Não. A abertura deste círculo se abre para o ente no todo. A unidade deste todo se chama mundo. O *νοῦς* (*noûs*) é, assim, o ponto de salto do mundo. Ele abre o círculo de uma presença que acolhe em sua vigência tanto o presente como o ausente. Este círculo é o espaço de jogo em que aparece tanto o presente quanto o ausente. O círculo da presença se abre para o *νοῦς* (*noûs*), para o perceber do ser. O ser não pode ser cortado, despedaçado ou dispersado, nem pode ser de novo recomposto. Ser, presença, não é nenhum ente presente ou ausente. O *νοεῖν* (*noein*), o perceber do ser, na medida em que o percebe, o vislumbra, o mantém em sua unidade originária como um todo simples. O *νοῦς* (*noûs*) é a atenção que atende a esta unidade. O *νοῦς* (*noûs*) atende, como presente, à presença própria do ser. Seu per-ceber é um apreender, um colher e recolher, o ser. É um manter recolhido o ser. Neste recolhimento, ele vigora como a guarda do ser.

O atender da atenção – o presente – abre e forma o campo da presença. O ser do que está sendo se oferece como presença. A presença é um caráter do ser. O presente é um caráter do tempo, o agora do atender. No atender vigora a presentificação, do ter presente o que, de algum modo, é. O círculo da presença, abrindo um horizonte, deixa ser a paisagem em que se dão o presente e o ausente. É o espaço de jogo da vigência do presente e do ausente. O atender forma a perspectiva em que a paisagem se dá, deixando vir ao encontro o que se presenta e o que se ausenta. O círculo da presença se abre, enquanto possibilidade, ao ente no todo: ao mundo. Mas ele se abre facticamente, a cada vez, com esta ou aquela amplitude, de modo mais ou menos restrito. Este ver simples que atende, isto é, abre e forma o campo, o espaço de jogo da presença, é o *νοεῖν* (*noein*), o pensar que vislumbra, que intui, o pensar enquanto perceber do ser. É o ver originário. Nele salta aos olhos do pensamento, por assim dizer, o ser. É um ver formador. A presença, como caráter do ser, e o presente, como caráter do tempo, se pertencem.

Assim, a proposição originária de Parmênides, que constitui o fulcro da exposição das automostrações do ser - σήματα (*sémata*) – soa assim: ... *τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (*tò gár autò noeín estín te kai eínaí*) – “pois o mesmo é pensar e ser” – DK B III (DIELS/KRANZ, 1951, p. 231). Esta proposição anuncia o íntimo co-pertencimento do ser e do perceber do ser, o *νοεῖν* (*noein*), o pensar. Trata-se de um enunciado fundamental a respeito do ser. Uma interpretação tradicional, que a toma no sentido de uma posição idealista – a de que o ente só é posto no pensar e a de que não há nenhum ente em si

mesmo, a de que o ente só é graças ao pensar – não convém ao poema de Parmênides. Este não diz que o ente seja nada mais do que o pensado do pensar ou o pensar mesmo. Ele diz que ser e pensar, perceber, compreender, se co-pertencem.

A interpretação tradicional desta sentença se movimenta em três direções (HEIDEGGER, 2000, p. 238-243; 2001, p. 206-212): (1) na primeira direção, se diz: o pensar é; isto quer dizer: é algo simplesmente dado, uma ocorrência, um ente que é contado entre os outros entes, que faz parte do todo do ente, cuja unidade se chama de ser. Assim, o pensar pertenceria ao ser como qualquer ente, ou, mais especificamente, como qualquer atividade humana. Acontece, porém, que Parmênides não diz que o pensar está incluído entre os *έόντα* (os entes). Não diz que o pensar pertence às aparências *τὰ δουκοῦντα* (*tà dokoūnta*) – as coisas que ora são, ora não são, e que, intermitentes, advêm e passam. (2) na segunda direção, que é tomada em sentido moderno e idealista (de Berkeley a Hegel), se diz: ser é ser percebido – *esse est percipi*. Com outras palavras, o ser é em virtude do perceber, do representar, é o que é constituído na consciência e para a consciência; esta põe o ser no exercício do “eu penso alguma coisa”; o ser é afirmação do pensar que se produz a si mesmo; pertence ao âmbito da ideia, do ideal; ou então se diz que o ser é o mesmo que o pensar, o que o pensar enuncia e afirma. Entretanto, não se trata, em Parmênides, de remeter o ser ao pensar. Ao contrário, Parmênides confia o pensar ao ser. Depois, o pensar para os gregos não é, como para os modernos, representar, e o ser não é o ser representado; mas o pensar é, antes, um perceber reunidor, e o ser é o viger do vigente, a presença do presente. (3) A terceira direção se toma na direção de Platão. Aí o ser aparece como *οὐσία* (*ousia*), e esta, por sua vez, se dá como *ἰδέα* (*idea*), feição, visual essencial, ou *εἶδος* (*eidos*), aspecto essencial, inteligível. As ideias ou os aspectos essenciais das coisas, porém, só são acessíveis num perceber que não é sensível, ou seja, só são alcancáveis num perceber inteligível, num *νοεῖν* (*noein*). O ser é o correlato não sensível, inteligível, do pensar. Mas aqui, como na direção 2, o acento cai sobre o pensar e não sobre o ser. Em Platão, o ser está sob égide do pensar. Em Parmênides, o que acontece é o contrário: o pensar está sob a égide do ser.

O ser, enquanto presença, vige como presença que se doa ao presente do perceber pensante, do pensar percebedora, intuitivo, do ver originário e formador que o atende, o *νοεῖν* (*noein*). O ser se lança ao encontro e de encontro a este ver. O pensar vige como o guardar e o reunir dos aspectos do ser, da presença. Na temporalização e presentificação do pensar vige o ser enquanto presença plena, com suas automostrações. Isso poderia nos induzir a considerar que o ser está sob a égide do pensar. Mas isso seria unilateral. Há também e sobretudo o reverso disso. O pensar está sob a égide do ser: *ταύτὸν δ' ἔστι νοεῖν καὶ οὖνεκεν ἔστι νόημα* (*tautōn d'esti noein kai hoúneken ésti nóēma*) – o mesmo é o perceber do pensar e aquilo graças a que vige a percepção pensante – DK B VIII, v. 34 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 238). Nόημα (*nóēma*) é a perceptividade do que há de ser percebido e do percebido. O mesmo é tanto o perceber pensante quanto a perceptividade. O pensar vige como o perceber reunidor do ser enquanto vigência presencial. O perceber é, antes de tudo, um receber, um acolher, um admitir, um deixar vir a si daquilo que advém, daquilo que emerge do encoberto para o desencoberto, da distância para a proximidade. É uma posição receptiva. Ao mesmo tempo, é um deter o que se dá. O percebido deste perceber é o ser. O desencobrimento pertence ao advir do ser. Pertence também, mas de outro modo, ao perceber do pensar. O mesmo não equivale ao igual (pensar e ser não são iguais). O mesmo não equivale ao indiferente (pensar e ser não são indiferentes). A mesmidade do mesmo consiste no comum pertencimento. O perceber e o ser pertencem ao desencobrimento – à *ἀλήθεια* (*alētheia*). O desencobrimento é aquele *τὸ ἀυτό* (o mesmo) a partir do qual se dá o co-pertencimento de ser e pensar, da perceptividade do percebido e do perceber. Ambos se pertencem e a mutualidade deste

pertencimento se enraíza no pertencimento comum ao mesmo, que é o desencobrimento (HEIDEGGER, 2000, p. 248-254; 2001, p. 215-221).

