



**ISSN 1984 – 5561**

***DOSSIÊ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO***

***– 750 anos na vida do pensamento***

**ANO 17, NÚMERO 3, Edição Especial, 2024**

*Marcos Aurélio Fernandes (UnB)*  
*Carlos Vinícius Sarmento (UnB)*

**Editores Convidados**

**DOI: [10.25244/1984-5561.17.3.2024](https://doi.org/10.25244/1984-5561.17.3.2024)**

Revista Acadêmica de Filosofia  
Departamento de Filosofia  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte  
Campus Caicó  
Caicó – RN

*Trilhas Filosóficas*



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

### **Reitora em exercício**

Profa. Dra. Cecilia Raquel Maia Leite

### **Diretor do Campus Caicó**

Profa. Dr. José Teixeira Neto

### **Chefe do Departamento do Curso de Filosofia**

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

### **Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN**

Prof. Dr. Marcos de Camargo von Zuben

### **Capa**

Luli Esteves

### **Revisão**

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

### **Contatos**

[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<https://portal.uern.br/caico/dfi/>

[https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt\\_BR&id=1052](https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&id=1052)

### **Como citar este número**

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. In: **Trilhas Filosóficas**: Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento, v. 17, n. 3, Edição Especial, 2024, pp. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

**Editor-Chefe**

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Editor Assistente**

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

**Conselho Editorial**

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)  
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)  
José Teixeira Neto (UERN)  
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)  
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)  
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Conselho Científico Nacional**

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)  
Antonio Lisboa (UFCG)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)  
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)  
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)  
Filipe Ceppas (UFRJ)  
Flávio Carvalho (UFCG)  
Fransmar Costa Lima (UMESP)  
Gilvan Fogel (UFRJ)  
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)  
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)  
Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)  
Jorge Miranda de Almeida (UESB)  
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)  
Luciano Silva (UFCG)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)  
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)  
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)  
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)  
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)  
Narbal de Marsillac (UFPB)  
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)  
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)  
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)  
Robson Costa Cordeiro (UFPB)  
Rossano Pecoraro (UNIRIO)  
Sílvio Gallo (UNICAMP)  
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)  
Ulysses Pinheiro (UFRJ)  
Walter Omar Kohan (UERJ)

### **Conselho Científico Internacional**

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)  
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)  
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)  
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)  
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)  
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

## INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença  
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.*

**TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI: 10.25244/1984-5561.17.3.2024**  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó  
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)  
[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

*Trilhas Filosóficas*

## SUMÁRIO

**Editorial** 9

*Marcos Aurélio Fernandes (UnB)*

*Carlos Vinícius Sarmento (UnB)*

### ***DOSSIÊ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO – 750 ANOS NA VIDA DO PENSAMENTO***

*Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos* 13

*Marcos Aurélio Fernandes (UnB)*

*As ideias divinas em Boaventura e a recepção em Duns Scotus* 41

*Carlos Vinícius Sarmento (UnB)*

*O Itinerarium espiritual de São Francisco de Assis à luz da tríplice via de São Boaventura* 67

*Frei João Mannes, OFM (Grupo Educacional Bom Jesus, Curitiba, PR)*

*Os sonhos no Comentário sobre as Sentenças de Boaventura: as fontes agostinianas* 76

*Marcio Silveira Conke (UnB)*





**Dossiê Boaventura de Bagnoregio: 750 anos na vida do pensamento.**

Boaventura de Bagnoregio faleceu em 15 de julho de 1274. Comemorar a morte de um pensador é oportunidade para se trazer à memória e para pensar a vida do pensamento. É como pensador que, há pouco mais de 750 anos, Boaventura vive na história. Este número pretende celebrar isso convidando a pensar sobre sua contribuição para a vida do pensamento. Boaventura foi mestre de teologia em Paris, ministro geral da ordem franciscana e, por fim, por pouco mais de um ano, cardeal-bispo de Albano, morrendo durante a preparação para o Concílio de Lião. Recebeu o epíteto de “doutor seráfico” e o título de “príncipe da teologia mística”. Nele, a fé edifica a teologia e se transforma em contemplação, animada por uma mística de um amor ardente. Nele, o estudo, enquanto empenho e trabalho do intelecto, culmina numa Páscoa mística, que se cumpre como um retorno afetivo ao mistério. Para ele, a criação é um espelho de Deus, refletindo e manifestando o invisível Criador como vestígio e sinal, de modo quase sacramental, no qual o intelecto aprende a ler o mistério. A máxima iluminação do homem de desejo se dá como um mergulho na caligem supraluminosa do Deus escondido. A ciência culmina na sapiência, que é o saber de experiência feito, o saber como sabor. Ao longo do itinerário da mente para Deus o macrocosmo se torna livro a ser lido nas entrelinhas com a força luminosa do intelecto. O ser humano, microcosmo, ascende e se deixa reconduzir ao Primeiro Princípio, o “Pai das Luzes”. Para ele, o ser é luz, o conhecer é iluminação. As suas posições filosóficas – exemplarismo, hilemorfismo universal, razões seminais, iluminação intelectual e moral, etc – reconduzem-se a uma metafísica onde o Verbo inciado, encarnado e inspirado, é o *medium* da Trindade, do universo e do ser humano.

Em *Do ser em Parmênides e em Boaventura de Bagnoregio: assuntando consonâncias e dissonâncias nas falas do pensamento em um diálogo de mundos*, Fernandes traz uma meditação historial (e não historiográfico-comparativa) sobre ambos os pensadores. Historial quer dizer: que concerne ao destino do ser em épocas diversas do pensamento ocidental, no caso: a época arcaica grega e a época medieval latina.

## EDITORIAL

Ambos os pensadores pensam a partir da experiência do caminho. Um é instruído pela deusa a respeito dos caminhos do ser, do não-ser e da aparência. O outro é iluminado pelo lume do nome “ser” para cointuir a unidade da divina essência. Em ambos o ser se dá como plenitude de uma presença absoluta.

Em *As ideias divinas em Boaventura e a recepção em Duns Scotus*, Sarmento traz a reflexão dos dois expoentes da escola franciscana medieval a respeito de um tema fundamental da metafísica e da teologia escolástica. Diferenças de estilo e de posições separam a ambos. No pensamento de Boaventura as ideias divinas aparecem como a própria verdade divina que expressa os cognoscíveis e concede às criaturas seu fundamento ontológico e inteligível. As ideias são concebidas em termos de semelhança, quer como razão de conhecer, quer como razão exemplar. João Duns Scotus revisa criticamente esse quadro: recusa a necessidade de “relações de imitabilidade” como condição do conhecimento divino, propõe uma ordem lógica do conhecer em Deus, e passa a entender a ideia divina como o objeto secundário do intelecto divino (sendo o primeiro, a essência divina). Sem negar o alcance bonaventuriano, Scotus reconfigura seus fundamentos lógicos, preservando a amplitude do conhecimento divino das possibilidades e das criaturas.

Da metafísica passamos para a teologia mística. Em *O Itinerarium espiritual de São Francisco de Assis à luz da tríplice via de São Boaventura*, Mannes expõe os três caminhos da vida espiritual – a via da purificação, a da iluminação e a da perfeição – na existência do santo de Assis. Ele também salienta a centralidade que tem para o pensamento do Doutor Seráfico o amor ardentíssimo ao Cristo crucificado para a perfeição união com Deus. Nessa dinâmica, a escuta de Deus se estende à escuta dos outros e de todas as criaturas numa mesma comunhão de amor.

Em *Os sonhos no Comentário sobre as Sentenças de Boaventura: as fontes agostinianas*, Conke traz a lume questões éticas e epistemológicas sobre a vida onírica humana, que aparecem em Santo Agostinho e no Doutor Seráfico. O autor realiza uma pesquisa acurada buscando detectar termos comuns usados no léxico dos dois pensadores. Relaciona obras como o *Comentário literal ao Gênesis* (de Agostinho), o *De Spiritu et Anima* (que os medievais do século XIII atribuíam a Agostinho) e o *Comentário às Sentenças* (de Boaventura). O autor oferece ao leitor um levantamento instigante sobre as

## EDITORIAL

questões éticas e epistemológicas que perpassam o tema dos sonhos para essa tradição do pensamento medieval latino.

Este dossiê é uma modesta contribuição para manter aceso em nosso tempo e em nossas terras o fogo do pensamento do Doutor Seráfico, com seu esplendor e com o seu ardor. O trabalho intelectual do pensamento filosófico era vista por ele como modo de acesso ao esplendor da Verdade. E o engajamento afetivo da contemplação da fé foi tomado como modo de união com o ardor seráfico do Bem. É uma maneira de, em pensando, agradecer o que este pensamento nos concede. O Doutor Seráfico ensinou que, neste caminho, não basta a vontade do trabalho intelectual, é preciso o deixar-se levar na fluência da doação do amor-caridade; não basta a plena atenção da especulação, mas é preciso a pregnância da limpidez da afeição do discipulado; não basta a precisão e o rigor de penetração nas questões, mas é preciso a docilidade e a ternura do encontro; não basta o puro movimento de busca investigativa, mas é preciso a recepção à sabedoria do alto. Assim, passando pela nesciência ciente (douta ignorância) do mistério, a teologia se converte de ciência em sapiência, isto é, em um saborear do mistério na afeição do encontro com o Altíssimo. Como última palavra, deixemos a advertência que Boaventura de Bagnoregio apõe ao leitor no seu *Itinerarium Mentis in Deum*: “*ne credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata*” (não creia que seja suficiente para si a lição sem a unção, a especulação sem a devoção, a investigação sem a admiração, a circunspeção sem a exultação, o esforço da atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o empenho do estudo sem a graça divina, o espelho sem a sapiência divinamente inspirada).

Brasília, 28 de outubro de 2025.

*Marcos Aurélio Fernandes (UnB)*

*Carlos Vinícius Sarmento (UnB)*



## 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 tés alétheías*), 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 (epistémē hé theoreî tò 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 (*epistémē tis tés alétheías*), 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 alethés*), 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 ἥτορ (*Altheiēs 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 - ὄδοι 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 'Αληθείης 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 homoû 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

**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

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* (*synechés*) - 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 (*houlon*) –, 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* (*noéin*) 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* (*noéin*), 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* (*noéin*), 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* (*noéin*), 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 noeîn 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* (*alétheia*). 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 fundamentalmetne 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 primeiro<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *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 muda<sup>2</sup>.

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

<sup>2</sup> (*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...<sup>3</sup>.

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 misericórdia<sup>4</sup>.

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*).

<sup>3</sup> *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).

<sup>4</sup> *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 há<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> 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; aliis, Lúcius; aliis, 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 identidade<sup>6</sup>.

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](https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm). Acesso em: 14 de jun. de 2025. (AUGUSTINUS, 1865, p. 1311).

<sup>6</sup> *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.*

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 criatura<sup>7</sup>.

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

<sup>7</sup> *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](https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm). Acesso em: 14 de jun. de 2025 (AUGUSTINUS, 1863b, p. 32-33).*

**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

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 estrito, 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)<sup>8</sup>.

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

<sup>8</sup> *Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse<sup>7</sup> 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;<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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)<sup>9</sup>.

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

<sup>9</sup> *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.



## AS IDEIAS DIVINAS EM BOAVENTURA E A RECEPÇÃO EM DUNS SCOTUS

[DIVINE IDEAS IN BONAVENTURE AND THE RECEPTION IN DUNS SCOTUS]

Carlos Vinicius Sarmento Silva  
[cvinicius.sarmento@gmail.com](mailto:cvinicius.sarmento@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-0511-5881>

*Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (2022-). Possui mestrado em Filosofia (2021), mestrado em Informática (2011) e graduação em Ciência da Computação (2006) pela mesma universidade. Na Filosofia, atua principalmente na área de história da filosofia medieval, com especial interesse nos tópicos do horizonte teológico cristão. Na Ciência da Computação, tem experiência na área de sistemas de informação, mineração de dados, auditoria governamental e sistemas multiagentes.*

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6891](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6891)

Recebido em: 26 de fevereiro de 2025. Aprovado em: 05 de março de 2025

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 41-65  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6891](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6891)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



**Resumo:** As ideias divinas se tornaram objeto de discussão na Patrística e ganharam contornos cada vez mais elaborados na Escolástica. Este artigo expõe as principais características dos modelos de dois expoentes da Escola Franciscana, Boaventura e Duns Scotus, e analisa a influência do modelo de Boaventura sobre o de Scotus. Boaventura posicionou a temática no centro de sua metafísica e epistemologia, considerando as ideias divinas como a própria verdade divina que expressa os cognoscíveis e concede às criaturas seu fundamento ontológico e inteligível. Em Duns Scotus, uma revisão radical da tradição é feita, sob o exame lógico minucioso da noção de ideias divinas como meio do conhecimento divino (*ratio cognoscendi*). Ele rejeita o modelo de Boaventura naquilo que considera ser uma contradição lógica: a necessidade das relações de imitabilidade para o conhecimento divino das criaturas. No entanto, em relação ao escopo das ideias divinas, ele recebe o modelo do ‘antigo doutor’, contrariando as tendências de seu tempo.

**Palavras-chave:** Ideias divinas. Boaventura. Duns Scotus.

**Abstract:** Divine ideas became the subject of discussion in Patristics and gained increasingly elaborate models in Scholasticism. This article presents the main characteristics of this doctrine in two exponents of the Franciscan School, Bonaventure and Duns Scotus, and analyzes the influence of Bonaventure's model on that of Scotus. Bonaventure placed the theme at the center of his metaphysics and epistemology, considering divine ideas as the divine truth itself that expresses the knowable and grants creatures their ontological and intelligible foundation. In Duns Scotus, a radical revision of the tradition is made under his careful logical examination. He criticizes Bonaventure's model and rejects what he considers to be a logical contradiction: the necessity of relations of imitability for the knowledge of creatures. However, he accepts the broader scope of divine ideas of the model of the ‘ancient doctor’, contradicting the trends of his time.

**Keywords:** Divine ideas. Bonaventure. Duns Scotus.

## 1. INTRODUÇÃO

O tema das ideias divinas trata da questão de como Deus conhece as realidades distintas de si, ou seja, as criaturas. Esse problema foi amplamente debatido na teologia e na filosofia medievais, abrindo caminho para articulações refinadas nos domínios da metafísica, da epistemologia e da lógica, especialmente entre os séculos XIII e XIV, quando as teorias se tornaram progressivamente mais complexas. No âmbito das Escrituras e da teologia, a questão transcende a doutrina da onisciência divina, envolvendo também as da criação, providência e redenção.

Agostinho articulou o tema das ideias divinas ao adaptar a doutrina platônica. Para o Bispo de Hipona, as ideias são as formas ou razões das coisas, estáveis e imutáveis, contidas na inteligência divina (*formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles... quae divina intelligentia continentur*) (AGOSTINHO, *De Diversis Quaestionibus*, n. 46). Enquanto Platão colocou as ideias como exemplares imutáveis para a formação do mundo pelo Demiurgo, Agostinho explicou as ideias como os próprios exemplares eternos na mente divina pelos quais a criação é efetivada *ex nihilo*. Essas formas ou razões estáveis e imutáveis na inteligência divina são aquilo pelo qual são formadas todas as coisas que podem vir a ser e deixar de ser (*formari dicitur omne quod oriri et interire potest*) (ibidem); não são ideias situadas fora de Deus (como no caso do Demiurgo de Platão), mas no próprio Criador. Cada criatura é chamada à existência segundo a sua própria razão exemplar. As ideias não são apenas os modelos daquelas coisas que são criadas, mas o fundamento da verdade dessas coisas, a base da ordem racional da criação. Deste modo, para Agostinho, o que Platão chamou de ideias não são apenas ideias, mas verdades eternas e imutáveis (*non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent*) (ibidem). Sendo um fundamento de inteligibilidade e veracidade, elas são também aquilo no qual participa a própria criatura em sua existência (*quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est*).