O pensar carece do ser para ser o pensar que é: *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν τῷ πεφατισμένον ἐστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.* (*ou gār áneu toū eóntos, en hōi pephatisménon estin, eurēseis tō noeīn...*) – não sem o ser, em que é dito, encontrará o pensar – DK B VIII, v. 35 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 238). O perceber do ser é dito, ou seja, é trazido à luz, à aparição, no ser. O perceber do ser não está fora do ser, por sobre ele, diante dele. O perceber do ser é a própria autoaclaração do ser, a própria aparição do ser, o seu vir à luz. O pensar é, por assim dizer, a co-essencialização do ser no sentido de seu vir à aparição. O pensar não é, primordialmente, um relacionamento de representação do real e suas realizações. O pensar é a correalização da realidade no sentido de seu vir à luz. Do mesmo modo, o pensar é dito, vem à luz, à aparição, no ser. Não somente o ser é dito no pensar, mas também o pensar é dito no ser. Ele é trazido à tona no ser. O ser é a condição fundamental para o pensar ser, para o pensar ser o pensar que ele é. O ser vige como o que dá a pensar, como o que dá ao pensar a sua vigência mais própria. O ser vige como o elemento do pensar. O ser se serve do pensar. O ser chama o pensar a ser. O pensar serve ao ser, correspondendo a ele, em sua pertença a ele. O pensar pertence ao ser, respondendo e correspondendo à sua chamada, à sua concentração, à sua reunião e unidade, ao seu recolhimento.

O pensar está fundamentalmente a serviço do ser. Ele não vige e não vigora por si mesmo. Ele vige e vigora a partir do chamado do seu outro, o ser. Vige e vigora como pensar sob a incumbência do ser. Ele recebe sua missão e sua comissão do ser. O fragmento DK B VI, v. 1 diz: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (*chrē tō légein te noeīn t' eòn émmenai*) – necessário tanto o dizer quanto o pensar e o ser permanecer (DIELS/KRANZ, 1951, p. 232). Podemos entender assim esta sentença paratática: é preciso de-por, isto é, deixar jazer o presente em sua presença, o vigente em sua vigência; é preciso manter reunida a unidade do ser do sendo/ente; é preciso dizer o ser, isto é, deixa-lo vir à luz, à aparição. O dizer do ser, porém, se dá em consonância com o perceber do ser, com a sua aparição em sua perceptividade. E ainda: o ser, que faz dobra com o sendo, com o ente, se dá a perceber, provoca o pensar a pensar, vigendo como o permanecer, o persistir, o subsistir, o insistir, como o perdurar e o durar, como advento e presença, como o presente e o presentear de um emergir cairológico. Dá-se ser dando-se tempo. Dá-se tempo dando-se ser: *ἔστι γὰρ εἶναι* (*éstì gār eînai*), pois há ser – DK B VI, v. 1 (DIELS/KRANZ, 1951, p. 232). O que é, o que há, propriamente falando e pensando, em tudo quanto há, em tudo o que está sendo, é: ser. Dá-se ser.

A mesmidade do mesmo – *τὸ αὐτό* (*tō autō*) – consiste no co-pertencimento de ser e pensar ao e no desencobrimento, na *ἀλήθεια* (*alétheia*). O ser chama o pensar. O pensar chama o ser. E ambos são provocados na dinâmica primordial do desencobrimento. A deusa ainda diz ao pensador que a Moira atou o ser, de modo que ele permanecesse todo e imóvel. Os *σήματα τοῦ ἐόντος* (*sémeta toū eóntos*), ou seja, o variegado aparecer do ser – enquanto presença e presente – se reconduzem a ser permanecer todo e imóvel. A Moira pode ser entendida como o destinar abissal que dispõe estruturas do ser do ente segundo a vigência do tempo. O destinar acontece como um trazer à luz. O perceber do ser se move na clareira do ser e sua claridade, em que o ente aparece enquanto ente. A Moira significaria, assim, a regência destinal e estruturante do desencobrimento, em que mundo e ser humano se confrontam.

II. O SER À LUZ DO LUMEN NATURALE DO INTELECTO EM BOAVENTURA

Saltamos agora para outro mundo histórico: o mundo medieval. A atmosfera espiritual é inteiramente outra em referência à do mundo histórico de Parmênides. E, no entanto, também aqui se medita a respeito do ser à luz do *lumen naturale* do intelecto. Tomemos o capítulo V da obra *Itinerarium Mentis in Deum* (Itinerário da mente para Deus), de Boaventura de Bagnoregio, como ponto de partida para refletirmos sobre uma possibilidade de considerar o ser no horizonte da época medieval.

Em outubro de 1259, tendo deixado a dois anos a cátedra de Paris para se tornar o Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, Boaventura sobe o Monte Alverne, onde São Francisco recebera, em setembro de 1224, as cinco chagas que, no dizer da carta de frei Elias, ministro geral da Ordem por ocasião da morte do Seráfico Patriarca, eram “verdadeiramente os estigmas de Cristo”. Ali ele compõe o *Itinerarium Mentis in Deum*, uma das grandes obras da mística medieval e de todos os tempos (BONAVENTURA, 1993, p. 493-569). Nela, se interpenetram, por um lado, filosofia e teologia escolástica, e, por outro, a experiência mística da contemplação; por um lado, empenho de especulação do intelecto e, por outro, afeição obediente, terna e apaixonada da fé. O *Itinerarium* é o roteiro de uma viagem espiritual para o contemplativo da fé cristã. Em cada passagem dessa viagem atua o clamor da oração e o fulgor da especulação. Trata-se da *speculatio pauperis in deserto* – especulação do pobre no deserto, no ermo, na solidão. Nela, o todo do saber é integrado na dinâmica da via iluminativa, de modo que o ser do ente no todo passa a ser visto à luz da fé. A *theologia* é a *mathesis universalis* (ciência universal) da contemplação da fé, em que o ser do ente no todo aparece transfigurado: sob a luz do vigor da fé e do mistério de Cristo o mistério da existência humana (ser humano) e o mistério do ser do ente no todo (mundo) resplandecem de modo novo. Na ótica da fé, todo o visível se transfigura pela luz do invisível, as coisas se tornam sinais do Verbo de Deus, o mundo se torna livro para quem é capaz de ler no real a mensagem deste Verbo; a alma humana transparece, então, como imagem de Deus, e celebra a graça da liberdade dos filhos de Deus.

No quinto degrau da ascensão do coração, depois de ter co-intuído Deus fora de si nas coisas corpóreas e temporais, tornadas vestígios de Deus; e depois de ter co-intuído Deus dentro de si, na própria alma racional e por extensão no reino dos entes espirituais e eviternos (anjos), o pobre é convidado a co-intuir Deus e as propriedades invisíveis concernentes à unidade da essência divina acima de si, pelo lume do seu nome primário, que é ser (*esse*). O contemplativo é exortado, então, a fixar o olhar da mente no *ipsum esse*, isto é, no ser mesmo. A teologia escolástica, neste ponto, revela a sua ambivalência. Nela ressoa, por um lado, a compreensão do ser bíblico, que se dá no horizonte da história salvífica, em que ser aparece como evento e advento cairológico que se dá nesta história, e, por outro lado, a compreensão do ser grega, que se dá como presença plena e permanente. A compreensão do ser bíblico porta consigo um sentido de evento e traz a marca da historicidade. O evento é o acontecer do advento de uma revelação. A fala inaugural do Deus uno que, se revelando a Moisés, pronuncia o verbo ser, é uma sentença de ser, que emerge da eternidade e se comunica e reverbera no tempo cairológico da história salvífica, ressoando desde o passado dos ancestrais na fé para um futuro aguardado na espera e na esperança. Esta fala promete e garante a presença pessoal, fiel, auxiliadora e salvífica desse misterioso Deus. Talvez seja por isso que Boaventura, neste capítulo, começa remetendo-nos ao pronunciamento inaugural de Deus que diz a Moisés “Eu sou aquele que sou” (Ex 3, 14) e termina evocando-nos a promessa de Deus ao mesmo profeta: “Eu te mostrarei todo o bem” (BONAVENTURA, 1993, p. 547; p. 555). Entretanto, e este é o outro lado da ambivalência da teologia escolástica, a especulação a que o

pobre é convidado, leva-o ao trabalho do intelecto de pensar e repensar o sentido do “*ipsum esse*” – do ser mesmo – fazendo-o refletir sobre a compreensão do ser, reverberando as muitas vozes da tradição filosófica. A compreensão bíblica do ser se interpenetra, assim, com a compreensão grega, que remonta a Parmênides, a Platão e Aristóteles, que salienta ser como presença que perdura e dura, constante, estável, essencial e substancial, sem a perspectiva de uma história em que o divino se autocomunica de modo pessoal.

Já no concílio de Niceia, celebrado a mil e setecentos anos atrás, em 325, estas duas compreensões se interpenetraram. A reflexão da tradição patrística grega colaborou para isso. Boaventura evoca um de seus últimos representantes, João Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, c. 9 – PG 94, p. 835 A-B) (DAMASCENO, 1998, p. 75). É célebre sua contribuição neste sentido, a saber, sua indicação de que ὁ ὁν – em latim, *qui est*, Aquele que é, é o nome primordial de Deus, uma vez que este tem reunido todo o ser em si mesmo, sendo como que um certo pélago de essência/presença – οὐσία (*ousía*) –, sem termo ou limite – ἄπειρον (*ápeiron*) –, privo de determinação ou definição - ἀόριστον (*aóriston*). O nome vige como vocação (chamado), como evocação e convocação. Ele evoca, isto é, chama da distância para a proximidade, da ausência para a presença. Ele também convoca, chama em causa, o nomeado. E, no entanto, ele acena da proximidade para a distância, da presença para a ausência, da doação para a retração do mistério. Ademais, no diálogo da oração, em que Deus aparece como o interlocutor, ele serve para invocar. Nome também revela e manifesta ser. Nome dá a conhecer o ser. Na Distinção XXII do seu comentário às *Sentenças*, Boaventura se detém sobre a questão da nomeabilidade de Deus (BONAVENTURA, 1934, p. 311-321). Para o Doutor Seráfico, Deus é nomeável tanto quanto é inteligível. Deus só é perfeitamente inteligível para si mesmo. Por conseguinte, ele só é dizível e nomeável numa expressão perfeita que é ele mesmo. Assim, Deus nos é tanto indizível quanto nos é incompreensível. Para aquele por quem Deus é mais bem conhecido, ele é melhor nomeável e dizível. Deus é mais bem conhecido pela Revelação contida na Sagrada Escritura (*theologia*, no sentido boaventuriano) do que pela filosofia. A filosofia nomeia Deus a partir do ente e das condições primordiais do ente, a partir da “*forma creata*”. São nomes que nós mesmos, mortais, damos a Deus a partir do criado. A Revelação (sobrenatural) apresenta nomes que Deus mesmo se dá, ao se autocomunicar aos humanos (na tradição profética e em Cristo). Entretanto, a autocomunicação de Deus aos humanos, mortais, é uma autocondescendência. É como o balbucio de uma mãe falando ao seu filhinho. Na autocomunicação da Revelação, Deus se comunica com o ser humano na dimensão em que se pode dar a compreensão humana. Ora, a compreensão humana do que quer que seja, também do divino, se dá no horizonte de uma compreensão do ser. O nome “Aquele que é” é um nome que Deus se impôs, em sua condescendência para conosco. Ele significa, para Boaventura, a absoluteza de Deus. Por sua vez, na X (n. 10) das suas conferências sobre os seis dias da criação (*Hexaemeron*), o Doutor Seráfico irá dizer:

O primeiro nome de Deus é ser, que é manifestíssimo e perfeitíssimo, por isso, primeiro; donde, nada é mais manifesto, porque o que quer que se diga de Deus se reduz ao ser; esse é, propriamente, o nome de Deus. Deus não teria dito a Moisés ou ao portador da lei: Eu sou aquele que sou, se não fosse o primeiro¹.

¹ *Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; hoc est proprie proprium nomen Dei. Deus non dixisset Moysi sive latori Legis: Ego sum qui sum, nisi esset primum* (BONAVENTURA, 1891, p. 378).

Podemos nos admirar e estranhar que duas compreensões ontológicas tão distintas se encontrem e se interpenetrem no capítulo V do *Itinerarium*. Mas, aqui seria preciso lembrar, como faz o tradutor para o italiano, Orlando Todisco, que para o Doutor Seráfico a inteira tradição filosófica, com suas oscilações e errâncias, sim, com os seus erros, são uma tomada de consciência fadigosa de uma revelação primitiva, feita na claridade do *lumen naturale*, de um patrimônio de verdades ou de sementes de verdade de que os seres humanos são portadores ao longo dos séculos e que a Revelação bíblica traz à plena luz e à completa maturação (BONAVENTURA, 1993, p. 547).

Agostinho, num de seus discursos (Sermo VII, n. 7), já tinha tomado em consideração o nome “ser” em seu uso para evocar ao Deus da Revelação bíblica. Ele diz:

Ser é o nome da imutabilidade. Todas as coisas, pois, que mudam, deixam de ser o que eram e começam a ser o que não eram. O ser é. Verdadeiro ser, autêntico ser, puro ser, não tem a não ser aquilo que não muda².

O nome “ser” ao ser empregado para evocar ou invocar o Deus que se revela ao profeta Moisés, significa o nome da imutabilidade, o nome da eternidade. A autocomunicação divina, neste caso, faz pensar numa irrupção da eternidade no horizonte do tempo, da história salvífica. Esse nome traz a promessa de uma presença permanente do Deus dos Pais (Abraão, Isaac e Jacó) na história de seu povo.

Agostinho, ao interpretar a revelação do nome “*Ego sum qui sum*” (Eu sou aquele que sou), o qual Deus comunica a Moisés no livro do Éxodo, dá a entender que o profeta teve a intelecção do ser (*quid sit esse*), mirando a excelência da essência divina. Intuindo esta excelência, porém, intuiu sua distância, não obstante sua proximidade; intuiu sua dessemelhança, não obstante sua condescendência. Tal intuição fez o profeta e legislador dos hebreus desacorçoar. Por isso, Deus se deixa chamar de o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Esse é o *nomen misericordiae* (nome da misericórdia). Temos, assim, o nome da eternidade e o nome da misericórdia, o da distância e o da proximidade, o da ausência e o da presença:

Aquele para si mesmo, este para nós. Se ele quisesse ser apenas o que é em si, o que seríamos nós? Se Moisés compreendeu bem, ou melhor, precisamente porque compreendeu bem, quando lhe foi dito: *Eu sou aquele que sou; aquele que é me enviou a vós*, ele acreditou que isso era muito para os homens, viu que isso estava muito distante dos homens. Pois aquele que compreendeu dignamente “o que é” e “é verdadeiramente”, porque foi inspirado de alguma forma pela luz da

² (*Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur*). Sant’Agostino / Augustinus Hiponensis. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologia Latina (PL 38): Sermones. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Acesso em: 14 de jun. de 2025. (AUGUSTINUS, 1863a, p. 66).

Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos
FERNANDES, Marcos Aurélio

essência mais verdadeira ou mesmo apenas fugazmente como um relâmpago, vê-se muito mais abaixo, mais distante, enormemente dessemelhante...³.

Entretanto – assim segue a interpretação de Agostinho – esse Deus se dispõe a se aproximar dos seres humanos, dando-lhes o nome de sua misericórdia e assegurando-lhes a sua presença na sua história:

Como, portanto, quase desesperasse diante da grande distância daquela excelência do ser, Deus pôs de pé o que desesperava porque o viu temente, como se lhe dissesse: Porque eu disse: *Eu sou quem eu sou*, e: *Aquele que é me enivou*, você inteligiu o que é o ser e perdeu a esperança de compreender. Ele põe de pé a esperança: *Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó*. Assim, Eu sou o que sou, eu sou o ser mesmo, mas não quero me afastar dos homens. Se, portanto, de algum modo podemos buscar a Deus e investigar Ele que é, e, além disso, posto não longe de cada um de nós: *Nele, pois vivemos, nos movemos e somos*; louvemos, portanto, a Sua essência inefável e amemos a Sua misericórdia⁴.

A interpretação de Agostinho, assim, oscila entre a distância e a proximidade, entre a absoluteza e a intimidade de Deus para com o ser humano. O nome “Eu sou aquele que sou” evoca, chama para a proximidade e a intimidade o Deus cuja essência é inefável, distante, dessemelhante, em relação a nós e às criaturas. Ele convida para a presença o que, por sua absoluteza, pelo seu mistério, se mostra como retraído. O nome “Eu sou aquele que sou”, portanto, indica a majestade e a eternidade da essência divina, assim como o “eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó” revela a sua misericórdia e sua presença salvífica no tempo, nas gerações, na história dos homens.