Durante a idade média, as teses agostinianas informaram as diversas teorias das ideias divinas. Segundo Zavattero (2018, p. xii), todos os filósofos medievais, em especial os da ordem Franciscana, foram zelosos nos seus esforços de sistematizar e refinar a teoria exemplarista de Agostinho. No entanto, esses esforços frequentemente acabavam revelando aspectos desafiadores e conflitantes no que diz respeito à Revelação.

Entre os séculos XIII e XIV, por conta da influência de Aristóteles e de seu comentador, Averróis, a temática das ideias divinas ganhou grande importância no debate universitário (VATER, 2017, p. 45-46). Averróis havia elaborado seis argumentos para provar que, por conta da nobreza e perfeição divinas, Deus só poderia conhecer e pensar em si mesmo. Obviamente, tal conclusão contrariava frontalmente as Escrituras Sagradas e as doutrinas da onisciência divina, providência, predestinação e criação. Mas os argumentos baseados na perfeição e nobreza divinas não poderiam ser simplesmente descartados. A afirmação da abrangência do conhecimento divino para além da sua própria essência necessitava da apresentação de uma teoria do conhecimento divino fazendo jus à Revelação Bíblica e, ao mesmo tempo, sem contradizer as perfeições divinas tais como simplicidade, imutabilidade, nobreza etc.

Neste artigo, pretendemos explorar algumas das principais características da doutrina das ideias divinas conforme apresentadas por dois grandes luminares da escola franciscana: Boaventura (século XIII) e Duns Scotus (século XIV). Embora separados por meio século, os modelos propostos por esses pensadores compartilham pontos em comum. Scotus esforça-se para manter a abrangência do conhecimento divino defendido por Boaventura. No entanto, existem divergências significativas entre os dois, pois a proposta de Scotus rompe com a longa tradição das ideias divinas como relações de imitabilidade, uma tradição da qual Boaventura é um notável defensor.

Após apresentarmos algumas das principais características do modelo de ideias divinas de Boaventura, discutiremos as críticas de Scotus a esse modelo, a sua nova proposta de ideias divinas e a recepção de parte do modelo de Boaventura.

## 2. BOAVENTURA

O tema das ideias divinas em Boaventura tem lugar de proeminência. E a importância desse tema decorre da sua visão cristocêntrica da realidade criada. A sua obra filosófica e teológica gravita em torno da temática do *Verbum*, com profundas implicações metafísicas e epistemológicas, pois não só a realidade criada procede dos exemplares no Verbo de Deus, mas também a própria inteligibilidade das coisas. Segundo Hayes (1978, p. 87), esse centro gravitacional, fundado na temática do exemplarismo dá a chave para a metafísica de Boaventura na medida em que, apenas sob a ótica dos exemplares, a natureza mais profunda da realidade criada é aberta para o filósofo. Por isso o centro de todas as coisas deve ser o início da jornada do conhecimento e da verdade.

Hammond (2018, n.p.) salienta que a temática do exemplarismo é a questão mais básica sobre a qual Boaventura repousa um duplo discurso: da metafísica (sobre a origem) e da moral (sobre o fim). A sua metafísica versa sobre emanação, exemplarismo e consumação dos entes, e mostra claramente a inspiração trinitária nas pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo. A tríplice causalidade (eficiente, formal e final) do discurso da metafísica é interpretada em termos da metafísica teológica do *Verbum*. Cristo, como a Arte do Pai, é o centro da verdade e o meio pelo qual todas as coisas são criadas. Se sua metafísica é trinitária, certamente é também cristocêntrica.

A importância das ideias divinas é evidente em toda a obra de Boaventura. Nas *Collationes in Hexaemeron*, uma série de conferências sobre os seis dias da criação, ele argumenta que a temática das ideias divinas define a atividade do metafísico. A prontidão para a instrução na sabedoria e intelecto deve ter sua jornada iniciada em Cristo, que é o centro (*medium*) de todas as coisas. Em Cristo, mediador (*mediator*) entre Deus e os homens, é onde estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência de Deus, sendo Ele mesmo o *meio* pelo qual se alcançam todas as ciências (*medium omnium scientiarum*) (BOAVENTURA, *In Hex.*, col. I, n. 1-11, ed. Quaracchi V, p. 329-331).

Nesse mesmo lugar, Boaventura ensina que a metafísica deve ser vista pelas lentes da mística cristã para ser entendida em sua profundidade e completude. A metafísica tem como objeto a *essentia* ou *esse*. No exame da *essentia*, o metafísico começa pela substância criada e particular, movendo-se em direção à universal e incriada, ou seja, o Primeiro Ser (*esse*), que é princípio, meio e fim último. Há dois tipos de ser (*esse*): aquele que é a partir de si, de acordo consigo mesmo e por causa de si mesmo (*ex se, secundum se et propter se*), e aquele que é a partir de outro, segundo outro e por causa de outro (*ex alio, secundum aliud et propter aliud*). O primeiro tipo de ser é *ex se* em razão daquele que origina; é *secundum se* em razão daquele que exemplifica (*in ratione exemplantis*); é *propter se* em razão daquele que dá o fim. Assim, temos o princípio, o meio (*medium*) e o fim nas Pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Quando o metafísico examina o ser em razão do princípio que origina todas as coisas, sua atividade coincide com a do físico, que também considera as origens das coisas. Ao examinar o ser em relação à sua causa final, coincide com a ética, que lida com o fim último e o bem supremo. No entanto, ao examinar o ser quanto aos exemplares de todas as coisas, sua atividade é única e exclusiva, definindo-o como um verdadeiro metafísico. Isso estabelece o fundamento da compreensão das coisas criadas, uma vez que o Pai gerou o Filho semelhante a si mesmo, proferiu

a si mesmo como Verbo e semelhança sua, e deu a Ele todo o poder para agir conforme sua vontade, expressando nele todas as coisas como meio para sua arte. Esse *medium exemplans*, além de ser o modelo de todas as coisas, é também a verdade pela qual qualquer outra verdade pode ser conhecida. Em outras palavras, o Filho é o princípio do ser e do conhecer (*principium essendi et cognoscendi*) (BOAVENTURA, *In Hex.*, col. I, n. 12, 13, ed. Quaracchi V, p. 331).

O posicionamento do *Verbum* como *medium exemplans*, que é *principium essendi et cognoscendi*, estabelece o exemplarismo de Boaventura como a temática unificadora do ser e do conhecer. Mas se a linguagem teológica dá o significado cristocêntrico das ideias divinas, Boaventura não deixa de elaborar filosoficamente o que são essas ideias.

## 2.1 As Ideias Divinas

No seu *Comentário sobre as Sentenças*, Boaventura coloca, inicialmente, as ideias divinas como aquilo pelo qual Deus conhece todas as coisas. Na opinião de Dionísio Areopagita<sup>1</sup>, Deus conhece os efeitos pela causa – como Ele mesmo é a *causa prima*, os efeitos são conhecidos ao conhecer a sua própria essência. Essa opinião, no entanto, é rejeitada por Boaventura. Para ele, o conhecimento divino não pode se fundamentar na *ratio producendi*. Deus não conhece apenas aquilo que produz. Ao contrário, ele conhece distintamente todas as coisas, e cria apenas as que deseja com sua vontade. Além disso, Deus conhece não apenas as coisas que ele produz ou poderia produzir (sendo ele a causa), mas também as coisas que não são a partir dele, como os males da culpa (BOAVENTURA, *I Sent. d.* 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I, p. 601).

O conhecimento distinto divino das coisas se dá por meio de razões eternas - *rationes aeternae*, ou ideias divinas. Boaventura usa diversos termos para as ideias divinas: *rationes aeternae*, *formae aeternae*, *formae exemplares*, *similitudes repraesentativaes rerum*, *exemplaria*, *similitudines exemplativae* etc. Boaventura define as ideias divinas como razões e semelhanças das coisas (*rationes et similitudines rerum*) (BOAVENTURA, *I Sent. d.* 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I, p. 601). Deus conhece por meio das ideias divinas, e o conhecimento nada mais é que uma assimilação e expressão entre conhecedor e cognoscível (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 8). Assimilação aqui é uma representação por meio de uma semelhança (*similitudo*).

O doutor Seráfico explica que há dois tipos de semelhança. Pode ser segundo a univocidade, isto é, quando duas coisas se assemelham por meio de algo em comum (um terceiro). Por exemplo, o homem (A) e o asno (B) se assemelham na animalidade (C): (A → C ← B). O outro tipo de semelhança é quando uma coisa é semelhança direta da outra (A → B), que é o que acontece no nosso processo de conhecimento. Por exemplo, quando eu conheço uma pedra, forma-se em mim, enquanto conhecedor, uma semelhança daquela pedra. Esse é também o tipo de semelhança da ideia divina.

A semelhança direta divide-se em semelhança imitativa e semelhança exemplativa. O primeiro tipo encontramos na criatura, que é semelhança do Criador (pois o imita). O segundo tipo é o das ideias divinas. As ideias são razões exemplares no Criador, e tais razões são semelhanças

<sup>1</sup> Embora a opinião de Dionísio seja mencionada por Boaventura, neste ponto, negativamente, a sua influência na doutrina exemplarista do Doutor Seráfico é marcante, inclusive como modelo metafísico para interpretação de outras autoridades, como Agostinho. Isso é mostrado no estudo de Tommaso Manzon (2022), onde é destacada a exposição das ideias divinas de Boaventura no seu *De Scientia Christi*.

das criaturas<sup>2</sup>. Por fim, Boaventura assegura que tanto a semelhança imitativa quanto a semelhança exemplar (ou exemplativa) são semelhanças expressivas e que exprimem (*expressiva et exprimens*) (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 9). Essas características são mais bem compreendidas na comparação do conhecimento divino com o conhecimento humano.

## 2.2 Conhecimento Divino e Conhecimento Humano

Dissemos que o segundo tipo de semelhança (A → B) é o que se passa no nosso conhecimento, e é também o mesmo tipo de semelhança que é a ideia divina. Mas há aqui uma distinção entre esses dois tipos de conhecimentos. O conhecimento de Deus é um conhecimento que causa coisas (*causans res*), pois se trata do conhecimento dos criáveis, dos possíveis. Por isso, a semelhança em questão é uma *similitudo exemplativa*. Já o nosso conhecimento não causa coisas, mas é causado por coisas (*notitia causata a rebus*), pois depende de algo que está fora de nós. Daí a semelhança do nosso conhecimento ser uma *similitudo imitativa*. Nesse caso, algo é agregado a nós em uma forma de composição, o que atesta a imperfeição do nosso intelecto. Já o conhecimento de Deus não requer um objeto exterior. O intelecto divino é a luz e a verdade. Essa luz divina, que é a verdade, é capaz de exprimir todas as coisas. Ora, se o poder de Deus por si só é suficiente para produzir todas as coisas *ex nihilo*, o mesmo pode se aplicar ao seu intelecto, sendo este também capaz de exprimir eternamente todas as coisas. Expressão é uma certa assimilação, diz Boaventura. Assim, o intelecto divino, *lux divina et veritas* exprimindo eternamente todas as coisas, tem as semelhanças exemplares de todas as coisas, que são as ideias divinas (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 9).

Há uma outra diferença entre nosso conhecimento e o de Deus. Nossa intelecto está em potência para com o cognoscível. No ato de conhecer, a ideia em nós se dá como uma semelhança daquilo que é conhecido e é a razão ou meio de conhecimento (*ratio cognoscendi*). Nessa relação, a coisa conhecida é a medida da verdade (BOAVENTURA, *I Sent. d. 35, a. un, q. 4, ad 3, ed. Quaracchi I*, p. 610). No caso de Deus é o contrário: a ideia como *ratio cognoscendi* é a própria verdade, e o conhecido (a criatura) é a semelhança da verdade (*similitudo veritatis*). A ideia divina enquanto *ratio cognoscendi* consiste na própria verdade primeira, que em Deus é sumamente expressiva, diz o Doutor Seráfico. Em nós a ideia é uma semelhança impressa (*similitudo impressa*), em Deus a ideia é uma semelhança expressiva (*similitudo expressiva*), pois é ela mesma a própria verdade.

Essa noção de semelhança expressiva, que é a ideia divina, é a que permite conhecer a coisa no seu grau supremo, pois a própria verdade expressiva é aquilo que a coisa criada recebe como razão de expressão de si mesma. As ideias divinas expressam a verdade da coisa com total perfeição e consistem na própria razão de inteligibilidade das criaturas. É a *ratio expressionis* da criatura que se imprime no nosso conhecimento, gerando uma *similitudo impressa*. Essa razão de expressão de si, dada a cada coisa criada, advém da verdade expressiva, a ideia divina, pela qual Deus conhece a criatura. Para Boaventura, a ideia divina expressa melhor o que uma criatura é do que ela mesma (BOAVENTURA, *I Sent. d. 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I*, p. 601).

<sup>2</sup> Deve-se entender ‘criatura’ como aquelas que serão efetivamente criadas e os demais possíveis – ou seja, todos os criáveis.

### 2.3 A Pluralidade das Ideias Divinas e a Simplicidade de Deus

Um dos desafios na elaboração de modelos de ideias divinas é conciliar a pluralidade de ideias com a noção da simplicidade divina. A simplicidade divina é uma perfeição que consiste na ausência de qualquer composição real em Deus.

Deus conhece distintamente todas as coisas. Se Deus conhece por meio das ideias divinas, que são *rationes cognoscendi*, essas ideias devem ser distintas entre si. No entanto, tomar as ideias divinas, que são as semelhanças dos criáveis, como realmente distintas e diversas nos levaria a concluir que em Deus há uma pluralidade real, o que é inconveniente. A solução de Boaventura postula dois modos de se compreender a noção de ideia divina: segundo a realidade (*secundum rem*) e segundo a razão (*secundum rationem*).

Quando falamos das ideias divinas enquanto realidade em Deus (*secundum rem*), falamos de uma coisa só. Ideia em Deus, como semelhança e *ratio cognoscendi*, é a própria verdade divina na sua unidade plena (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 2, resp., ed. Quaracchi I, p. 605). Mas como é possível que, a partir de uma coisa só, muitas outras distintas sejam conhecidas? Boaventura usa o exemplo de um selo, que por sua forma pode gerar muitas e diversas impressões na cera, na medida em que varia a intensidade da impressão (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 2, ad 2, ed. Quaracchi I, p. 606). Deus produz a partir de si mesmo muitas coisas distintas segundo o grau e aproximação do próprio ser divino. Outro exemplo é o da própria luz, que embora seja uma, produz múltiplas irradiações em várias direções.

Um outro argumento que Boaventura usa é a diferença entre semelhanças de coisas pertencentes a algum gênero e a semelhança que é a própria verdade divina. Uma semelhança que é causada e expressa por uma coisa pertencente a um gênero determinado não pode ser semelhança de uma pluralidade de coisas de gêneros distintos. Por exemplo, ao conhecermos uma pedra, a semelhança formada a partir de nosso conhecimento não serve para outros objetos de conhecimento como um cavalo ou um cachorro. Mas em Deus, a semelhança é *extra genus simpliciter*, não causada e nem condicionada a gênero algum. Boaventura diz que essa semelhança é ato puro e a própria verdade, deste modo, todas as demais coisas, não importa o quanto nobres elas sejam segundo o grau de ser, são sempre comparadas àquela semelhança pelo modo de possibilidade, assim como uma única forma, que é ato, pode ser assimilada a diversas coisas segundo a matéria, que é potência. A verdade divina é ato puro, e as demais coisas estão para ela como a matéria está para forma e o ato está para a potência. Logo, há apenas uma ideia divina *secundum rem*, que é a própria verdade expressiva de todas as coisas, suficiente para ser *ratio cognoscendi* de todos os cognoscíveis (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 3, resp., ed. Quaracchi V, p. 13, 14).

Embora a ideia divina seja uma *secundum rem*, quando consideramos segundo o modo de dizer (*secundum rationem intelligendi sive dicendi*) falamos de muitas ideias divinas, pois Deus conhece distintamente muitas coisas. Ideia é uma semelhança da coisa conhecida, sendo o significado do nome *idea* uma comparação ou uma relação (*respectus*) da essência divina para com a criatura conhecida. (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 3, resp., ed. Quaracchi I, p. 608). Trata-se, portanto, de relações conceituais (*respectus secundum rationem dicendi*) e não relações reais, segundo Boaventura. A existência de relações reais em Deus para com as criaturas implicaria em uma dependência divina para com as coisas criadas (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 30, a. un, q. 3, ed. Quaracchi I, p. 525-6).

Boaventura também dá outra solução para esse contraste entre a *verdade* divina una e a pluralidade nas ideias divinas como *expressões* de todas as *coisas*. Para elucidar melhor a relação entre unidade e multiplicidade de ideias, Boaventura destaca esses três termos – verdade (*veritas*),

expressão (*expressio*) e coisas (*res*). A verdade divina que exprime é única e una segundo a realidade e segundo a razão. As coisas que são expressas são múltiplas, seja em ato ou em potência. A expressão, no entanto, pode ser entendida segundo *id quod est* (a própria essência) e *id ad quod est* (ao qual se refere). No primeiro sentido, a expressão é a própria verdade divina. No segundo sentido, a expressão é entendida com base nas coisas às quais se refere e compara. Quando falamos de ideias divinas ou de razões ideais estamos nomeando as expressões da própria verdade divina a respeito das coisas. Trata-se daquilo que conotam (*id ad quod est*). Assim elas se multiplicam não na realidade, mas sim enquanto razões de intelijir. Deste modo, mantém-se a simplicidade divina e a pluralidade de ideias. Mas se não há relação real em Deus, não se pode dizer o mesmo para com as criaturas. As razões de intelijir que são múltiplas em Deus têm correspondência na criatura em uma relação real de dependência atual ou virtual (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 3, resp., ed. Quaracchi V, p. 14). Os criáveis dependem realmente dessas ideias divinas, pois elas são meios de conhecimento e meios pelos quais eles foram produzidos.

## 2.4 O Conhecimento de Deus e a sua Abrangência

Um problema que surge ao se elaborar a doutrina das ideias divinas é o da abrangência dessas ideias. Deus tem um número específico de ideias ou elas são infinitas? Seria estranho afirmar ideias divinas relacionadas a coisas infames, por exemplo?

No Brevilóquio, uma espécie de compêndio de teologia que Boaventura escreve para os seus alunos iniciantes, ele apresenta as distinções próprias acerca do tema da *sapientia divina* e delimita o que entende ser a abrangência do conhecimento divino e as suas diversas nuances. Boaventura estabelece que a abrangência do conhecimento de Deus inclui todas as coisas boas e más, as coisas passadas, presentes e futuras, as atuais e as potenciais, além das coisas que são incompreensíveis para nós e as infinitas (BOAVENTURA, *Brev. pars I*, c. 8, n. 1, ed. Quaracchi V, p. 216).

Em outro lugar, Boaventura faz referência a uma divisão do conhecimento de Deus, que diz ser comum entre os seus contemporâneos. Não se trata de uma divisão *in se*, pois o conhecimento divino é uno, mas apenas enquanto modos de conotação. Nessa divisão, fala-se um conhecimento de aprovação, conhecimento de visão e conhecimento de inteligência. Os dois primeiros são conhecimentos finitos. O conhecimento de aprovação diz respeito às coisas boas. O conhecimento de visão diz respeito a todas as coisas boas e más, sejam no passado, presente ou futuro. Já o conhecimento de inteligência (*cognitio intelligentiae*), que é infinito, diz respeito não apenas às coisas dispostas no tempo, mas a todos os possíveis (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 1, resp.; ed. Quaracchi V, p. 5).

A *cognitio intelligentiae* dá o escopo de abrangência do conhecimento de Deus por meio das ideias divinas. Deus conhece infinitas coisas, pois conhece não apenas aquelas criadas, mas também as possíveis. Esse modo de conhecer, que abrange todos os possíveis, é caracterizado por Boaventura como um ato intrínseco, pois antecede a criação das coisas (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 1, n. 1, resp. ed. Quaracchi V, p. 5). Como é um ato intrínseco, Deus conhece olhando não para fora de si (*extra se*), mas para si mesmo como verdade e conhecendo assim toda a verdade; o meio desse conhecimento é também intrínseco (*per intrinsecum*) porque conhece mediante razões eternas (*rationes aeternae*) que não se distinguem de Deus *in re*, mas possuem uma identidade real com a natureza divina; Deus conhece abstraindo de causas atuais e das causas em si mesmas, o que permite o conhecimento de todos os possíveis. Deste modo, Deus conhece

atualmente tudo o que se pode conhecer (o mal, que não é causado por ele, as coisas e eventos futuros e os possíveis, que nunca se realizarão).

Apesar de ter conhecimento do mal, Boaventura nega que em Deus haja uma ideia divina para tal. Como o mal é uma privação e o exemplar é uma assimilação, é impossível que o mal ou a falsidade tenham em Deus ideias, pois a privação não é assimilável a nada (*privatio... nulli est assimilabis*). No entanto, Deus conhece que o bem e o mal são opositos, e em Deus há ideia das coisas boas. Deste modo, Deus conhece o mal não pela sua ideia, mas pela ideia das coisas boas, das quais é privação (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 36, a. 3, q. 1, resp.; ed. Quaracchi I, p. 628).

Poderíamos pensar que, por analogia, as coisas imperfeitas, por terem em si certa privação, também carecem de ideias divinas correspondentes. A resposta de Boaventura é negativa. Na questão que trata do tema, levanta-se a objeção de que a matéria, por exemplo, não pode ter uma razão exemplar, uma vez que um exemplar é uma forma, um ato puro e totalmente simples. Boaventura, no entanto, explica que o conhecimento de Deus das coisas imperfeitas não se dá pela ideia da imperfeição, que é uma privação, mas pela ideia aquilo que subsiste à imperfeição. Uma imperfeição, mesmo com a privação, ainda é um algo e, portanto, tem alguma verdade (*aliqua entitas et ita veritas*). Se é assim, deve haver alguma semelhança com a Verdade Primeira, implicando em uma razão exemplar. Portanto, tudo aquilo que possui alguma entidade, seja a composição, o imperfeito ou a matéria, pode ser assimilado em Deus, pode ter uma ideia divina correspondente e ser produzido por Ele (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 36, a. 3, q. 2, resp.; ed. Quaracchi I, p. 629).

Boaventura também afirma a existência de ideias divinas tanto para universais como para singulares. Já vimos acima que a ideia, que é uma *similitudo* em Deus, é *extra genus simpliciter*, e que, segundo a realidade, é a verdade divina, mas segundo a razão de conhecer, é semelhança do conhecido. Para afirmar que as ideias são tantas quanto a multidão de universais e de singulares, Boaventura prossegue na mesma linha dizendo que a ideia divina em si, assim como Deus, não é nem universal nem singular. Por isso, a ideia divina é *ratio expressiva* para conhecer não apenas o universal como também o singular. É, pois, semelhança do universal enquanto universal, também do singular, enquanto singular (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 4; resp., ed. Quaracchi I, p. 610).

Uma das objeções que Boaventura responde é a de que um artesão, por meio de uma só ideia, seria capaz de produzir muitas coisas. Certamente Deus também poderia, por uma única ideia na realidade e também na razão (*in re et ratione*), produzir diversos singulares, não havendo assim necessidade de ideias distintas para singulares. No entanto, Boaventura argumenta que o que o artesão faz é aplicar um modelo a diversas matérias. Se no artesão há apenas uma ideia, é impossível que ele conheça os diversos artefatos mirando nesta única ideia (*simplici aspecto*). Por outro lado, Deus conhece os singulares como coisas diversas com um simples olhar (*simplici aspecto*), segundo o todo e segundo as próprias diferenças e propriedades. É claro que nele há a diversidade de semelhanças de acordo com a diversidade de singulares. Logo, a analogia não se aplica (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 4, ad 2, ed. Quaracchi I, p. 610).

Em Boaventura o escopo das ideias divinas não apenas é bastante abrangente, mas traz implicações diretas para a criatura. Veremos como o modelo das ideias divinas em Boaventura afeta as criaturas dando a elas um lastro não apenas ontológico, mas também epistemológico.

## 2.5 A Ideia Divina e a Verdade na Criatura

Boaventura vê o mundo criado como um mundo sacramental, simbólico, onde todas as coisas se manifestam como sinais da presença de Deus (DELIO, 2014, p. 373). Cada criatura carrega um aspecto da autoexpressão do Criador, e isso se dá precisamente porque cada criatura tem o seu fundamento no *Verbum*. O conhecimento da criatura é um meio para o conhecimento e desfrute do Criador. No seu *Itinerarium*, Boaventura diz que, para nós, o universo todo é uma escada pela qual podemos ascender a Deus; certas coisas estão como vestígios (as coisas corporais e temporais) outras como imagens (a nossa mente, que é *imago Dei*). A passagem pelas coisas corporais (*vestigium*) é a porta de entrada para o caminho de ascensão a Deus (BOAVENTURA, *Itinerarium*, c. 1, n. 2, ed. Quaracchi V, p. 296). As criaturas deste mundo sensível significam as coisas invisíveis de Deus, parte porque Deus é a origem, exemplar e fim de toda criatura, parte porque essa criação é por si mesma uma própria representação do divino. A criação como efeito, é o signo da sua causa eficiente, é o exemplo (*exemplatum*) da sua causa exemplar e é o caminho em direção ao fim para onde conduz (BOAVENTURA, *Itinerarium*, c. 2, n. 13, ed. Quaracchi V, p. 303).

Já mencionamos acima a importância das ideias divinas não apenas como *ratio cognoscendi* de todas as coisas, mas como *ratio essendi* delas. A metafísica de Boaventura se volta para o exemplarismo pois é pelo *Verbum* que todas as coisas existem e são conhecidas – Ele é o *medium exemplans*. Mas é preciso observar que há uma ordem lógica entre ser e conhecer, no que diz respeito à criação: o conhecimento deve preceder à criação.

Essa ordem é provada por Boaventura com o seguinte argumento: todo agente que age racionalmente, não por acaso ou necessidade, conhece de antemão aquilo que vai produzir; esse conhecimento não se baseia na verdade da coisa, pois esta ainda não existe, logo, deve ser um conhecimento segundo uma semelhança (*similitudo*), semelhança esta que é o exemplar pelo qual a coisa poderá ser produzida. Em Deus, essa semelhança é a ideia divina e por ela um criável é conhecido e, talvez produzido (BOAVENTURA, *I Sent. d. 35, a. un, q. 1, fund. 2*, ed. Quaracchi I, p. 600). O conhecimento de Deus dos criáveis é algo natural, mas a criação depende da sua vontade. Dessa forma, Deus primeiramente conhece segundo uma semelhança (ideias divinas) e, se decide criar, essas ideias se tornam exemplares para a produção das criaturas.

As ideias divinas, por meio do ato de criação, dão às coisas criadas um estatuto de veracidade ontológica, pela relação real de participação das criaturas na própria verdade por essência, que é Deus. Aqui adentramos no ponto onde o exemplarismo toca a doutrina dos transcendentais em Boaventura. Para o filósofo medieval, de forma geral, a doutrina dos transcendentais diz respeito a certas noções (*unum, verum et bonum*) que são convertíveis ao ser, nada lhe acrescentando *in re*, mas expandindo sua noção (*secundum rationem tantum*)<sup>3</sup>. São chamados de transcendentais por não se restringirem às determinações predicamentais, sendo, portanto, transcategoriais.

Nas suas questões disputadas *De Scientia Christi*, Boaventura distingue a verdade ontológica da verdade cognitiva ou intelectual (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9, ed. Quaracchi V, p. 10). A primeira é o mesmo que a própria entidade da coisa (*idem est quod rei entitas*), já a segunda é uma luz expressiva no conhecimento intelectual (*lux expressiva in cognitione intellectuali*). A primeira definição é confirmada pela autoridade de Agostinho: o verdadeiro é aquilo que é (*verum est id quod*

<sup>3</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s. c. 5: “ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem”.

est). A segunda definição se baseia na autoridade de Anselmo: a verdade é uma retidão perceptível só pela mente (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*). Boaventura diz que tanto a verdade ontológica quanto a verdade intelectual são *rationes cognoscendi*. A verdade intelectual é uma *ratio cognoscendi* mais próxima e imediata (para o nosso intelecto), pois é uma *similitudo* presente na alma, pela qual conhecemos as coisas. Já a verdade ontológica é uma *ratio cognoscendi* mais remota, pois está na própria coisa que se exprime a si mesma para um intelecto. Porém, para o nosso conhecimento das coisas criadas, essa verdade ontológica é o fundamento do conhecimento. No caso das ideias divinas, que são as semelhanças exemplares das coisas, a relação se inverte, pois as ideias divinas exprimem as coisas de forma mais perfeita que elas mesmas são capazes de se exprimirem.

Na questão em que trata da verdade como propriedade divina, Boaventura coloca o exemplarismo no fundamento da verdade das coisas criadas (verdade ontológica). O doutor Seráfico primeiramente define o verdadeiro (*verum*) como uma comparação do ente com a sua causa exemplar. A explicação faz uma analogia com um outro transcendental (o *bonum*). Assim como o bom é uma comparação com a causa final e se diz em razão da ordem pela qual se orienta ao fim, o verdadeiro se diz em razão da expressão do ente, e a razão de exprimir é o próprio exemplar. Partindo de uma afirmação de Anselmo, que diz que todas as coisas são verdadeiras na verdade primeira, Boaventura diz que o ente criado é verdadeiro na verdade primeira e bom na bondade incendiada. Isso nos mostra modos distintos de ser: o último predica ao modo de finalidade e o primeiro ao modo de causa formal exemplar. A bondade de Deus não dá forma ao ente criado, mas sim a verdade divina como causa formal e exemplar das criaturas (BOAVENTURA, *I Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, 7, ed. Quaracchi I, p. 151*).