Agostinho segue, de certo modo, na esteira da compreensão do ser já vigente entre os gregos, para quem ser diz presença constante, estável, permanente. O eterno, o imutável, neste sentido é, para o bispo de Hipona, o que propriamente é e, assim, o que propriamente merece ser evocado com o nome de ser. Ao comentar o salmo 101 (n. 10), o bispo de Hipona também se refere ao nome de Deus em termos de “*ipsum esse*” (o ser mesmo) e igualmente considera que o que é outro de Deus se comparado a Deus será encontrado não como ser e sim como não ser (*non esse*).

³ *Illud in se, hoc ad nos. Si enim hoc solum esse vellet, quod est in se, quid essemus nos? Si intellexit, immo quia intellexit Moyses, cum ei diceretur: Ego sum qui sum; qui est misit me ad vos, multum hoc credidit esse ad homines, multum hoc vidit distare ab hominibus. Qui enim hoc quod est et vere est digne intellexerit, et qualicumque lumine veracissimae essentiae, vel strictim sicut coruscatione afflatus fuerit, longe se infra videt, longe remotissimum, longe dissimillimum...* Sant’Agostino / Augustinus Hiponensis. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologia Latina (PL 38): Sermones. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Acesso em: 14 de jun. de 2025 (AUGUSTINUS, 1863a, p. 66).

⁴ *Quasi ergo ab illa excellentiae essentiae longe dissimilis desperaret, erigit desperantem quoniam vidit timentem, tamquam diceret: Quoniam dixi: Ego sum qui sum; et: Qui est misit me, intellexisti quid sit esse, et desperasti te capere. Erige spem: Ego sum Deus Abraham Deus Isaac et Iacob. Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possimus Deum quaerere et investigare eum qui est, et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum: In illo enim vivimus et movemur et sumus; laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam et amemus misericordiam.* Sant’Agostino / Augustinus Hiponensis. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologia Latina (PL 38): Sermones. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm>. Acesso em: 14 de jun. de 2025 (AUGUSTINUS, 1863a, p. 66-67).

Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos

FERNANDES, Marcos Aurélio

Pois os anos de Deus não são uma coisa, e Ele mesmo é outra coisa: mas “anos de Deus” é a eternidade de Deus: a eternidade é a própria substância de Deus, que não tem nada de mutável; lá nada é passado, como se já não fosse; nada é futuro, como se ainda não fosse. Lá não há nada lá exceto: É; não há lá: foi e será; porque tanto o que foi já não é; quanto o que será ainda não é: mas o que quer que haja lá, é apenas é. Com razão Deus enviou seu servo Moisés. Pois ele perguntou o nome daquele que o enviou; ele perguntou e ouviu, nem foi abandonado o desejo de uma boa concupiscência. Mas ele perguntou, não como se por curiosidade da presunção, mas pela necessidade de ministrar. *O que, ele diz, direi aos filhos de Israel, se eles me disserem: Quem te enviou a nós?* E ele, indicando-se como o Criador da criatura, Deus para o homem, imortal para o mortal, eterno para o temporal: *Eu, ele diz, sou quem eu sou.* Você diria: Eu sou. Quem? Gaio; outro, Lúcio; outro, Marcos. Você diria alguma outra coisa, a menos que dissesse o teu nome? Isto era esperado de Deus. Pois isto era procurado. Como és chamado? Responderei que fui enviado por quem aos que perguntarem? *Eu sou.* Quem? *Quem sou.* Este é o teu nome? Isto é tudo o que és chamado? Seria o teu nome ser mesmo, a não ser que o que quer que seja outro, comparado a ti, fosse achado verdadeiramente não ser? Este é o teu nome: expressa melhor esta mesma coisa. *Vai, diz ele, e diz aos filhos de Israel: Aquele que é enviou-me a vós. Eu sou quem eu sou: Aquele que é enviou-me a vós.* Eis que grande é; grande é! Em comparação a isto o que é o homem? Em comparação com aquele tão grande é, o homem o que é, quem quer que ele seja? Quem apreende esse ser? Quem se torna participante dele? Quem suspira? Quem aspira? Quem presume poder estar lá? Não te desesperes, fragilidade humana. *Eu sou, diz ele: o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó.* Ouvistes o que eu sou junto a mim, ouvi também o que eu sou por ‘mor de ti. Por isso, esta eternidade nos chamou, e o Verbo irrompeu da eternidade. Já a eternidade, já o Verbo, e ainda não o tempo. Por que não ainda o tempo? Porque o tempo também foi feito. Como também o tempo foi feito? *Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito.* Ó Verbo antes dos tempos, por quem os tempos foram feitos, e nascido no tempo, visto que é a vida eterna, chamando os temporais, fazendo-os eternos! Esta é a geração das gerações. Pois uma geração vai, e uma geração vem. E vedes que as gerações dos homens são assim na terra, como se fossem folhas de uma árvore; mas numa oliveira, ou num loureiro, ou em qualquer outra que esteja vestida de folhagem todo o tempo. Assim, a terra carrega a raça humana como se fossem folhas: está cheia de homens, mas enquanto alguns morrem, outros sucederam nascendo. Pois aquela árvore está sempre adornada com uma vestimenta verde: mas observai por baixo quantas folhas secas há⁵.

⁵ Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit; quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. Quaesivit enim nomen mittentis se; quaequivit, et audivit, nec desertum est desiderium concupiscentiae bonae. Quaequivit autem, non quasi curiositate praesumendi, sed necessitate ministrandi. Quid, inquit, dicam filiis Israel, si dixerint mibi: Quis te misit ad nos? Et ille indicans se creaturae Creatorem, Deum homini, immortalem mortali, aeternum temporali: Ego, inquit, sum qui sum. Tu dices: Ego sum. Quis? Gaius; alius, Lúcius; alius, Marcus. Aliudne dices, nisi nomen tuum dices? Hoc exspectabatur de Deo. Hoc enim erat quaequivit. Quid vocaris? A quo me missum esse respondebo quaerentibus? Ego sum. Quis? Qui sum. Hoc est nomen tuum? hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere? Hoc est nomen tuum: exprime hoc idem melius. Vade, inquit, et dic filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ego sum qui sum: qui est, misit me ad vos. Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare, humana fragilitas. Ego sum, inquit: Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob [27](#). Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum. Iam aeternitas, iam Verbum, et nondum tempus. Quare nondum tempus? Quia factum est et tempus. Quomodo factum est et tempus? Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil [28](#). O Verbum ante

Aqui Agostinho evoca o grande “é” de Deus. Aqui também a dialética do ser oscila entre eternidade e tempo. O eterno é o que propriamente é. A criatura, temporal, só é à medida que é a partir de Deus. E, no entanto, de novo, diz que o homem não há de desesperar por causa de sua fragilidade, visto que este mesmo Deus que se revelou como o “Eu sou aquele que sou”, como “aquele que é”, é o Deus que disse eu sou o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”; e o mesmo Verbo que é eterno, anterior aos tempos, pelo qual foram feitos os tempos, nasceu também no tempo, chamando os temporais, fazendo-os eternos com Ele.

Tendo a meditação do Hiponense como plano de fundo, voltemos, agora, a Boaventura. O tipo de consideração a respeito do ser propiciado pelo método da *resolutio* e da *reductio* Boaventura emprega na conferência X (n. 15) das *Collationes in Hexaemeron* (BONAVENTURA, 1891, p. 379). Ali ele opera a passagem do posterior ao anterior, do inferior ao superior, do tempo ao “*aerum*” e à eternidade. E afirma:

Toda criatura diz que Deus é segundo a razão de origem: donde, se há o ente criado, há também o ente incriado; e se há o ente por participação, há o ente por essência; se há o ente por composição, há o ente por simplicidade; e se há o ente por multiformidade, há o ente por uniformidade ou identidade⁶.

As especulações de ordem de origem e de completeza conduzem, diz Boaventura, àquele ser primeiro, que todas as criaturas representam. Deste modo, o nome ser está escrito em todas as coisas. Se o autor do *Livro das Causas* diz que o princípio de todas as coisas criadas é o ser, Boaventura diz que o princípio das coisas inteligíveis e inteligidas é o ser primeiro. O primeiro nome de Deus é ser. O que quer que se diga de Deus se reduz ao ser. Neste contexto, Boaventura interpreta a passagem do Êxodo em chave de teologia do Deus uno e trino. O nome “Eu sou aquele que sou” assinala, para Boaventura, o ser como nome primeiro de Deus. Já o nome “O Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”, expressa em si mistério da Trindade.