O *verum* é o ente enquanto se exprime a si mesmo, fundado no próprio exemplar divino, que é causa formal desse ente. Assim, a razão de inteligibilidade da criatura está, em última instância, na própria ideia divina, que possibilita a criatura se expressar a partir da luz da verdade primeira: “todas as coisas são verdadeiras e determinadas a se expressarem pela expressão daquela suma luz, de modo que, caso esta cesse de influir, aquelas outras cessam de ser verdadeiras. Assim, nenhuma verdade criada é verdadeira por essência, mas por participação” (*omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desinerent essa vera. Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem*) (BOAVENTURA, *I Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, 7, ed. Quaracchi I, p. 151*). A verdade criada é propriedade e *ratio cognoscendi* da essência criada assim como a verdade divina é a *ratio cognoscendi* e *ratio intelligendi* da essência incendiada (BOAVENTURA, *I Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, ed. Quaracchi I, p. 152*).

Até aqui, reunimos algumas das principais características do modelo de ideias divinas elaborado por São Boaventura. Observamos que, nesse modelo, a noção de *similitudo* é amplamente utilizada para caracterizar as ideias divinas (*similitudo exemplativa, similitudo rei, similitudo expressiva etc*) e para distingui-las das próprias coisas criadas (*similitudo imitativa, similitudo veritatis etc*). As ideias divinas funcionam como *ratio cognoscendi* das coisas em Deus e, simultaneamente, como *ratio exemplar* das coisas na criação. Enquanto meio do conhecimento divino, elas expressam a verdade das coisas mais do que as próprias coisas, pois as ideias divinas são a própria verdade e luz divinas.

Como entidades em si, as ideias divinas não se distinguem da divindade, mas, enquanto razões de dizer, se multiplicam em infinitas ideias, abrangendo todos os possíveis, sejam perfeições ou imperfeições. No que tange às coisas criadas, as ideias divinas não se limitam a ser exemplares da criação, mas também constituem a razão de cognoscibilidade de cada coisa. Para Boaventura, essa doutrina é central tanto na metafísica quanto na epistemologia, pois se fundamenta na centralidade do próprio *Verbum* divino, que é a origem tanto do sentido das coisas (por ser a Verdade divina) quanto da criação (por ser Vida).

A seguir, analisaremos como Duns Scotus, outro grande expoente da escola franciscana, desenvolve a sua própria versão da doutrina das ideias divinas e como ele interage com o legado de Boaventura tanto nas suas críticas e rejeições quanto nas suas assimilações.

### 3. DUNS SCOTUS

João Duns Scotus (1265/66-1308), assim como São Boaventura, foi um dos maiores nomes da filosofia franciscana medieval. Provavelmente iniciou seus estudos aos 13 anos, em Oxford. Completou a formação em teologia por volta de 1301 e, no ano seguinte, começou a lecionar as Sentenças em Paris, seguindo o formato do programa da escola franciscana estabelecido por São Boaventura 40 anos antes (DUMONT, 2022, p. 13-14). Recebeu o grau de mestre em teologia (*Magister Regens*) em 1304 e tornou-se *Lector* no *Studium* dos Franciscanos em Colônia em 1307. Faleceu no ano seguinte, na mesma cidade (WILLIAMS, 2003, p. 1-6).

Duns Scotus apresenta uma forte crítica aos modelos de ideias divinas como relações de imitabilidade. Para ele, a postulação de relações de imitabilidade em Deus como *ratio cognoscendi* das criaturas é algo ilógico, pois o conhecimento de uma relação pressupõe o conhecimento de seus extremos. Se tal opinião o afasta de Boaventura, por outro lado, o modelo que Scotus propõe incorpora características essenciais da doutrina de Boaventura, e que eram descartados pelos seus contemporâneos.

Segundo Noone (1998, p. 360), durante o magistério de Scotus em Paris, diferentes mestres apresentavam suas versões da doutrina das ideias divinas. Todos concordavam que Deus conhecia as criaturas através da compreensão da essência divina pelo intelecto divino, na medida em que essa essência se relacionava com outras coisas capazes de imitá-la. Em outras palavras, as ideias divinas eram vistas como relações de imitabilidade da essência divina pelas criaturas. Além disso, quase todos esses teólogos afirmavam que não havia ideias divinas para certas coisas facilmente concebíveis pelo intelecto humano, como indivíduos, gêneros, diferenças, relações, segundas intenções ou criações da arte humana. O desafio de Scotus era reapresentar a versão do antigo mestre Boaventura, onde o escopo das ideias divinas incluía distintamente todas as coisas, sem incorrer em contradições lógicas.

A seguir, introduziremos as principais críticas de Scotus às teorias baseadas em relações de imitabilidade, especialmente à teoria de Boaventura. Em seguida, apresentaremos um breve esboço da proposta de Scotus e, por fim, mostraremos como o modelo apresentado pelo Doutor Sutil incorpora características importantes da doutrina das ideias divinas defendida por Boaventura, adaptadas ao seu novo modelo.

#### 3.1 O problema das ideias como relações de imitabilidade

Na *Ordinatio*<sup>4</sup>, Scotus trabalha o tema das ideias divinas na distinção 35 do primeiro livro. A questão para a abordagem do problema é se em Deus há relações eternas para com todos os

---

<sup>4</sup> A *Ordinatio* é o comentário revisado de Scotus às Sentenças de Pedro Lombardo. É a sua mais importante obra, que reúne suas principais posições filosóficas e teológicas.

conhecíveis, na medida em que são conhecidos de forma quidativa (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, ed. Vat. VI, p. 245).

Scotus cita duas opiniões, a de Boaventura e a de Henrique de Gand, que respondem afirmativamente à questão, cada um ao seu modo (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 9-13, ed. Vat. VI, p. 247-249). Segundo Scotus, Boaventura argumenta que há relações eternas em Deus com os demais conhecíveis, e essas relações estão na essência divina, que atua como razão ou meio de conhecer (*ratio cognoscendi*) todos os cognoscíveis de maneira distinta. A necessidade disso é justificada pelo fato de que, para que seja possível o conhecimento distinto de muitas coisas, a *ratio cognoscendi* deve ser apropriada a esses vários objetos conhecidos. Como o conhecimento ocorre por meio de uma semelhança (*similitudo*), é necessário que a *ratio cognoscendi* (que é a essência divina) tenha alguma razão própria de semelhança com o próprio conhecido. Isso se dá pelas ideias divinas, que são relações eternas que determinam e assimilam a essência divina aos objetos conhecidos, de modo que a própria essência seja similar a cada objeto conhecido de forma distinta (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 9-11, ed. Vat. VI, p. 247-248).

Henrique de Gand também afirma as relações eternas em Deus para com os conhecíveis. Diferente de Boaventura, ele estabelece dois instantes lógicos de conhecimento, colocando as relações de razão no segundo instante, quando a essência divina é comparada sob a razão de imitabilidade. No primeiro instante, Deus conhece a própria essência de forma completamente indistinta, e no segundo, o intelecto divino, compara a própria essência (conhecida no primeiro instante), com a criatura (que, na verdade, é a essência divina sob o aspecto de imitabilidade). A criatura é conhecida pela essência divina considerada sob uma determinada relação de razão (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 12, ed. Vat. VI, p. 248-249).

Scotus começa abordando a conclusão comum alcançada pelas duas opiniões. Em seguida, ele trata cada opinião individualmente. A conclusão comum é a necessidade dessas relações de razão em Deus para que as criaturas sejam conhecidas de forma distinta (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 14, ed. Vat. VI, p. 249-250). O primeiro argumento explora a fragilidade da intermediação de algo para o conhecimento divino. Se para conhecer distintamente as criaturas, Deus precisa de razões ideais distintas, como Ele conhecerá as próprias razões ideais distintamente? Segundo essa lógica, seriam necessárias outras razões ideais, o que levaria a uma regressão infinita. Assim, torna-se necessário admitir que essas ideias sejam conhecidas por Deus por intermédio da sua própria essência tomada de forma pura (*nude acceptam*). Mas se é possível conhecer distintamente as ideias assim, não seria possível conhecer os próprios criáveis da mesma maneira? Poder-se-ia objetar que as relações de razão são conhecidas posteriormente, por meio dos extremos da relação. No entanto, Scotus mostra que esse argumento implicaria em uma situação que avulta o intelecto divino. Se a essência divina, sob as relações de imitabilidade, é a *ratio cognoscendi* dos objetos criáveis, esses próprios objetos, juntamente com a essência divina, seriam a *ratio cognoscendi* das próprias relações. A inconveniência de tal explicação é que o intelecto divino seria passivo em relação aos objetos conhecidos e dependeria, assim, dos criáveis (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 15, ed. Vat. VI, p. 250).

Em outro argumento (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 16-17, ed. Vat. VI, p. 251), Scotus demonstra que, assim como a essência divina, tomada puramente em si, é suficiente como *ratio cognoscendi* de si mesma, sem a mediação de nenhuma relação real ou de razão, essa mesma essência, quando considerada como *ratio* ilimitada, ao se referir a vários conhecíveis, será igualmente a *ratio cognoscendi* de todas as outras coisas sem intermédio de relação alguma. De fato, a ilimitação da essência divina quanto aos demais cognoscíveis não remove a sua perfeição, mas a estende aos demais.

Quando Scotus se refere à ilimitação da essência divina, ele o faz em referência a um tipo específico de indeterminação. Em outro lugar (SCOTUS, *Ord. I*, d. 7, q. 1, n. 20, ed. Vat. IV, p.

114), Scotus distingue dois tipos de indeterminação: uma advém da potência passiva, que é uma indeterminação ao contraditório, como a matéria que está em potência tanto para ser quanto para não ser em um determinado gênero. Trata-se de uma indeterminação ao contraditório, pois a realização de um exclui o outro. O outro tipo de indeterminação é o da potência ativa, que é ilimitada a muitos efeitos, como o sol, que é indeterminado quanto à produção de muitas gerações, porque tem uma virtude produtiva ilimitada e é, por si só suficientemente determinado a produzir qualquer um desses efeitos. O exemplo do sol aparece também no argumento da ilimitação da essência divina como *ratio cognoscendi* na *Lectura* e na *Reportatio*. Se o sol fosse limitado a um efeito, como o de aquecer, e pudesse produzi-lo diretamente sem uma razão determinante, caso fosse posto ilimitado a outro efeito, como o de secar, produziria igualmente esse outro efeito sem uma razão determinante (SCOTUS, *Lect. I*, d. 35, n. 11, ed. Vat. XVII, p. 447)<sup>5</sup>.

A força do argumento está em mostrar que a potência ativa da essência divina, como *ratio cognoscendi* de si mesma, de modo absoluto, isto é, sem relações reais ou de razão, é indeterminada positivamente e, assim, ilimitada em relação aos demais cognoscíveis. Essa ilimitação não priva a perfeição a um único cognoscível (a essência divina), mas a estende indefinidamente. A perfeição é a capacidade de conhecimento direto, sendo a essência (*ut nude acceptam*) a *ratio cognoscendi* de todos os cognoscíveis, sem necessitar de relações reais ou de razão nessa operação.

Em um terceiro argumento, Scotus mostra mais uma dificuldade de tomar a essência divina sob relações de imitabilidade como *ratio cognoscendi*. Trata-se da exigência de se ter um princípio ‘*quo*’ *per se unum* para a operação que é simplesmente a primeira operação (*prima operatio simpliciter*), a saber: a intelecção divina (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 19, ed. Vat. VI, p. 251-252). Esta operação requer um objeto que seja *per se unum* e um princípio de operação que também seja *per se unum*. No entanto, isso não é possível quando se trata da essência divina e de uma relação de razão, pois a unidade que pode haver entre as duas é meramente acidental, não sendo uma unidade real. Logo, o princípio de operação da intelecção deve ser ou a própria relação de razão ou a essência divina. Scotus argumenta que não pode ser a relação de razão, pois um *ens rationis* não pode ser, por si mesmo, princípio de operação real e de perfeição *simpliciter*. Mas o conhecimento divino de algo, digamos, de uma ‘pedra’, é em Deus uma perfeição *simpliciter*. Assim, não ocorre a alguma relação de razão ser razão de inerência de alguma perfeição *simpliciter*. Deste modo, cabe à essência divina, como primeiro objeto conhecido, ser o meio pelo qual (‘*quo*’) Deus conhece a pedra.

Por fim, refutando a opinião comum com mais um argumento, Scotus diz que nenhuma relação de razão pode determinar a essência divina pois esta é formalmente infinita e indeterminada, não importa sob qual relação de razão seja considerada. O próprio intelecto divino, ao comparar sua própria essência com alguma outra coisa, compara a essência assim como é, infinita. Deste modo, dizer que a essência divina sob uma relação de razão é determinada, podendo ser *ratio cognoscendi* de uma determinada criatura, é falso (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 20, ed. Vat. VI, p. 252-253).

<sup>5</sup> Na *Reportatio*, o exemplo do sol é similar: “Causa aequívoca finita potest plura distincta producere sine aliquo respectu determinante ipsam, ergo multo magis causa aequívoca infinita potest producere et sine omni respectu determinante... Antecedens patet de sole, qui ita determinate et perfecte producit plantam et vermem ex virtute sua illimitata ad hoc et ad allud sine aliquo determinante, sicut sit tantum haberet virtutem ad unum illorum” (SCOTUS, *Rep. I-A*, d. 36, n. 45, ed. Noone, p. 413).

### 3.2 A questão das relações em Deus e o problema com o modelo de Boaventura

Scotus apresenta um argumento específico contra a opinião de Boaventura, destacando a questão lógica das relações. Segundo Scotus, o modelo que pressupõe necessariamente relações de razão como *ratio intelligendi* implica inevitavelmente na atribuição de relações reais em Deus para com as criaturas, o que é quase unanimemente rejeitado na teologia escolástica, inclusive pelo próprio Boaventura, como já vimos.

Era opinião comum, embora não universal, que as criaturas tivessem uma relação real de dependência para com Deus devido à criação. No entanto, em Deus, só poderiam existir relações de razão para com as criaturas (HENNINGER, 1989, p. 8, 32). Normalmente, esse assunto era discutido nos comentários à distinção trigésima das Sentenças de Pedro Lombardo. Um motivo comum para a rejeição das relações reais em Deus era a imutabilidade divina. Deus é eterno, enquanto a criatura não é. A atribuição de uma relação real *ad extra* em Deus implicaria na sua mutabilidade. Além disso, a unidade divina requer simplicidade. O ser divino partilha, em sua totalidade, dos atributos essenciais da divindade, como a eternidade e a asseidade. Uma relação real em Deus para com a criatura implicaria na eternidade dessa relação e, consequentemente, na eternidade da criatura, uma vez que não há relação real sem a existência de seus fundamentos. Scotus trata o assunto detalhadamente na *Ord. I*, d. 30.

Para o Doutor Sutil rejeitar relações reais em Deus para com a criatura ele se apoiou nas noções de simplicidade e necessidade divinas (*ratio accipitur ex perfecta simplicitate et ex perfecta necessitate Dei*) (SCOTUS, *Ord. I*, d. 30, q. 2, n. 49-51, ed. Vat. VI, p. 192). Scotus argumenta que se Deus é simples, nada pode haver nele que não seja ele mesmo. Além disso, uma vez que Deus é *necesse esse*, sua natureza de ser necessário advém puramente de si mesmo, sem qualquer variação de seu ser que dependa de algo além de si. Portanto, segue-se que não há realidade alguma nele que necessariamente exija outra coisa que não a si mesmo. No entanto, uma relação real para com a criatura necessariamente exigiria o termo daquela relação, que é algo diferente de si (*ad aliud a se*).

No argumento dirigido contra a tese de Boaventura, Scotus afirma que a *ratio intelligendi* precede naturalmente à intelecção, pois é o meio pelo qual se conhece algo. Assim, supondo que Deus, ao conhecer uma ‘pedra’, tem uma *ratio intelligendi* que está sob uma relação de razão, essa relação de razão não pode ter sido produzida na essência por meio da intelecção da própria pedra, porque é necessária para a operação do conhecimento. Portanto, essa relação de razão deve ter sido produzida por um outro ato de intelecção. Mas esse conhecimento da pedra não é precedido senão pelo ato de conhecimento da própria essência. Tal conhecimento, no entanto, é um conhecimento direto, não comparativo, e assim, incapaz de produzir relações de razão. Para Scotus, uma relação de razão é produzida por um ato de intelecção comparativa<sup>6</sup>. Deste modo, se há uma relação na essência que atua como *ratio intelligendi*, esta relação só pode ser real *ad extra*, que é totalmente inconveniente.

Em um texto posterior, Scotus elabora um argumento similar contra o modelo de ideias divinas. A *ratio intelligendi* antecede ao ato de intelijer; entretanto, uma relação de razão não precede nenhum ato secundário (neste caso, o ato de conhecer). Pelo contrário, a relação de razão segue o ato do discurso, pois é pelo discurso que se conhece uma coisa por meio de outra, e toda *ratio* ou *relatio rationis* se dá pelo intelecto negociante (SCOTUS, *Rep. I-A*, d. 36, n. 36, ed. Noone, p. 408-

<sup>6</sup> Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*, d. 35, n. 18; ed. Vat VI, p. 251: “essentia ponitur propria ratio ad cognoscendum se ipsam, et hoc sive ut obiectum primum sive ut ratio cognoscendi obiectum. Et istud competit essentiae mere sub ratione absoluta, sine omni respectu reali, quia respectus realis non est in eadem persona ad se. Sine etiam omni respectu rationis, probatio: quia illa intellectio non est collativa vel comparativa, nec negotiativa; ergo per eam nulla relatio rationis causatur in aliquo”.

409). No entanto, o meio de conhecer algo não pode ser aquilo que é produzido após o conhecimento. Novamente, a refutação é feita a partir da ênfase na incoerência de postular a existência de relações que antecedem aos seus termos.

Antes de apresentar sua resposta ao problema das relações de razão em Deus no processo de conhecimento dos criáveis, Scotus retoma uma questão já tratada na *Ordinatio I*, d. 30, sobre a natureza das relações entre criaturas e Criador. As relações reais entre criatura e Deus se restringem ao terceiro modo de relações (SCOTUS, *Ord. I*, d. 30, q. 2, n. 31; ed. Vat.VI, p. 182). O que isso significa? Aristóteles (*Met. V*, c. 15; 1020b26-1021b11) dividiu as relações em três tipos: 1) entre o que excede e o que é excedido, 2) entre agente e paciente, 3) entre o mensurável e a medida. As relações dos dois primeiros tipos são sempre mútuas. Por exemplo, dizer que em X há uma relação “excede Y” implica dizer que em Y há também uma relação “é excedido por X”. Já no terceiro tipo de relação, não há mutualidade. O exemplo clássico é o da nossa intelecção. Quando conheço uma pedra, uma relação real de dependência entre o meu intelecto e a pedra se estabelece em mim. Nesta relação, a pedra é a “medida” do meu *intelligir*, enquanto o meu *intelligir* é o “medido”. A relação não é mútua, pois não há uma correlação real na coisa conhecida. Para Scotus, o objeto da minha intelecção (no caso, a pedra) é termo dessa relação de dependência como *mere absolutum* – isto é, o próprio objeto, sem se colocar sob alguma correlação correspondente ao intelecto que conhece.

No conhecimento de Deus acontece algo similar, mas com papéis invertidos. O que se estabelece é uma relação de terceiro modo, mas não em Deus, e sim na própria criatura conhecida. Como a intelecção divina é a medida de todos os outros cognoscíveis, segue que esses conhecíveis se referem à inteleção divina como o medido se refere à medida. A intelecção divina, por sua vez, é o termo desta relação *sub ratione mere absoluti*. Em outras palavras, não há uma *ratio* correspondente em Deus, uma vez que não há aqui correlação por mutualidade<sup>7</sup>. Quanto ao conhecimento da própria essência, que é o primeiro ato de intelecção divina, não há relação alguma. Nesse conhecimento há uma identidade perfeita do intelecto com a essência conhecida. Mas quanto ao conhecimento de coisas diferentes de si, a relação se dá apenas na própria coisa, indicando uma relação de dependência não mútua, naquele que é o “objeto enquanto conhecido” (*objecum ut cognitum*), tendo o intelecto como termo *ut mere absolutum*. (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 27-28, ed. Vat.VI, p. 256-257).

Nesse cenário, não resta dúvida para Scotus sobre o papel de relações de razão como *rationes cognoscendi*. Essas relações não cabem no primeiro ato de intelecção divina, pois se trata de um ato com identidade perfeita e absoluta. No caso do segundo ato (o conhecimento das criaturas), a relação não pode ser princípio daquele ato. Ela se dá enquanto relação de dependência na própria criatura (*objecum cognitum*) para com o intelecto divino, que é termo da relação. A conclusão de Scotus é que em nenhum ato do conhecimento divino haverá tal relação como se fosse uma *ratio* anterior à criatura em razão do objeto (*ergo in nullo actu erit talis relatio quase ratio prior criatura in ratione objeci*) (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 30, ed. Vat.VI, p. 257).

Mas isso não quer dizer que Scotus rejeita as ‘relações eternas para com todos os conhecíveis’ em Deus. Veremos a seguir que há um espaço para as relações de razão em Deus no modelo proposto por Scotus.

<sup>7</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 30, q. 2, adnotatio [n. 31], ed. Vat. VI, p. 182): “Henricus 55, 5 (ad quartum): Respondet Praepositinus, dicens quod ‘non omnis relatio habet correlationem, nam relation inest creaturae respectu creatoris, nulla tamen secundum considerationem intelectus’”.

### 3.3 A nova formulação da teoria das ideias divinas em Scotus

Embora Scotus apresente vários argumentos contra as opiniões de Boaventura e de Henrique de Gand, a sua resposta à questão de haver ou não “relações eternas em Deus para com todos os conhecíveis na medida em que são conhecidos de forma quidativa” também é afirmativa no texto da *Ordinatio*. Diz o Doutor Sutil: “pode-se conceder que há relações eternas em Deus para com os conhecidos, mas não anteriormente aos próprios conhecidos em razão dos objetos” (*potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum*) (SCOTUS, Ord. I, d. 35, n. 31, ed. Vat.VI, p. 258).

Para explicar *como* essas relações eternas para com a criatura conhecida se estabelecem em Deus, Scotus apresenta um novo modelo da teoria das ideias divinas:

Pode-se colocar assim: Deus, no primeiro instante, conhece a sua essência sob uma razão puramente absoluta. No segundo instante, produz a pedra no ser inteligível e conhece a pedra; deste modo, há uma relação na pedra conhecida para com a intelecção divina, mas ainda nenhuma relação na intelecção divina para com a pedra; no entanto, a intelecção divina é termo da relação ‘da pedra conhecida’ para consigo. No terceiro instante, talvez, o intelecto divino pode comparar a sua intelecção com qualquer inteligível (com o qual nós também podemos comparar), e então, comparando-se com a pedra conhecida, pode causar em si mesmo uma relação de razão. No quarto instante, tendo refletido sobre a relação causada no terceiro instante, conhece aquela relação de razão. Portanto, nenhuma relação de razão (como que anterior à pedra) é necessária para conhecer a pedra como objeto, ao contrário, a relação, ‘como causada’, é posterior (no terceiro instante), e essa relação, ‘como conhecida’, ainda será posterior, no quarto instante (SCOTUS, Ord. I, d. 35, n. 32, ed. Vat.VI, p. 259)<sup>8</sup>.

Para justificar a existência de relações eternas em Deus para com os conhecíveis, Scotus estabelece instantes de natureza no processo de conhecimento de Deus. Esses instantes não são, evidentemente, instantes temporais. Se assim fossem não caberia falar de relações *eternas*. São instantes de natureza, como uma ordem lógica de prioridade de um para com o outro, onde cada instante posterior requer o anterior.

Na sequência apresentada, o autoconhecimento divino, que é o conhecimento da sua própria essência de modo absoluto, ocupa o primeiro instante lógico. Neste ponto Scotus não diverge significativamente de Henrique de Gand, que também coloca um primeiro momento para o autoconhecimento da essência sem o envolvimento de nenhuma relação.

---

<sup>8</sup>Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 35, n. 32, ed. Vat VI, p. 259: “Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem - tamquam prior lapide - ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti”.

No segundo instante, Scotus inova, pois aqui, o conhecimento dos cognoscíveis acontece simultaneamente com a produção desses mesmos cognoscíveis no ser inteligível (*esse intelligibile*). É como se a intelecção da própria essência divina, que é infinita, resultasse na produção de todos os possíveis aspectos imitáveis e distintos dela mesma, ao mesmo tempo em que são conhecidos por Deus. Nesse momento, Deus produz a inteligibilidade da pedra conhecendo-a. Há, portanto, um *esse intelligibile* que é também um *esse cognitum*.

A pedra conhecida (*lapis intellectus*), nesse segundo instante, tem uma relação de terceiro modo para com a intelecção divina. Como já vimos, essa relação é não mútua, pois a intelecção divina é a medida do cognoscível. Assim, a pedra conhecida depende do intelecto divino, e não vice-versa. Na *Ordinatio*, Scotus não menciona se tal relação é real ou de razão. Certamente não pode ser real, pois se trata de um ente *secundum quid*. Posteriormente Scotus mostrará que ‘ser conhecido’, *esse cognitum* tem a mesma natureza que o ‘ser na opinião’ (*esse in opinione*), ‘ser na intelecção’ (*esse in intellectione*), ‘ser representado’ (*esse repraesentatum*) e ser *exemplatum* (SCOTUS, Ord. I, d. 36, n. 27, 28, 34, ed. Vat.VI, p. 281-284). Logo, não se trata aqui de um ser provido de entidade real no sentido forte (*esse simpliciter*). Estamos falando de um ser anterior ao ato de criação. Tal ente não pode ser fundamento de uma relação real por se tratar de um ser diminuído (*ens deminutum*)<sup>9</sup>.

Somente no terceiro instante lógico que uma relação de razão pode surgir no intelecto divino – por isso Scotus inclui um *talvez*. Tendo conhecido a ‘pedra’, o intelecto divino pode comparar-se com a pedra conhecida, causando assim uma relação de razão. E no instante seguinte, o intelecto divino pode voltar-se para a relação causada no terceiro instante e a conhecer. Podemos pensar que nesse instante é quando Deus reconhece a imitabilidade de cada criável.

O que Scotus quer mostrar com isso? Embora haja relações eternas em Deus para com os cognoscíveis, porque o intelecto divino é capaz de fazer comparações, assim como o nosso também é capaz, essas relações só ocorrem após Deus conhecer os cognoscíveis. Com isso, Scotus mostra que os modelos de Boaventura e de Henrique falham, pois pressupõem o conhecimento de relações de imitabilidade para que as criaturas sejam conhecidas distintamente. Se as ideias divinas são as relações de imitabilidade advindas da comparação que o intelecto divino faz da sua essência com os criáveis, elas só poderão surgir a partir do terceiro instante, após os criáveis terem sido conhecidos a partir da produção de cada um deles no *esse intelligibile*. O modelo de Scotus mantém a coerência lógica de que “uma relação não é conhecida a menos que seu termo seja conhecido” (*relatio naturaliter non cognoscitur nisi cognito termino*). Essa parece ser a dificuldade central que Scotus encontra nos modelos de Boaventura e de Henrique, e que pode ser superada com seu modelo, que introduz um conhecimento dos criáveis sem a intermediação de *rationes ideales*.

Esse modelo ressignifica as ideias divinas? Certamente. Para Scotus, as ideias divinas estão no segundo instante de natureza, e não no terceiro (ou quarto): é a própria ‘pedra conhecida’ (*lapis intellectus*), e não uma relação de imitabilidade. Mas Scotus nega que esteja inovando. Citando Agostinho, que diz que a ideia é uma razão eterna na mente divina, segunda a qual algo é formável de acordo com sua própria razão, o Doutor Sutil argumenta que a ideia como ‘objeto conhecido’ faz jus a essa definição. Pensemos no trabalho do artesão. Antes de produzir uma obra, esta já está na mente do artesão como *ratio* pela qual ela deve ser formada. Do mesmo modo é a *ratio aeterna* na mente divina como o *objecum cognitum in cognoscente*, pelo ato do intelecto divino. O objeto conhecido, que também é o *esse exemplatum* pelo qual a criatura é formada, não é uma relação de

<sup>9</sup> Scotus apresenta também um segundo modelo no qual o *objecum cognitum* está presente no intelecto divino sem nenhuma relação de dependência para com o intelecto (cf. Ord I, d. 35, n. 51; ed. Vat. VI, p. 266-7; Rep. I-A, d. 36, n. 51-52; ed. Noone, p. 416-417). Nesse modelo, a relação de terceiro modo (não mútua) no cognoscível é rejeitada sob o argumento de que, estando em Deus, não há como o objeto se distinguir realmente do intelecto ou do inteligir divino; e, onde não há distinção real dos extremos, não pode haver relação real.

razão produzida pelo intelecto comparativo. Assim, as ideias seriam as quididades das coisas tendo o ser conhecido no intelecto divino (*quiditates rerum... habentes esse cognitum in intellectu divino*), em outras palavras, a ideia é o próprio objeto conhecido pela mente divina: *ipsum obiectum cognitum est idea* (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 38-42; ed. Vat.VI, p. 260-3).

Embora haja uma importante inovação na teoria das ideias divinas, não parece que Scotus abandona a noção de imitabilidade, embora a ênfase colocada nesse ponto seja consideravelmente menor que a de autores como Boaventura. No texto da *Reportatio*, ao tratar da questão acerca do conteúdo da intelecção divina, Scotus cita o que parece ser a opinião de Tomás de Aquino, de que Deus conhece perfeitamente a sua essência, a qual é participável ou imitável pela criatura por infinitos modos. (SCOTUS, *Rep.* I-A, d. 36, n. 21-23, ed. Noone, p. 402-3)<sup>10</sup>. Após expor resumidamente a opinião de Tomás, Scotus afirma que ela pode ser entendida corretamente ou incorretamente. O modo incorreto é quando se entende que o conhecimento quidativo das criaturas pelo intelecto divino se dá pelo conhecimento das razões de imitabilidade. No entanto, se o entendimento for de que Deus conhece a sua essência imitável e, por isso, conhece perfeitamente todos os modos pelos quais ela pode ser imitada, bem como as imitações e os fundamentos das imitações, como entidades que a imitam, então o entendimento está correto. Mas deve-se observar que é necessário conhecer o fundamento da imitação para conhecer perfeitamente a imitação. Assim, Scotus demonstra que a noção de imitabilidade permanece em seu modelo de ideias divinas, mas de forma diferente. Há relações de imitabilidade, mas as ideias divinas são termos nestas relações. Como já vimos, uma ideia divina é um objeto conhecido, não uma relação. Se pensarmos no esquema dos 4 instantes de natureza apresentado na *Ordinatio*, poderíamos dizer que o conhecimento das relações de imitabilidade se dá apenas no 4º instante de natureza. Além disso, ainda na *Rep.* I, d. 36, ao elaborar os principais argumentos da terceira questão, Scotus fundamenta o seu *sed contra* precisamente na noção de imitabilidade. Mais um exemplo que o Doutor Sutil não rejeitou, no seu modelo, as relações de imitabilidade.