No início do capítulo V do *Itinerarium*, Boaventura diz que a luz da eterna Verdade incide sobre e se estampa na nossa mente (BONAVENTURA, 1993, p. 546). E cita Agostinho, segundo o qual “a nossa mente mesma foi formada imediatamente pela própria verdade”. O texto mencionado por Boaventura é a questão 51 do *Livro das 83 questões*. Ali Agostinho trata do homem feito à imagem e semelhança de Deus.

tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos! Haec generatio generationum. Generatio enim vadit, et generatio venit [29](#). *Et videtis generationes hominum sic esse in terra, tamquam in arbore folia; sed in arbore olivae, vel lauri, vel cuiusque alterius quae toto tempore fronde vestita est. Sic tamquam folia genus humanum terra portat: plena est hominibus, sed dum aliis morientibus aliis nascendo succedunt. Semper enim arbor illa veste viridi ornata est: sed subter attende quam multa calces arida folia.* Sant’Agostino / Augustinus Hiponensis. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologia Latina (PL 37): *Enarrationes in Psalmos*. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm. Acesso em: 14 de jun. de 2025. (AUGUSTINUS, 1865, p. 1311).

⁶ *Alio modo omnis creatura dicit, Deum esse secundum rationem originis: ut si est ens creatum, est ens increatum; et si est ens per participationem, est ens per essentiam; si est ens per compositionem, est ens per simplicitatem; si est ens per multiformitatem, est ens per uniformitatem vel identitatem.*

Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos
 FERNANDES, Marcos Aurélio

De que modo porém não é incôngruo que se diga também que o corpo foi feito à semelhança de Deus, facilmente entende quem diligentemente atenta para o que é dito: *E Deus fez todas as coisas muito boas*; pois ninguém duvida que Ele mesmo seja primordialmente bom. Pois de muitas maneiras se pode dizer que as coisas são semelhantes a Deus: algumas feitas segundo a virtude e a sapiência, porque nEle há virtude e sapiência não feitos; outras na medida em que vivem apenas, porque Ele vive suprema e originariamente; outras na medida em que são, porque Ele é suprema e originariamente. E, portanto, aqueles que apenas existem, e, no entanto, nem vivem nem são sábios, não são perfeitamente, mas apenas de maneira exígua à semelhança d'Ele, porque estas coisas mesmas são boas em sua própria ordem, visto que Ele é bom acima de todas as coisas, a partir de quem são boas. Mas todas as coisas que vivem e não são sábios participam um pouco mais da semelhança. Pois o que vive também é, mas nem tudo o que é, também vive. Ora, além disso, aqueles que são sábios estão tão próximos dessa semelhança, que nada entre as criaturas está mais próximo. Pois aquilo que participa da sapiência tanto vive quanto é, mas aquilo que vive é necessário que seja, não é necessário que seja sábio. Portanto, visto que o homem pode ser participante da sapiência segundo o homem interior, segundo o mesmo, ele é de tal modo à imagem que nenhuma natureza interveniente é formada e, portanto, nada está mais intimamente unido a Deus. Pois ele sabe, vive e existe, e nada é melhor do que essa criatura⁷.

Nesta passagem, Agostinho diz que todos as criaturas se constituem a partir de certa semelhança com Deus. Isto se dá, porém, em certa graduação ontológica. Trata-se, com efeito, de um “*Ordo*”, de uma ordenação, constituída por três degraus: o do ser (*esse*), o do viver (*vivere*) e do intelijir (*intelligere*). Aqui, mais do que de diferenças ônticas abstratas entre as coisas que apenas são, como as pedras; as coisas que vivem, como as plantas e os animais; e as coisas que pensam, como os homens; o que está em questão é uma diferenciação ontológica entre modos de ser. Há uma diferença ontológica entre estes modos de ser que são o ser, o viver e o conhecer ou pensar e esta ordenação é concreta. Trata-se, com efeito, de uma ordenação, que aparece como uma diferenciação num processo de concreção dos modos de ser dos entes. Se pensarmos ôntica e abstratamente, o ser é mais abrangente do que o viver e o viver mais do que o conhecer/pensar, pois a classe das coisas que são inclui tudo o que não é nada, coisas inanimadas e coisas animadas, e a classe do que vive inclui tudo o que é animado, seja o que não intelige, isto é, não pensa e conhece, seja o que intelige, isto é, pensa e conhece. Nesta perspectiva abstrata, ser é mais

⁷ *Quomodo autem non sit incongruum, quod dicitur etiam corpus factum ad similitudinem Dei, facile intellegit qui diligenter attendit quod dictum est: Et fecit Deus omnia bona valde 24; nemo enim dubitat, quod sit ipse primitus bonus. Multis enim modis dici res possunt similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta; aliae in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit; aliae in quantum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte sed exigue sunt ad similitudinem eius, quia et ipsa bona sunt in ordine suo, cum sit ille supra omnia bonus, a quo bona sunt. Omnia vero quae vivunt et non sapiunt, paulo amplius participant similitudinem. Quod enim vivit etiam est, non autem quidquid est, etiam vivit. Iam porro quae sapiunt ita illi similitudini sunt proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Quod enim participat sapientiae et vivit et est, quod autem vivit necesse est ut sit, non necesse est ut sapiat. Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit Deo coniunctius. Et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius. Sant'Agostino / Augustinus Hiponensis. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologia Latina (PL 40): De diversis quaestionibus octoginta tribus. Disponível em: https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm. Acesso em: 14 de jun. de 2025 (AUGUSTINUS, 1863b, p. 32-33).*

abrangente do que viver e do que pensar/conhecer. Mas se pensarmos ontológica e concretamente, o modo de ser do que é apenas ente é menos perfeito do que o modo de ser do que é vivente e, depois, o modo de ser do que é inteligente é mais perfeito do que o modo de ser do que é apenas vivente. Temos, assim, três regiões do ser: a do ente, a do vivente e a do inteligente.

Falando na linguagem do *Itinerarium*, subindo nesta graduação, passamos do corporal e temporal para o espiritual e eviterno. Na passagem de uma dimensão para a outra está o homem. A dimensão do espiritual é também graduada, pois temos a alma racional do homem e os diversos coros angélicos, que mais se aproximam do “*ens a se*” (ente a partir de si) ou “*ipsum esse*” (ser mesmo) que chamamos com o nome “Deus”. Mas o “*esse*” tomado como o mais abrangente na ordem ôntico-abstrata e o “*esse*” do “*ipsum esse*” tomado na ordem ontológico-concreta têm sentidos diferentes. Se o primeiro é marcado pela extensionalidade mais abrangente numa ordem abstrata de classificações estáticas de entes, o segundo é marcado pela intensidade mais perfeita numa ordem concreta e dinâmica de modos de ser. Talvez o “*esse*” tomado no primeiro sentido, em sua universalidade abstrata, corresponda ao “*ens commune*”. Tal ser é *indeterminatum*, privo de determinação, mas não por excesso, como o *άόριστον* (*aóriston*), de João Damasceno, e sim por carência. Ser, no sentido do *esse commune*, indica, pois, uma totalidade completa e simples, que contém, indistintamente, todas as infinidas possíveis realizações ou concreções de participação no ato de ser, no exercício de ser. Já o *ipsum esse* (ser mesmo), que vem a se identificar com o ser divino, com o ser de Deus, não é uma abstração. Pelo contrário, é a mais elevada concreção, que se dá ao pensar. Além disso, o *intelligi*, isto é, o pensar, o conhecer, o compreender, é a plenitude da dinâmica de ser e de viver. É o cume da potência e da intensidade de ser. É no espírito e como espírito que o sentido de ser se mostra com toda a sua intensidade, plenitude e dinamismo, culminando na co-intuição de Deus.

Agostinho, no texto que mencionamos, diz que em Deus está a virtude, isto é, a potência de ser e a sapiência não feita, incrida (*in ipso est virtus et sapientia non facta*); diz ainda que ele vive de maneira suma e primordial (*ille summe et primitus vivit*); e, por fim, de igual modo, que ele é de maneira suma e primigênia (*ille summe et primitus est*). As criaturas, por sua vez, se ordenam a Ele segundo diversos graus de semelhança com Ele. As coisas que apenas são, têm o grau ínfimo de semelhança; já as coisas que vivem, apresentam um grau maior; mas o grau sumo de semelhança com Deus é apresentado por aqueles entes que são semelhantes a Deus segundo a virtude e a sapiência. Trata-se daqueles entes espirituais, que não apenas são, ou não apenas vivem, mas são, vivem e sabem (*sapiunt*). O modo de ser daqueles entes que são partícipes da sapiência é mais perfeito do que o modo de ser daqueles que participam apenas da vida e, *a fortiori*, do que os que participam apenas do ser. Quer dizer: o ser dos que vivem, o viver, é mais intensamente ser do que o ser dos que apenas são; e o ser do que sabem é mais intensamente ser do que o ser dos que apenas vivem. A intensidade do sentido de ser aparece em toda a sua pregnância no modo de ser dos que sabem, isto é, dos que participam da sapiência. Os medievais evocam este modo de ser com palavras como “*ratio*”, “*intellectus*”, “*mens*”, “*spiritus*”. O privilégio ontológico do homem é trazido à fala por Agostinho nestas palavras: “*Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit Deo coniunctus. Et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius*”. Aqui, nesta dimensão do ser, a proximidade com Deus é máxima. Nada se interpõe entre a mente e Deus. Nada é mais unido (*coniunctus*) a Deus do que este ente cujo modo de ser consiste em participar da sapiência. É isto que se quer dizer quando se diz que a nossa mente é formada de modo imediato pela própria Verdade eterna, que é Deus.

O Doutor seráfico, no início do *Itinerarium* (I, 4 e 6) fala de três olhares principais da mente: o que se volta para as coisas exteriores, chamado de “*animalitas seu sensualitas*” (animalidade ou sensibilidade), o que se volta para dentro de si e se concentra em si, chamado de “*spiritus*” (espírito),

e, por fim, o que se volta para o que está acima de si, que se chama também, em sentido mais estreito, porém, de “*mens*” (mente). A sensibilidade se desdobra em sentidos e imaginação, o espírito se bifurca em razão e intelecto, e a mente se duplica em inteligência e ápice da mente, também chamada de centelha da sindérese (BONAVENTURA, 1993, p. 504). O tema da centelha (*Scintilla*) ou da sindérese tem uma longa tradição no pensamento medieval, especialmente na mística. São Jerônimo, que em seu comentário a Ezequiel, introduz o termo, tomando como ponto de partida a doutrina da alma de Platão, a coloca como uma quarta força, acima da concupiscível, da irascível e da racional. Ao mesmo tempo, ele a identifica com o que São Paulo chama de “o espírito do homem”. A tradição medieval oscila entre o caráter cognitivo e afetivo, intelectivo e volitivo, desta força. Ela é dita a “centelha da consciência”. A expressão “*scintilla animae*” (centelha da alma) é também recorrente no pensamento medieval. O que esta expressão nomeia é chamado de “ápice da mente” por São Boaventura e de “Fundo da alma” por Mestre Eckhart. Também pode ser tomado como o coração, onde “coração” nomeia o cerne do ser do homem, isto é, do homem no seu todo. A imagem da centelha, isto é, da faísca, evoca o bruxulear da luz, sua expansão e concentração, sua manifestação e seu recolhimento. Tem a ver também com o raio, cuja iluminação é súbita, instantânea, vigendo como manifestação e ocultação repentinos da luz. Evoca também a experiência do espírito como fogo iluminador e acalentador, fogo que pode, com a boa vontade humana, por assim dizer, incendiar todas as forças da alma. O espírito é força de iluminação e de sabedoria. É luz, é fogo. O intelecto, a mente ou a alma humana, é, no seu fundo, ou no seu ápice, à imagem de Deus, luz, centelha divina.

Certamente, é com a inteligência e com o ápice da mente, isto é, com a centelha, que se dá a contemplação de Deus acima de nós, pelos lumes dos seus nomes, que são “ser” e “bem”, temas do quinto e do sexto degrau do *Itinerarium*. A partir da iluminação dos nomes “ser” e “bem” o contemplativo pode cointuir as perfeições invisíveis e eternas de Deus. Pelo lume do nome “ser” ele cointui as propriedades essenciais de Deus enquanto uno e pelo lume do nome “bem” aquelas que são próprias das pessoas da trindade divina. São Boaventura vincula os dois nomes metafísicos, ser e bem, com a revelação e a tradição cristã. Com a revelação, pois o nome ser, para ele, diz respeito principalmente ao Antigo Testamento, que proclama a unidade de Deus; e o nome bem, por sua vez, refere-se ao Novo Testamento, que determina a pluralidade das pessoas divinas. São mencionadas as sentenças bíblicas, a saber, a revelação do nome próprio de Deus a Moisés, quando lhe é dito: “Eu sou aquele que sou” (*Ego sum qui sum*) (Ex 3, 14); e a atribuição do nome da bondade a Deus, quando Jesus Cristo diz ao jovem que o chama de “bom mestre”: “ninguém é bom, senão só Deus” (*nemo bonum, nisi solus Deus*) (Lc 18, 19). Com a tradição, pois o nome ser é tomado por João Damasceno que, no “*De fide orthodoxa*” (I, c. 9 – PG 94, p. 835 A-B) (DAMASCENO, 1998, p. 75), diz que “*Aquele que é*” (ο *ων* - qui est) é o primeiro nome de Deus; e o nome bem é tomado por Dionísio Areopagita, que, na obra a respeito dos nomes divinos (c. 3), diz que bondade é o nome perfeito de Deus, que manifesta todas as processões divinas, invocando a Trindade, origem do bem e acima de todo o bem, que revela todas as suas melhores providências.

No seu comentário aos livros das Sentenças de Pedro Lombardo, na distinção XXII, São Boaventura diz que ali o mestre intenciona tratar da diversidade dos nomes divinos (*intendit hic agere de nominum divinorum diversitate*) (BONAVENTURA, 1934, p. 311-321). Uma das perguntas que o Doutor Seráfico coloca é: suposto que Deus seja nomeável e que seja nomeável por vários nomes, se os nomes divinos são ditos de modo translativo (*translative*), isto é, metafórico, ou se alguns são ditos propriamente (*proprie*). Ele responde que há nomes que Deus se impôs e há nomes que nós impomos a Deus. Se falamos dos nomes que Deus se impôs, como ele se comprehende de modo próprio, tais nomes são ditos de Deus propriamente. Tais nomes são: “*bonum*” (bom ou bem) e

“*qui est*” (aquele que é). Neste quesito, Dionísio parece querer que o nome “bom” seja próprio e principal; Damasceno, porém, que o nome “Aquele que é” somente seja próprio e principal. É que um dá atenção à perfeição, o outro à absoluteza, ambos porém à propriedade. O nome “bom” ou “bem” atende à perfeição, e o nome “Aquele que é” à absoluteza de Deus. “*Absolutio*” indica liberdade, desprendimento, separação. O nome “Aquele que é”, neste sentido, manifesta o ser absoluto de Deus, isto é, o seu ser inteiramente solto, livre, desprendido, separado. Houve quem entendesse que todo o nome que nós impomos a Deus seria não próprio e, assim, translativo. São Boaventura opôs-se a esta opinião. Ele prova a sua posição contrária, isto é, de que nem todos os nomes que impomos a Deus são ditos de modo translativo ou metafórico por indução, enumerando três vias ou modos, pelos quais nós formamos os nomes divinos, a saber, causalidade, negação e eminência. Na via de eminência a translação se faz segundo certa similitude, que, no entanto, difere da similitude metafórica. Quando significam a coisa cuja verdade está em Deus e que designam algo oposto em relação à criatura, de nenhum modo está em jogo uma transferência. Exemplo disso são os nomes “imenso” e “eterno”. Tais nomes não são translativos nem segundo a coisa nem segundo a imposição. Quando, porém, significam uma coisa cuja verdade está em Deus e a semelhança está na criatura, os nomes são transferidos segundo imposição e não segundo a coisa. Exemplo de tais nomes são: potência, sapiência e vontade. Tais nomes são transferidos da criatura para Deus, não segundo a coisa, mas segundo a imposição. É que estes nomes são impostos por nós primeiramente às criaturas, e só depois a Deus, embora o que eles significam está primeiramente em Deus e de maneira secundária na criatura. Em terceiro lugar, alguns nomes significam uma coisa, cuja verdade está na criatura e uma propriedade inteiramente semelhante está em Deus. É o caso dos nomes “pedra” e “leão”. De fato, a coisa significada está na criatura, mas a semelhança da propriedade, como estabilidade e força, está em Deus. Tais nomes são propriamente translativos. Há que se conceder, portanto, que em referência às coisas divinas, alguns nomes são translativos, mas nem todos. Mas há que se observar que nem todo o nome dito impropriamente de Deus é dito de modo translativo. Há nomes que convêm propriamente segundo a coisa significada a Deus, mas que segundo o modo de significar não convêm propriamente a Deus, isto é, convêm impropriamente a Deus, mas não de modo metafórico, como é o caso do nome “sapiência”. Que um nome seja dito de modo impróprio de Deus não quer dizer, pois, que ele é dito metaforicamente. É dito de modo impróprio e propriamente metafórico aquele nome que convém segundo a coisa significada em primeiro lugar e propriamente à criatura – note-se, segundo a coisa significada e não só segundo a o modo de significar.