Se o modelo de Scotus diverge consideravelmente do de Boaventura quanto à noção de ideias divinas como relações de imitabilidade e *rationes cognoscendi*, vermos a seguir que o Doutor Sutil preserva uma importante característica do modelo do Doutor Seráfico.

### 3.4 A influência de Boaventura na doutrina das ideias divinas de Scotus

Mencionamos anteriormente que Scotus havia se deparado com modelos de ideias divinas que excluíam de seu escopo várias classes de ideias facilmente concebidas pelo intelecto humano, tais como indivíduos, gêneros, diferenças, relações, segundas intenções e criações da arte humana. Scotus rejeita essa restrição no conhecimento divino, tomando o modelo de Boaventura como referência nesse assunto. Para desenvolver esse tema, Scotus trabalha em duas questões na segunda

<sup>10</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Rep. Paris.* I-A, d. 36, n. 21-23, ed. Noone, p. 402-3: “Aliter declarant quidam sic idem quod dictum est: Deus perfecte cognoscit essentiam suam quae infinitis modis est participabilis a criatura, licet non tot modis sit participata. Ergo cognoscit omnem modum secundum quem est participabilis sive potest participari vel imitari; ergo et creaturam, quia criatura non est nisi per participationem. Hoc etiam potest bene e male intelligi. Si enim intelligitur quod cognoscens aliqua sub ratione imitationis eorum respectu primi intelligibilis quod cognoscat illa quiditative, falsum est... Si autem intelligatur sic quod si Deus perfecte intelligat essentiam suam imitabilem, ergo perfecte cognoscit omnem modum quo potest imitari et imitationes et fundamenta imitationum, ut entitates quae imitantur (quia non perfecte cognoscitur imitativo nisi cognoscatur fundamentum imitationis), sic est vera: ut intelligatur perfecte cognitio respectu fundamentorum imitationum et omnium contentorum in essentia divina e non solum respectu imitationis quae est quidam respectus”.

parte da *Rep.* I, d. 36: ‘se Deus tem ideias distintas para quaisquer coisas diferentes de si e que podem ser distintamente concebidas’ e ‘se Deus tem um número infinito de ideias’.

Ao perguntar ‘se Deus tem ideias distintas para quaisquer coisas diferentes de si e que podem ser distintamente concebidas’, Scotus começa por apresentar os argumentos contrários, mostrando a inconveniência de se ter ideias em Deus tais como a do mal, da matéria, de partes essenciais ou quantitativas. É no seu *sed contra* que ele vai estabelecer a sua linha de resolução, baseando-se em um argumento de imitabilidade.

Scotus afirma que tudo aquilo que Deus conhece como outro de si, conhece como coisas que imitam a sua essência, e cada uma dessas coisas o faz de maneira distinta; assim, Deus conhece cada coisa distintamente. Ao conhecer que todas as outras coisas diferentes de si imitam distintamente a sua essência, ele pode conhecer a si mesmo como imitável por todas essas coisas, e isso constitui o ser da ideia de todas as coisas (*et hoc est esse ideae omnium*). Portanto, Deus tem ideias distintas de todas as outras coisas diferentes de si e que são conhecidas distintamente por ele (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 1-4; ed. Noone, p. 425-6).

No argumento acima, a ideia é o conhecimento da essência enquanto imitável pela criatura. Embora Scotus tenha criticado modelos de ideias divinas como *rationes imitabiles*, já vimos que ele não nega que haja tais razões. A sua crítica é dirigida especificamente à *dependência* do conhecimento divino de tais razões para conhecer distintamente os cognoscíveis. O uso de um argumento de imitabilidade para definição do escopo das ideias divinas, pode sinalizar, por outro lado, a direção que a questão tomará, tornando-se desta vez ao mestre antigo da ordem franciscana, São Boaventura.

No tratamento dessa terceira questão, Scotus examina tanto a opinião de Tomás de Aquino quanto a de Henrique de Gand, como casos paradigmáticos de restrição de escopo das ideias divinas. Scotus critica a divisão que Tomás faz nas ideias divinas em ideias práticas e especulativas, a saber, do que será criado (*fiendum*) e do que não será criado (*non-fiendum*). A objeção de Scotus é que o ato de conhecimento divino antecede ao ato da vontade, que é o que de fato determina o que será ou não será criado. Scotus também critica a ausência de ideias para matéria, para gêneros, acidentes inseparáveis e, por fim, critica a exclusão de ideias de indivíduos (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 11-32; ed. Noone, p. 428-38). Scotus elabora diversos argumentos para fundamentar suas críticas. Nessas críticas, talvez a mais controversa seja aquela referente a ideias de indivíduos. Conforme observa Noone (1998, p. 319-20), Scotus parece não ter compreendido a opinião de Tomás de Aquino sobre a inteligibilidade de coisas individuais, uma vez que Tomás também sustenta a existência de ideias divinas de coisas individuais<sup>11</sup>. A confusão parece ter sido por conta de uma passagem da *Summa Theologica*, onde Tomás concatena parte da sua opinião com uma outra, que seria a opinião de Platão.

No caso de Henrique de Gand, o escopo das ideias divinas é ainda mais restrito. Henrique entende que as ideias divinas são finitas, e exclui do rol dessas ideias oito tipos de entes: segundas intenções, relações, produtos da arte (*artificialia*), gêneros, diferenças, indivíduos, privações e números. Basicamente só há ideias para espécies, sobretudo as espécies de substâncias, de quantidades e de qualidades (VATER, 2022, p. 114; PICKAVÉ, 2010, p. 193). Scotus também elabora vários argumentos contra a opinião de Henrique, principalmente contra sua rejeição de ideias divinas de indivíduos (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 38-45; ed. Noone, p. 438-440).

<sup>11</sup> Por exemplo, Tomás de Aquino, no seu *De Veritate*, q. 2, a. 5, afirma o conhecimento de Deus de coisas individuais (...*sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere*). Para mais sobre o assunto, conferir WIPPLE, J.F.. *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

Interessa-nos aqui a sua resposta à questão, onde ele afirma uma espécie de retorno a Boaventura:

Respondo, portanto, à primeira questão, com um outro doutor antigo, que ideia, seja como princípio de conhecimento ou princípio de operação (porque qualquer ideia, assim como creio, pode ser tomada por qualquer um desses sentidos), é distinta para qualquer coisa positiva diferente de Deus, seja factível em si ou em outro, seja relação (*respectivum*) ou ente absoluto (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 46; ed. Noone, p. 441)<sup>12</sup>.

Para Scotus, assim como para Boaventura, uma ideia divina funciona tanto como princípio de conhecimento quanto de operação. Como já vimos, para Scotus a ideia é a própria coisa conhecida enquanto para Boaventura, é *ratio cognoscendi*, que é uma *forma* ou uma *similitudo repraesentativa rei*. De todo modo, Deus conhece pelas ideias divinas. Essas mesmas ideias são também o princípio de operação, pois Deus cria de acordo com essas ideias que são exemplares. Boaventura chama de *similitudo exemplativa*, uma vez que a ideia é paradigma para criatura, que é, por sua vez, uma *similitudo imitativa*.

Como Boaventura defendia, Scotus também defende que, para qualquer coisa positiva, não importa qual o seu modo de ser, há em Deus uma ideia própria e distinta correspondente. A justificativa é por comparação a uma perfeição do próprio intelecto humano. Se há em nós a capacidade de conhecer todas as coisas como cognoscíveis distintos, tanto aquelas que podem ser produzidas em si mesmas (*factibiles per se*) como as que podem ser produzidas em outro (*factibiles in alio*), sejam elas relativas ou absolutas, muito mais em Deus, com seu intelecto perfeito. Scotus defende esse escopo do conhecimento divino tanto para o seu modelo onde uma ideia divina é um *objection cognitum*, como também nos modelos onde a ideia divina é uma relação de razão na essência divina para com o cognoscível (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 47, 48; ed. Noone, p. 441).

Scotus demonstra que, mesmo no modelo de relações de imitabilidade, o escopo do conhecimento abrange todas as coisas. O intelecto criado é capaz de comparar cada coisa com a essência divina, tomando-a como imitável pela coisa conhecida. Isso se aplica tanto à coisa em si quanto às suas partes, sejam elas absolutas ou relativas, cada uma no seu grau de imitabilidade da essência divina. Se isso é verdade para o intelecto criado, como afirma Scotus, é ainda mais para o intelecto divino. O ato de comparação do intelecto divino, por ser eterno, além de poder fazer tal comparação com a essência divina, esse ato não gera algo novo, ao contrário do intelecto criado. Assim, se o intelecto divino é capaz de comparar cada aspecto da realidade como imitável de sua essência, temos no modelo de relações de imitabilidade ideias distintas e próprias para todas as coisas.

Scotus desenvolve a prova da distinção dessas relações baseando-se na impossibilidade da referência de uma única relação a dois termos. Por exemplo, é possível que eu conheça a mesma coisa por diferentes aspectos (há assim várias relações para com a mesma coisa), no entanto, não é possível que pelo mesmo aspecto eu conheça várias coisas de forma distinta. Lembremos que Boaventura faz aquela distinção entre a ideia *in re*, sendo una e o mesmo que a própria verdade

<sup>12</sup> DUNS SCOTUS, *Rep. Paris.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 46; ed. Noone, p. 441: “Respondeo ergo ad primam questionem cum alio doctore antiquo quod ideia, sive accipiatur pro principio cognoscendi vel pro principio operandi (quia quaelibet idea – ut credo – utroque modo potest accipi) ipsa est distincta cuiuslibet positivi alterius a Deo, sive sit factibile in se sive in alio, sive sit respectivum sive absolutum”.

divina, e as ideias enquanto referências para com os cognoscíveis, sendo assim muitas e distintas (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 49, 50; ed. Noone, p. 441-2).

Tendo em vista a diferença que Tomás de Aquino faz entre ideia prática e especulativa, Scotus também argumenta que todas as ideias são práticas, no sentido de que podem ser criadas por Deus, a depender de sua vontade. Deus é como um artesão, que tem o conhecimento da obra que pode criar, mas não apenas o conhecimento distinto da obra como um todo, mas de cada detalhe, como as suas partes e acidentes (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 51, 52; ed. Noone, p. 442).

Acerca do conhecimento do mal, Scotus também acompanha a opinião de Boaventura. Deus conhece o mal, mas não por um conhecimento de aprovação ou aceitação, e sim por um conhecimento simples. No entanto, esse conhecimento não implica em uma ideia distinta. O mal é uma privação. O conhecimento de uma privação não se dá pela espécie própria, mas pela espécie do seu positivo – assim como a cegueira é entendida a partir da visão, como sua privação. Por isso, nem o mal nem as demais privações têm em Deus ideias distintas, mas apenas as partes positivas dos entes (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 54, 55; ed. Noone, p. 443).

Assim como Boaventura defendia uma ideia distinta da matéria, Scotus também o faz. O Doutor Sutil argumenta que até mesmo o intelecto humano é capaz de conhecer a matéria, embora não diretamente pela sua cognoscibilidade, mas por analogia com as operações. Podemos observar que, nas transmutações de formas contrárias, permanece um ‘algo’ que subsiste, e a isso chamamos de matéria. No caso do intelecto divino, ele não apenas conhece a matéria por analogia com a forma, mas também pela própria cognoscibilidade da matéria. Scotus nega que apenas a forma possua algum grau de cognoscibilidade (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 56; ed. Noone, p. 443-4).

Por fim, Scotus também responde a um argumento que nega que Deus tenha distintas ideias sobre todas as coisas conhecidas e diferentes de si. A tese é que, embora Deus conheça o todo e as partes, Deus não teria ideias distintas de partes, sejam elas essenciais (gêneros e diferenças específicas) ou quantitativas (referentes às quantidades mensuráveis do todo), mas apenas do ente como um todo. O argumento dessa tese é que isso multiplicaria as ideias divinas inutilmente, uma vez que a ideia do todo já incluiria as partes, sendo isso uma inconveniência para o intelecto divino (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 3; ed. Noone, p. 425-26).

Scotus refuta essa implicação, afirmando que não é inconveniente para nós termos dois conceitos, um adequado e outro não. Por exemplo, em uma mesma espécie há um *duplex verbum*, um adequado e próprio, que é a definição, e outro comum, que é o gênero, um conceito que se estende a outros. Nós temos ideias distintas das chamadas partes subjetivas. Da mesma forma, para o intelecto divino, não há inconveniência em ter uma ideia própria que represente a coisa distintamente e outra comum para si e para as partes no todo (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 57; ed. Noone, p. 444-5). Mais uma vez, Scotus segue a direção do Doutor Seráfico ao afirmar ideias distintas para coisas individuais, espécies e gêneros, ampliando ao máximo o escopo das ideias divinas. De fato, Scotus acompanha Boaventura na afirmação de que Deus tem infinitas ideias, pois no que diz respeito aos indivíduos, esses podem ser infinitos, cada um tendo uma ideia distinta em Deus, tanto aqueles que existem quanto aqueles que podem existir (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 64, 65; ed. Noone, p. 446).

Ainda sobre a influência de Boaventura em Scotus, é importante mencionar, mesmo que brevemente, uma passagem no *Tratado do Primeiro Princípio*, onde Scotus aborda também a questão das ideias divinas. Nesse escrito, o tema surge no contexto da afirmação de que somente Deus é a verdade primeira (*Tu solus es veritas prima*). A implicação disso é que em Deus não há qualquer engano, pois Ele é a verdade infalível. O falso é aquilo que aparece como algo que não é. Isso

ocorre porque, no falso, a *ratio apparendi* (a razão pela qual ele se mostra) é distinta de sua própria natureza. Um intelecto que conhece o ente a partir de sua aparência se engana diante do falso. Mas o intelecto divino não conhece a partir de nenhuma *ratio apparendi*, pois todo inteligível está na essência divina sob uma razão inteligível perfeitíssima, fazendo-se presente ao intelecto divino (*in illa, inquam, essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis est intellectui tuo praesens*) (SCOTUS, TPP 4.92, ed. Porro, p. 218, 220).

Isso ocorre não apenas porque Deus produz e conhece os inteligíveis. Scotus afirma que Deus é a própria verdade radiante e inerrante, compreendendo em si, de forma certa e verdadeira, todo o inteligível (*Tu es ergo intelligibilis veritas praeclarissima et veritas infallibilis et veritatem omnem intelligibilem certitudinaliter comprehendens*). Se para nós as coisas se mostram na sua *ratio apparendi*, em Deus elas existem de tal modo que não podem enganar. Não somente isso, estão presentes ao intelecto de modo perfeitíssimo, o que não acontece para nós. Há ali uma visão tão nítida e clara que tudo reluz na essência divina, mostrando-se ao intelecto divino de acordo com seu sentido próprio (*tua essentia apparente, quidlibet in ipsa relucens ex eius perfectissima claritate, tibi secundum propria rationem appetet*). A própria essência divina é a perfeita *ratio cognoscendi* de todo cognoscível, na medida em que cada cognoscível pode ser conhecido. (SCOTUS, TPP 4.92, ed. Porro, p. 220).