A precompreensão do ser, seu conhecimento prévio, é uma dádiva natural da iluminação da Verdade fontal, que é Deus. Intuindo o lume do ser, a nossa mente pode cointuir a Deus mesmo e as propriedades essenciais de sua essência una. Para tanto, porém, a mente precisa passar de uma intelecção imperfeita e confusa do ser, para chegar a uma intelecção mais perfeita e distinta. Esta passagem já fora proposta no terceiro degrau do *Itinerarium*. Boaventura sugere, para efetuar esta passagem, o método da *resolutio* e da *reductio*. Em jogo está a passagem de uma intuição imperfeita e confusa a uma intuição perfeita e distinta do ser. Trata-se, ainda, de uma passagem do posterior ao anterior, no âmbito ontológico. Por fim, trata-se de uma passagem de significados de ser que implicam privações e defeitos para significados que implicam posse e posições.

Já no cap. III (n. 3) do *Itinerarium*, este método fica evidente (BONAVENTURA, 1993, p. 530). Ali, depois de expor as diversas “bifurcações” do ente – *diminuto e completo, imperfeito e perfeito, em potência e em ato, segundo um certo sentido e simplesmente, em parte e total, transiente e permanente, por outro e por si, permisto de não-ente e ente puro, dependente e absoluto, posterior e primeiro, mutável e imutável, composto e simples* – e depois de advertir que as privações e defeitos não podem ser conhecidas a não ser por meio de posições, ele declara: “*o nosso intelecto não chega a resolver plenamente a compreensão de algum dos*

entes criados a não ser que recorra à compreensão do ente puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto, que é ente simplesmente e eterno, no qual estão as razões de todas as coisas na sua pureza”. Assim, para Boaventura, tudo o que é simplesmente inteligível não pode ser inteligido sem que o intelecto tenha uma referência ontológica para com o ser em sentido mais próprio e positivo, que é o ser de Deus, que é o ser primeiro, isto é, ontologicamente primordial, no tocante à inteligibilidade como tal.

Entretanto, no quinto degrau do *Itinerarium* (V, n. 3) parece que está em jogo algo mais do que o aspecto metódico da *resolutio* e da *reductio*. O que importa é, agora, fixar o olhar da mente no “*ipsum esse*”. Vejamos a passagem:

Querendo, pois, contemplar os atributos invisíveis de Deus, que pertencem à unidade da essência, primordialmente, há que se fixar o olhar no ser mesmo e ver que o ser mesmo é certíssimo, uma vez que não pode ser cogitado como não ser, pois o ser mesmo puríssimo não acontece a não ser na plena fuga do não-ser, assim como o nada a não ser na plena fuga do ser. Com efeito, assim como o nada absoluto nada tem de ser nem de suas condições, assim também o ser mesmo nada tem de não-ser, nem em ato nem em potência, nem segundo a verdade da coisa nem segundo a nossa estimação. Porque, pois, o não ser é a privação do ser, ele não acorre ao intelecto a não ser através do ser; já o ser não acorre por meio de outro, porque tudo aquilo que é compreendido, é compreendido como não ente, como ente em potência ou como ente em ato. Se, pois, o não ente só pode ser compreendido pelo ente, e o ente em potência só pelo ente em ato; e se ser nomeia o próprio ato puríssimo do ente, então ser é aquilo que originariamente cai na compreensão, e aquele ser é o ser que é puro ato. Esse ser, contudo, não é ser particular, que é limitado, uma vez que é permisto com potência; nem é ser análogo, porque aquilo que é minimal tem minimamente algo de ato. Resta, pois, que aquele ser é o ser divino (BONAVENTURA, 1993, p. 548)⁸.

Não é muito difícil ouvir nesta passagem ecos das origens da tradição filosófica. Pensamos, por exemplo, no fragmento VIII do poema de Parmênides, por nós já comentado. Também podemos pensar no que já reportamos sobre Agostinho e o “*ipsum esse*”. Mas, escutemos agora Boaventura. O ser mesmo, diz ele, é em si certíssimo. Nele se encontra a firmeza, a consistência e a nitidez de ser, de tal modo que não pode ser cogitado em termos de não ser. Não se pode pensar que o ser mesmo não seja. Aqui, em lugar de uma análise dialética do tipo da “*ratio Anselmi*” nós encontramos apenas um singelo aceno. Quase podemos ouvir, de novo, o eco do poema de Parmênides, com a sua mais pura tautologia: ser é, não ser não é. O ser puríssimo, absoluto, nada tem de não-ser, assim como o não-ser absoluto nada tem de ser. A presença do ser puríssimo em nossa mente põe em fuga o não-ser, assim como o não-ser absoluto, em nossa consideração, põe em plena fuga o ser. Há um abismo entre ser e não-ser. O ser mesmo nada tem de não-ser nem em

⁸ *Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse⁷ et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse;⁸ esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus.⁹ Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.*

Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos
FERNANDES, Marcos Aurélio

ato nem em potência. Sabemos que a criatura, esta sim, foi criada no ser a partir do não ser e tem o ser e tem também o não-ser tanto no seu ser em potência, quanto no seu ser em ato. Ela sempre se encontra numa situação de ainda-não e toda a sua realização é imperfeita. Aqui o nada, o não-ser, é tomado como privação do ser. Como no terceiro degrau, de novo se passa da privação para a posse. O não-ser não pode ser pensado senão por meio do ser, enquanto o ser não é pensável por meio de outro. Tudo aquilo que é inteligido ou é inteligido como não sendo ou como sendo em potência ou como sendo em ato. O não ente não pode ser pensado a não ser por meio do ente, o ente em potência a não ser por meio do ente em ato. Ora, “*esse nominat ipsum purum actus entis*” – ser nomeia o puro ato do ente ele mesmo, a atualidade do que é, a realidade do real. E, de novo, como no terceiro degrau, Boaventura realiza a plena *resolutio* dizendo: o ser que por primeiro cai na apreensão do intelecto e do qual temos uma impressão imperfeita e confusa coincide ao fim de tudo com o ser no sentido do ato puro. Nesta passagem Boaventura fala de um tríplice ser: o ser particular, que é ser limitado, o qual é em ato, mas permisto com potência; o ser análogo, que é ser diminuto, que tem o mínimo de ato, que é minimamente (uma noção abstrata); e o ser divino, que é certíssimo, puríssimo, que se opõe propriamente ao não ser, que é ser em sua inteira e absoluta positividade, que é ato puro.

Assim, o ser que por primeiro cai na apreensão do intelecto, mas de modo confuso e imperfeito, ao fim de tudo, se mostra como que uma certa sombra projetada pela luz do ser divino. Depois de evocar o ser divino, Boaventura (V, c. 4) chama a atenção para a cegueira do intelecto humano, retomando uma famosa passagem de Aristóteles...