Embora o assunto seja abordado apenas de passagem, podemos ver algo do modelo de Boaventura ressoando nas palavras de Scotus. Certamente, a expressão *veritas prima* é encontrada em diversos autores medievais. No entanto, não podemos deixar de notar a semelhança com a identidade que Boaventura atribui à ideia divina com a própria verdade divina. Scotus menciona o assunto das ideias ao falar de Deus enquanto verdade primeira. Da mesma forma, a descrição de Scotus quanto à nitidez com que os cognoscíveis reluzem na essência divina e se mostram ao intelecto divino nos remete à noção de verdade expressiva (*veritas expressiva*) do modelo de Boaventura. A expressão do inteligível em Deus é plena e nítida, mais inteligível que na própria coisa, não só porque na coisa mesma pode haver a mediação de uma *ratio apparendi* que não seja a própria natureza da coisa, mas porque é apenas no intelecto divino que o inteligível se mostra de forma perfeitíssima. No entanto, e aqui se exibe mais uma vez a diferença essencial entre ambos os modelos, não são as ideias divinas a *ratio cognoscendi* das coisas, mas a própria essência divina *nude accepta*.

#### 4. Considerações Finais

Em geral, uma consideração do pensamento de Boaventura e sua influência em Duns Scotus parece encontrar uma barreira inicial entre os estilos. Boaventura utiliza abundantemente metáforas e simbolismos em sua linguagem, conseguindo comunicar sua mística não apenas ao intelecto do leitor, mas também aos seus afetos mais profundos. Há uma indução ao deslumbramento diante de um mundo semiótico e encantado criado por Deus. A contemplação do *Verbum* divino é a chave para iluminar os conceitos metafísicos mais complexos. Em muitos aspectos, Scotus não vê as coisas de forma diferente, mas o Doutor Sutil apresenta seu pensamento com argumentos que prezam muito mais pela precisão e rigor lógicos. Seus argumentos são criteriosamente elaborados, de modo a não deixar brechas para refutações, o que parece transmitir uma certa aridez. Mas, na medida em que os argumentos vão sendo apresentados, o modelo que surge, embora tenha suas divergências, ainda carrega muito da influência do antigo mestre franciscano.

Neste artigo, nos concentramos no tema das ideias divinas em Boaventura e na influência de seu pensamento em Duns Scotus, especialmente nos argumentos apresentados na *Ordinatio* e em partes do tratamento que ele dá ao tema na *Reportatio*. Para Boaventura, as ideias divinas desempenham um papel central em sua metafísica, pois fornecem o fundamento da existência e da cognoscibilidade dos entes. Sua base teológica confere um tom cristocêntrico a esse tema, que é, antes de tudo, metafísico. A noção de *similitudo* constitui o componente essencial das ideias divinas, seja como *ratio cognoscendi* ou como *ratio exemplativa*. Além disso, nas ideias divinas encontramos a própria identidade da verdade divina.

Scotus apresenta um modelo que, ao seu ver, faz jus à tradição agostiniana, corrige as imprecisões lógicas do modelo de Boaventura e, ao mesmo tempo, preserva o escopo amplo e infinito da onisciência divina. A ideia não é mais uma relação de imitabilidade, mas a própria coisa conhecida. Isso não significa que não existam relações de imitabilidade; a criação continua sendo vista como imitação do Criador. As relações de imitabilidade existem, e são conhecidas por Deus. Além disso, a questão da identidade da verdade divina com a ideia, colocada por Boaventura, parece também ser recepcionada por Scotus, como pode ser notado no *De primo Principio*, onde Deus é a verdade primeira que comprehende toda verdade inteligível (isto é, as ideias divinas) de forma certa e inerrante.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias:

- AGOSTINHO. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: Patrologiae latinae Elenchus. Disponível em <https://www.augustinus.it/latino/index.htm> .
- AQUINO, Tomás. **De veritate - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia**. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- ARISTÓTELES, **Metafísica vols. I, II, III, Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale**. 5<sup>a</sup> edição. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2014.
- BOAVENTURA, **Opera Omnia**, 10 vols. Quaracchi: Collegium Sancti Bonaventurae, 1882-1902.
- BONAVENTURE, St., and HAMMOND, J. M. **Conferences on the Six Days of Creation: The Illuminations of the Church**. [St. Bonaventure, NY]: Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure University, 2018.
- NOONE, T. **Scotus on Divine Ideas**: Rep. Paris. I-A, d. 36. *Medioevo* 24:359-453; 1998.
- SCOTUS, Duns. **Trattato sul primo principio**. Testo latino a fronte. Ed. Pasquale Porro. Milano: Bompiani, 2008.

SCOTUS, Duns. **Opera Omnia**, ed. C. Balic e outros. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.

**Fontes Secundárias:**

DELIO, Ilia. "Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis". *In: A Companion to Bonaventure*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014.

DUMONT, S. D. "John Duns Scotus's life in context". *In: Pini G, ed. Interpreting Duns Scotus: Critical Essays*. Cambridge University Press; 2022:8-43.

HAYES, Z. "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure.". *In: The Journal of Religion*, vol. 58, 1978, pp. S82–96.

HENNINGER, M. G. **Relations:** medieval theories, 1250-1325. New York: Oxford University Press, 1989.

MANZON, T. "According to the Blessed Dionysius: the Areopagitic Character of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the *Quaestiones De Scientia Christi*". *In: Theories of Divine Ideas: from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, 2022: pp. 323–350.

NOONE, T.; R. E. Houser. "Saint Bonaventure". *In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/bonaventure/>, acessado em 29/09/2024.

NOONE, T.; R. E. Houser. **Aquinas on Divine Ideas:** Scotus's Evaluation. Franciscan Studies, vol. 56 (1), 1998: 307-324.

PICKAVÉ, M. **VIII. Henry Of Ghent On Individuation, Essence, And Being.** A Companion to Henry of Ghent. Leiden, The Netherlands: Brill, 2010 (p. 181-209).

VATER, C. A. **Divine Ideas:** 1250–1325. Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America, 2017.

ZAVATTERO, I. "In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought". *In: FALÀ, J. F.; ZAVATTERO, I. (Eds.). Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth Century)*. Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 8. Roma:Aracne, 2018 (p. xi-xxvii).



## **O *ITINERARIUM* ESPIRITUAL DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS À LUZ DA TRÍPLICE VIA DE SÃO BOAVENTURA**

[THE SPIRITUAL *ITINERARIUM* OF SAINT FRANCIS OF ASSISI IN THE LIGHT OF THE TRIPLE WAY OF SAINT BONAVENTURE]

**Frei João Mannes, OFM**  
*joao.mannes@bomjesus.br*

*Frade Menor da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, São Paulo. Mestre e doutor em Filosofia, com especialização em São Boaventura, pela Pontifícia Universidade Antoniana, Roma, com os diplomas convalidados no Brasil pela PUC-RS. Atualmente é o presidente do Grupo Educacional Bom Jesus, Curitiba, PR.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7641](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7641)**

Recebido em: 09 de dezembro de 2024. Aprovado em: 09 de janeiro de 2025

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 67-76  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7641](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7641)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



**Resumo:** Neste artigo, nos propomos a fazer algumas considerações sobre o caminho espiritual da vida de Francisco de Assis à posse da paz do coração em Deus. Na visão de Boaventura, o itinerário de Francisco para a perfeita união amorosa com Deus e com todas as criaturas não foi outro senão o amor ardentíssimo a Jesus Cristo pobre e crucificado. Os três caminhos da vida espiritual – purificação, iluminação e perfeição – são degraus que se implicam mutuamente na existência espiritual de Francisco de Assis.

**Palavras-chave:** Caminhos espirituais. Paz. Amor. Iluminação. Jesus crucificado.

**Abstract:** In this article, we propose to make some considerations about the spiritual path of the life of Francis of Assisi towards the attainment of peace of heart in God. In the view of Bonaventure, Francis' itinerary to a perfect loving union with God and with all creatures was none other than the most ardent love for the poor and the crucified Jesus Christ. The three paths of spiritual life – purification, illumination, and perfection – are steps that are mutually implicated in the spiritual existence of Francis of Assisi.

**Keywords:** Spiritual paths. Peace. Love. Illumination. Crucified Jesus.

## INTRODUÇÃO

No ano de 2024, celebramos os 750 da morte de São Boaventura de Bagnoregio, ocorrida no dia 15 de julho de 1274, e o oitavo centenário da estigmatização de São Francisco de Assis, ocorrida em 1224, no Monte Alverne. Esses centenários oferecem-nos a oportunidade de recordar e compartilhar algumas reflexões sobre a vida e o *itinerarium* espiritual de Boaventura para a paz do coração, bem como sobre a tríplice via da experiência religiosa-mística de Francisco de Assis, que culminou na visão de Jesus Cristo crucificado na forma de um serafim alado.

Boaventura, além de um apaixonado discípulo de São Francisco, foi um teólogo e místico franciscano. Foi, antes de tudo, um “teólogo de joelhos”, pois, para que chegemos ao conhecimento pleno e ao amor perfeito da Santíssima Trindade,

devemos principiar pelo exórdio, isto é, acercando-nos com fé do ‘Pai das Luzes’, dobrando os joelhos de nosso coração, para que ele, por seu Filho Jesus Cristo, no Espírito Santo, nos dê o verdadeiro conhecimento de Jesus Cristo, e com o conhecimento também o amor (*Brevil.*, prol. 5)<sup>1</sup>.

Boaventura é lembrado, especialmente na história franciscana, como mestre de teologia – aliás, atuou como mestre de teologia na Universidade de Paris até 1257, quando foi eleito ministro geral da Ordem dos Frades Menores – e místico, sendo inclusive definido por Leão XIII como “o princípio da teologia mística”. A vasta riqueza teológica e franciscana do ilustre filho de São Francisco está contida nos nove volumes da sua *Opera omnia*.

Como o sétimo sucessor de São Francisco na direção da Ordem, a exemplo do pai, anelava ardente por “aquela paz que ultrapassa todo o sentimento” (*Itin.*, prol. 1), anunciada por Jesus Cristo e da qual Francisco se fez novo apóstolo. Conforme atesta o próprio Boaventura, foi com essa inquietude fundamental que ele, em 1259, inspirado por Deus e por Francisco de Assis, retirou-se ao Monte Alverne “como a um lugar de repouso e com o desejo de degustar na solidão a paz do coração” (*Itin.*, prol. 2). Conta-nos que

num dia, enquanto [Francisco] rezava assim isolado e estava, devido ao excessivo fervor, todo absorto em Deus, apareceu-lhe o Cristo Jesus, pregado na cruz. À vista dele, sua alma se liquefez, e a memória da paixão de Cristo ficou tão profundamente impressa no íntimo do coração dele que, a partir daquela hora, quando lhe vinha à mente a crucifixão de Cristo, mal podia conter-se exteriormente

<sup>1</sup> Lista de Abreviaturas e Siglas utilizadas neste artigo:

1Cel – Primeira Vida, de Tomás de Celano;  
2Cel – Segunda Vida, de Tomás de Celano;  
Brevil – Brevilóquio;  
Itin. – Itinerário da mente para Deus;  
LM – Legenda Maior;  
LTC – Legenda dos três companheiros;  
prol – Prólogo;  
RB – Regra bulada;  
RnB – Regra não bulada;  
Test – Testamento;  
Tripl. via – Os três caminhos da vida espiritual.

das lágrimas e gemidos, como ele próprio contou mais tarde familiarmente, quando se aproximava do fim (LM I, 5, 7-8).

A existência de Boaventura foi, sem dúvida, profundamente impactada e transformada pela experiência dos estigmas de São Francisco. É chamado Doutor Seráfico justamente porque, em todo o seu modo de ser, pensar e agir, se inspirou especialmente na experiência de amor de Francisco por Jesus Cristo crucificado, ou seja, no seguimento de Jesus Cristo pobre, humilde e crucificado, que culminou na visão de Francisco do serafim alado na forma de crucifixo.

Impelido pelo desejo de experimentar a paz do coração e meditar sobre “o milagre acontecido com o bem-aventurado Francisco no silêncio do Monte Alverne – a visão de um serafim alado na forma de um crucifixo” (*Itin.*, prol. 2), Boaventura escreveu sua principal obra, o *Itinerarium mentis in Deum*. Para o Doutor Seráfico, o serafim alado simboliza o caminho que nos dispõe cada vez mais à posse da paz que Jesus veio trazer ao coração dos seres humanos. Assevera que “o caminho que nos conduz à paz não é outro, senão o amor ardentíssimo a Cristo crucificado” (*Itin.*, prol. 3). Em outras palavras, o caminho para a perfeita paz é o Filho de Deus, que,

subsistindo na condição de Deus, não pretendeu reter para si ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo por solidarismo com os homens. E, apresentando-se como simples homem, humilhou-se, feito obediente até a morte, até a morte de cruz (Fil 2, 6-8).

Por conseguinte, a paz que se desfruta no seguimento de Jesus Cristo não é a paz dos contratos humanos nem a paz como serenidade psicológica ou ausência de conflitos e contrariedades. A paz do coração encontra-se na perfeita união com Jesus Cristo, “o Filho do homem que não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida pela redenção de muitos” (Mc 10, 45). Ele é, por excelência, o Caminho de ascensão da mente para a contemplação de Deus fora de nós (*extra nos*), dentro de nós (*intra nos*) e acima de nós (*supra nos*) (Mannes, 2021).

Ademais, o *Itinerarium mentis in Deum*, conforme também indica o subtítulo desse opúsculo (*Speculatio pauperis in deserto*), tem o caráter essencial de uma especulação do “pobre no deserto”, ou seja, aquele que percorre o *Itinerarium* o faz pelo caminho do absoluto desprendimento, no qual Deus fala à intimidade da alma:

O pobre, à medida que faz o seu caminho pelo deserto, vai sendo agraciado com o dom do desprendimento absoluto e do recolhimento na perfeita solidão, onde Deus, enquanto o amado, ou melhor, o amante, fala à intimidade da alma, revelando-se a essa através de seu nome (FERNANDES, 2007, p. 177).

Portanto, o caminho para Deus é Deus mesmo, isto é, é o próprio Jesus Cristo, o Filho de Deus, que, “apresentando-se como simples homem, humilhou-se, feito obediente até a morte, até a morte de cruz” (Fil 2, 6-8). Esse processo de deixar-se possuir pelo espírito do Senhor e de assemelhar-se ao amor de Jesus Cristo crucificado foi muito bem delineado por Boaventura no tratado teológico-místico chamado *Os três caminhos da vida espiritual (De triplici via)*. Nesse opúsculo, provavelmente escrito nos meses que se seguiram ao *Itinerarium mentis in Deum*, em 1259, o Doutor

Seráfico indica o tríplice esforço que o ser humano é intepelado a fazer na sua caminhada existencial para Deus: a purificação, a iluminação e a perfeição.