Admirável, pois, é a cegueira do intelecto, que não considera aquilo que por primeiro vê e sem o qual nada pode conhecer. Mas, assim como o olho, voltado para as várias diferenças das cores, não vê a luz, pela qual vê tudo o mais, e se acaso vê, não se dá conta que vê; assim também o olho da nossa mente, voltado para os entes particulares e universais, não adverte, porém, o ser mesmo, que está fora de todo o gênero, a saber, aquele que primordialmente acorre à mente e pelo qual todas as outras coisas lhe vêm ao encontro. Donde, mostra-se de maneira muito verdadeira, que “assim como o olho do morcego se comporta com a luz, assim também o olho da nossa mente com a natureza mais manifesta”. Isto se dá porque, acostumado às trevas dos entes e aos fantasmas das coisas sensíveis, quando o olho da nossa mente intui a luz mesma do sumo ser, parece-lhe nada ver; não compreendendo que a própria caligem é a su-prema iluminação de nossa mente, assim como quando o olho vê a pura luz, parece-lhe que nada vê (BONAVENTURA, 1993, p. 548)⁹.

O ser divino não é nem particular nem universal. Ele está fora de todo o gênero. Se o ser tomado no sentido dos transcendentais transcende o ser tomado no sentido das categorias, o ser tomado no sentido do ser divino, do “*ipsum esse*”, transcende os próprios transcendentais. O que é

⁹ *Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod « sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae »;2 quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio,3 sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.*

mais claro, isto é, mais manifesto e luminoso, é por nós ignorado por uma espécie estranha de cegueira. A luz do ser em sua máxima intensidade e originariedade nos permanece inacessível. Estamos voltados, antes, para os entes particulares e universais. O ser mesmo que é o ser divino nos passa despercebido. E tal é a nossa dificuldade de fixar o olhar da mente na luz do ser divino que, quando a preendemos, nós consideramos que nada vemos. Aqui nos vem em mente o sermão de Mestre Eckhart, em que comenta a cegueira de Paulo por ocasião de sua iluminação no caminho de Damasco. O máximo da iluminação do intelecto é a intuição do sumo ser, é, assim, como que um mergulhar na caligem do mistério. O máximo da iluminação do intelecto é experimentada como obscurecimento. O máximo do saber, como não saber, como “douta ignorância”, para usar uma expressão de Agostinho e de Nicolau de Cusa. No mistério de Deus o intelecto encontra o seu zênite e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, seu ocaso. Ali ele se aquietá, ali ele repousa. É o sábado do intelecto. Onde, porém, o intelecto repousa, o afeto se transfere inteiramente para Deus. O seráfico doutor nos faz caminhar, no seu *Itinerarium Mentis in Deum* até o êxtase místico. Se alguém porém quiser saber como se isto acontece, ele responde:

Se agora procura saber como isso acontece, pergunta-o à graça e não à ciência, ao desejo e não à inteligência, ao gemido da oração e não estudo dos livros, ao esposo e não ao mestre, a Deus e não ao homem, à escuridão e não à clareza. Pergunta-o, não à luz, mas ao fogo que tudo inflama e transfere a Deus com uma unção que arrebata o afeto e que devora (BONAVENTURA, 1993, p. 568).

CONCLUSÃO

À guia de conclusão, iremos levantar apenas algumas indicações sobre consonâncias e dissonâncias entre a fala do pensamento dos dois pensadores a partir de seus mundos diversos. Estas consonâncias e dissonâncias serão apontadas apenas de modo breve, a partir de algumas perspectivas:

A perspectiva do *caminho* – ambos os textos expõem o pensamento acerca do ser a partir da experiência do caminho: Parmênides experimenta o caminho do pensar do ser numa viagem iniciática em que é esclarecido pela deusa inominada. Boaventura experimenta o caminho do pensar do ser na dinâmica ascensional de uma via iluminativa de um *Itinerarium mentis in Deum*.

A perspectiva do *ente, do ser e do divino* – Parmênides se move dos entes (aparências/em devir) ao ser (uno/imutável), que é o divino, tomado no sentido grego, isto é, do extraordinário do mistério do ser. Boaventura se move do ente (em suas bifurcações, que envolve privações/negações e posições) para o ser mesmo (*ipsum esse*), identificando este com o “*esse divinum*”, e, para além, com a essência una do Deus da revelação bíblica e da teologia cristã.

A perspectiva da *verdade* – ambos expõem o pensamento do ser a partir da experiência da verdade: Parmênides, a partir da experiência da verdade como *ἀλήθεια* (alétheia), desencobrimento do ser e do ente. Boaventura, a partir da experiência da verdade de Deus como revelação natural (*lumen naturale*) e revelação sobrenatural (Escritura sagrada, fé).

A perspectiva da *luz* – ambos expõem o pensamento do ser a partir da experiência da iluminação: Parmênides, a partir da luz que se difunde na experiência do coração intrépido da

verdade belamente esférica; Boaventura, a partir do *lumen naturale*, em cuja claridade o nome “ser” aparece como nome primário de Deus.

A perspectiva do *pensar* – ambos têm na experiência mais elevada do pensar e do conhecer o acesso ao ser e suas automostrações: Parmênides, a partir do *νοῦς* (*noûs*), em seu co-pertencimento com o ser e no pertencimento de ambos à *ἀλήθεια* (*alétheia*). Boaventura, a partir da mente (inteligência e ápice da mente).

A perspectiva da *presença absoluta* – em ambos o ser se dá como presença absoluta, isto é, una e total, em que o ser não tem de não-ser: em Parmênides, os *σήματα τοῦ ἐόντος* (*sémeta toû eóntos*), ou seja, suas automostrações, se articulam unitariamente a partir desse caráter de presença absoluta. Em Boaventura, a presença absoluta se dá n’Aquele que diz de si mesmo: Eu sou quem sou.

A perspectiva do *presente* – em ambos o ser se dá como o presente: em Parmênides, o ser não conhece o “foi” nem o “será”, mas vige inteiramente no “é”. Boaventura, na esteira de Agostinho, entende o “é” de Deus como o agora do eterno, do *nunc stans*, do presente que se mantém plenamente de pé, sem inclinar ou declinar, sem fugir.

Poderíamos, certamente, apontar outras consonâncias nas dissonâncias, nas falas de ambos os pensamentos, a partir da tentativa de se encará-los desde a perspectiva de um diálogo de mundos. Nossa reflexão permanece incipiente. Mas consideramos que estas parcas indicações podem servir de pontos de partida para um maior aprofundamento e detalhamento, que fica para outro momento oportuno de meditação.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTELE. (1998). **Metafísica**. Milano : Rusconi.
- AUGUSTINUS. (1863b). **Patrologiae Latinae Tomus XL S. Aurelii Augustinus**. Paris: J. -P. Migne.
- AUGUSTINUS. (1863a). **Patrologiae Latinae Tomus XXXVIII S. Aurelius Augustinus**. Paris: J. -P. Migne.
- AUGUSTINUS. (1865). **Patrologiae Latinae Tomus XXXVII S. Aurelii Augustinus**. Paris: J. -P. Migne.
- BONAVENTURA. (1891). **Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia Tomus V**. Firenze: Ad Claras Aquas.
- BONAVENTURA. (1934). **Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta**. Firenze: ‘Ad Claras Aquas.
- BONAVENTURA. (1993). **Opere di San Bonaventura: Opusculi Teologici/1**. Roma: Città Nuova .
- DAMASCENO, Giovanni. (1998). **La fede ortodossa** . Roma: Città Nuova.

Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos
FERNANDES, Marcos Aurélio

DIELS, H. & KRANZ, W. (1951). **Die Fragmente der Vorsokratiker (Erster Band)**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

HEIDEGGER, M. (1982). **Parmenides** (GA Band 54). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1983). **Einführung in die Metaphysik** (GA Band 40). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1987). **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HEIDEGGER, M. (1991). **Grundbegriffe** (GA Band 51). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2000). **Vorträge und Aufsätze** (GA Band 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2001). **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, M. (2005). **Phänomenologische Interpretationem Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik** (GA Band 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2008). **Parmênides**. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf.

HEIDEGGER, M. (2012). **Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides** (GA Band 35). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

LEÃO, Emmanuel Carneiro (2010). **Aprendendo a pensar II**. Teresópolis: Daimon.

ROMBACH, Heinrich. **Welt und Gegenwelt – umdenken über die Wirklichkeit: die philosophische Hermetik**. Basel: Herder, 1983.