## A VIA DA PURIFICAÇÃO

No itinerário em/para Deus, a alma humana precisa, inicialmente, arrepender-se e libertar-se dos pecados que afligem a sua consciência. Por isso, “ó homem de Deus, começa, pois, por escutar as censuras de tua consciência, antes de elevares teus olhos para os raios da sabedoria divina que se refletem nos seus espelhos” (*Itin.*, prol. 4).

A escuta atenta de nossa consciência exige um profundo silêncio, que não é mutismo, não é ausência de palavras, não é fuga de si mesmo ou dos outros. Trata-se de um silêncio que é abertura e prontidão do coração e da mente para, humildemente, ouvir a voz de Deus que se revela ao coração e discernir nossas potencialidades, valores, virtudes e vícios. É preciso manter sempre a vigilância e o cuidado sobre o que pensamos, queremos e desejamos desde o fundo de nosso coração. Afinal, é a nossa vontade (intenção do coração) a fonte de nossos maus desejos, escolhas equivocadas e más ações.

O homem é um ser de desejos (*vir desideriorum*). Tornamo-nos aquilo que ardenteamente desejamos, por isso somos chamados a olhar sempre no profundo de nós mesmos e examinar se nossos desejos estão purificados de qualquer forma de egoísmo e centrados unicamente no Sumo Bem. São normais os momentos de tentações, desânimos e cansaços, porém cabe ao homem ser senhor, e não escravo, de suas paixões e seguir a recomendação de São Francisco, isto é, que “nada mais desejemos, nada mais queiramos, nada mais nos agrade ou deleite a não ser o nosso Criador, Redentor e Salvador, único Deus verdadeiro, que é o bem pleno, todo o bem” (RnB 23, 9).

Sem dúvida, conforme já destacamos, Francisco de Assis é exemplo de homem que se recolheu para a solidão da sua interioridade mais íntima; esse recolhimento não compactua com um “eu” ensimesmado, voltado só para si, para seus interesses próprios e mesquinhos, provocando, assim, discórdias, invejas, rivalidades e desordens de toda a espécie (Tg 3,16). O recolhimento de Francisco para dentro de si mesmo reconectou-o com a sua essência, com a verdade mais originária de sua alma, criada à imagem e semelhança de Deus (*Itin.*, prol. 2), bem como com todos os seres da criação, vestígios de Deus.

Contudo, para “arrepender-se do mal cometido, repelir as tentações diabólicas, e progredir de virtude em virtude até chegar à terra da promissão” (*Tripl. via*, I, 1), além da boa vontade, é imprescindível a graça da infinita misericórdia divina, que deve ser implorada com intensidade de desejo, com esperança e insistência, segundo nos inspira o Espírito Santo, “que roga por nós com inenarráveis gemidos” (Rom 8, 26). Boaventura adverte que “quaisquer que forem as nossas disposições interiores, para nada servem, se a graça não nos ajudar. Ora, o auxílio divino está sempre ao alcance daqueles que o pedem do fundo do coração com humildade e devoção” (*Itin.*, 1, 1).

Portanto, o caminho para a paz do coração é um contínuo processo de purificação, ou seja, é um constante esforço de renegar a si mesmo para tornar-se pessoa plenamente livre. Renegar-se significa sair da autorreferencialidade e libertar-se de todos os ídolos materiais e conceituais para, na pobreza radical do espírito, deixar-se habitar unicamente por Deus. Trata-se, então, de voltar-se para Deus a partir da raiz de si mesmo, lá onde se decide quem é e como quer viver. Enfim, à

medida que o ser humano entra no espaço da sua interioridade mais íntima, redescobre a sua relação ontológica com Deus e suas criaturas.

## A VIA DA ILUMINAÇÃO

Para progredir no caminho à perfeição no amor, é imprescindível deixar-se iluminar e guiar pela inteligência iluminada pelo esplendor da verdade, que é o Filho de Deus. Ele é o esplendor da luz primeira e inacessível de Deus Pai e, “se caminhamos na luz, estamos em comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus Cristo, seu Filho, nos purifica de todo pecado” (1Jo 1,7). Mediante a iluminação divina, a alma humana é capaz de ver com clareza os pecados que cometeu, implorar a misericórdia divina e receber as graças prometidas por Deus aos que O amam e O procuram de todo o coração.

A existência humana, na visão de Boaventura, é um caminho, uma peregrinação, um contínuo vir a ser o que ainda não somos até que cheguemos ao nosso ser mais verdadeiro. A existência humana é um processo de expropriação e de transcendência rumo a Deus. Expropriar de si mesmo, de sua própria vontade, para que Deus realize em si seu bem-querer, é, sem dúvida, o mais árduo e exigente de todos os caminhos. De fato, não basta o esforço humano para deixar de pôr a confiança no ter, no poder, no saber, para, livre e desapegado dos bens materiais, encontrar a segurança unicamente em Deus.

Na dinâmica da desapropriação no seguimento de Jesus Cristo pobre e crucificado, é imprescindível que o próprio Deus nos ajude, nos “puxe” para o alto. Por isso, Boaventura convida-nos a estar primeiramente com a mente voltada para a Paixão do Senhor, cujo sacrifício apaga o nosso pecado e aquietá o nosso coração: “Eu convido, pois, o leitor primeiramente ao gemido da oração, feita em nome de Jesus crucificado, cujo sangue nos purifica das manchas dos nossos pecados” (*Itin.*, prol. 4).

Por conseguinte, para Boaventura, é absolutamente necessária a oração no caminho da ascensão a Deus. “Princípio e fonte de nossa elevação a Deus” (*Itin.*, 1, 1), ela se constitui no trabalho de “voltar direta e intensamente a nossa alma para os raios da luz celeste” (*Itin.*, prol. 3) e nos deixar iluminar pela “luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo” (Jo 1, 9). A oração é a mãe e a origem da elevação (*sursum actio*) para o alto, ou seja, para a graça divina e para, incessantemente, ouvir com os ouvidos do coração e com o coração puro a Palavra do Filho de Deus encarnado, que ilumina a nossa mente e nos liberta de todos os males que afligem nossa consciência.

Segundo Tomás de Celano, Francisco de Assis é a personificação da oração. Não era um orante, mas a própria oração, pois, elevava inteiramente o seu espírito às realidades superiores: “totalmente transformado não só em orante, mas em oração, dirigia toda a atenção e todo o afeto ao Senhor” (2Cel 61, 95). Depois de sua conversão, passou a ser o homem do ininterrupto e íntimo diálogo com o Senhor, atingindo o seu ápice na configuração de Francisco a Jesus Cristo no alto do Monte Alverne. Ele percorreu um longo e paradoxal itinerário em seu relacionamento com Deus, ou seja,

sua oração é feita mais de silêncio do que de palavras, mais de expectativa do que de posse pacífica. É também uma luta, recheada de inquietude e busca constante: caminho entre sombra e luz; sede inexaurível e saciedade nunca satisfeita; grito de canto; saciedade e paz (FUSARELLI, 2024, p. 238).

Portanto, no caminho de ascensão a Deus, sob a Luz que dissipa as trevas da ignorância, do pecado e da sombra da morte (Lc 1, 79), somos continuamente interpelados a superar a autossuficiência, o individualismo e a indiferença e dar lugar ao Espírito do Senhor em nossas vidas (RnB 23, 9). A verdadeira espiritualidade franciscana consiste em estar em comunhão amorosa com o Senhor Jesus e viver a partir do seu Espírito.

O desapego de todas as coisas não significa um afastamento ou uma fuga do mundo sensível; pelo contrário, à medida que o ser humano “vende tudo o que tem e distribui aos pobres” (Mc 10, 21) e deixa-se iluminar e inflamar pela Palavra iluminadora de Deus, ele experimenta o vínculo íntimo existente entre Deus e todas as criaturas. No “deserto interior”, vislumbram-se o mistério da presença de Deus, como Ser e Sumo Bem, presente nas criaturas, e o mistério das criaturas em Deus. O Ser e Sumo Bem que se doa gratuitamente em cada criatura é um mistério parcialmente cognoscível, “pois, o encontro com esse radical outro exige um salto mortal, um radical abandono de si, algo como uma morte, perder-se no nada saber, nada ter, nada poder” (FERNANDES, 2007, p.159).

## A VIA DA PERFEIÇÃO NO AMOR

Francisco de Assis, sob a inspiração do Espírito Santo, percorreu exemplarmente o caminho da abnegação que conduz ao repouso da paz (purificação), ao esplendor da verdade (iluminação) e à doçura da caridade (perfeição). Nesse percurso da “altíssima pobreza”, o Pobre de Assis tornou-se um verdadeiro amante e imitador do Filho de Deus, que, entregando incondicionalmente a Sua vida na cruz, revelou à humanidade que Deus é essencialmente amor.

Sim, Deus é amor e só é possível saber como Deus nos ama por meio do Seu Filho encarnado, Jesus Cristo. O específico do amor de Deus revelado por/em Jesus Cristo consiste em servir ao próximo. Jesus fez-se literalmente o servo de toda humana criatura, por amor de Deus, ou seja, Ele amou e serviu com a intensidade de amor com que Deus ama bons e maus, fortes e fracos, simpáticos e antipáticos, ricos e pobres, amigos e inimigos.

A ardente paixão de Francisco pelo infinito amor de Deus o fazia assim suplicar: “Pela suave e ardente força de vosso amor, desafeiçoaí-me de todas as coisas que debaixo do céu existem, a fim de que eu possa morrer por vosso amor, ó Deus, que por meu amor vos dignastes morrer”. E, ressalta Boaventura, “esse amor penetrou tão vivamente a alma de São Francisco, que seus sinais se manifestaram no corpo, dois anos antes de sua morte, com os estigmas sacratíssimos da Paixão” (*Itin.*, prol. 3).

O profundo desejo que impulsionava o Pobre de Assis era o da caridade perfeita, isto é, por amor a Jesus Cristo crucificado, conformar-se totalmente a Ele. Assevera Boaventura que “o amor autêntico a Cristo transformou o amante na própria imagem do Amado” (LM, 13, 5). Assim, totalmente despojado de tudo e não se glorianto a não ser na cruz do Senhor, Francisco foi espiritual e corporalmente assinalado pelo amor do Crucificado:

A paixão de Cristo, de quem deseja conhecer a acerba dor, deixa sinais em seu corpo, porque o amor nunca passa em vão. Ele é marcado pela dor e pela alegria ao mesmo tempo. É a Páscoa de Cristo que se imprime na sua vida e na sua carne (FUSARELLI, 2024, p. 240).

Essa transformação não foi um fato isolado no fim da vida de Francisco, mas o fruto maduro de um longo caminho que começou quando, certo dia, rezando na igrejinha de São Damião, teve a graça da visita e da fala do Senhor. Ajoelhado, diante de uma linda e enorme imagem de um Crucificado sereno, alegre, feliz e de olhos abertos, teve a experiência de que o Senhor estava olhando para ele. Foi então que ouviu a ordem: “Francisco, não vês que minha casa está ruindo? Vai, pois, e restaura-a para mim” (LTC 3, 7-9). Testemunha Tomás de Celano que, “desde então, grava-se na sua santa alma [São Francisco] a compaixão do Crucificado e, como se pode julgar piedosamente, no coração dele são impressos mais profundamente os estigmas da venerável paixão, embora ainda não na carne” (2Cel 6,10).

Francisco de Assis compreendeu perfeitamente a vontade de Deus, isto é, que O amemos acima de todas as coisas e só pelo amor d'Ele mesmo e ao próximo com amor divino. Convinha, então, progredir nesse amor seráfico, porque só se chega ao perfeito amor do próximo “depois de haver chegado ao perfeito amor de Deus, por cujo amor se ama ao próximo, que só em Deus pode ser perfeitamente amado” (*Tripl. via*, II, 3). Nessa perspectiva, interpela-nos Francisco:

Amemos todos, de todo o coração, com toda a alma, com todo o pensamento, com todo o vigor (cf. Mc 12,30) e fortaleza, com todo o entendimento (Mc 12,33), com todas as forças (cf. Lc 10,27), com todo o empenho, com todo o afeto, com todas as entradas, com todos os desejos e vontades ao Senhor Deus (Mc 12,30; RnB 23, 8).

Assim, totalmente absorto em Deus e impregnado do amor divino, Francisco convoca-nos a mostrar com as obras o amor que temos para com os irmãos e irmãs:

Amem-se uns aos outros, assim como diz o Senhor: Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como eu vos amei. Mostrem nas obras o amor quem têm para com os outros como diz o Apóstolo: Não amemos com palavras nem com a língua, mas em obra e em verdade (RnB 11,5-6).

As Fontes Franciscanas evidenciam que Francisco tomou como referência para as relações fraternas o modelo das mães. A mãe é incansável na sua doação, acolhe, cuida, está atenta e ajuda, é solícita, assume as dores dos filhos, não discrimina e é a última a perder a esperança. Nesse sentido, Francisco provoca e convoca os seus irmãos a ser mães e irmãos uns dos outros, pois, “se a mãe ama e nutre seu filho carnal, quanto mais diligentemente deve cada um amar e nutrir o seu irmão espiritual” (RB 6,8-9). Por isso, “cada um ame e nutra seu irmão, como a mãe ama e nutre seu filho” (RnB 9,11).

Entre as muitas expressões de amor maternal e de serviço ao próximo, destaca-se o cuidado ao enfermo, o qual deve ser servido como os irmãos saudáveis gostariam de ser servidos caso estivessem em semelhante situação. A propósito, Tomás de Celano destaca o amor, a paciência, a

simplicidade e a boa vontade dos seus irmãos de vocação no cuidado de Francisco em sua prolongada enfermidade:

Cada um era decorado por uma virtude. Um era de especial discrição, outro de singular paciência, outro de gloriosa simplicidade, outro robusto segundo as forças do corpo e manso segundo a natureza do seu espírito. Eles cultivavam a tranquilidade de espírito do bem-aventurado pai com toda vigilância, com todo empenho, com toda a boa vontade; cuidavam da enfermidade do corpo, não declinando angústia alguma, trabalho algum, mas se entregavam totalmente ao serviço do santo (1Cel 6,102).

Por fim, é importante considerar que o Amor daquele que nos amou por primeiro de forma absolutamente desinteressada, gratuita e livre, que nos criou e, por sua misericórdia nos salvará (RnB 23, 8), suscita em nós infinita gratidão e desejo infinito de corresponder ao Amor com um amor-serviço aos irmãos e irmãs. Quem se sente amado recebe a força do amor e por isso não tem como não responder com amor, isto é, amando e servindo a todas as criaturas. Francisco, tocado e inflamado pelo fogo do amor divino, foi ao encontro dos pobres e dos doentes, enfim, de todas as pessoas que se encontravam nas periferias geográficas e existenciais, para tocá-las e transmitir-lhes o amor, a paz e o bem que vêm do Altíssimo. No entanto, o amor de Francisco não se limitou às pessoas, especialmente as mais vulneráveis da sociedade, mas se estendeu a todas as criaturas, porque cada criatura, a seu modo, reflete a sabedoria, a bondade e a beleza do Criador.

## CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, destacamos o itinerário espiritual de São Francisco como caminho para a paz do coração e para a comunhão amorosa com Deus e com todas as Suas criaturas. À medida que Francisco venceu a si mesmo e, no deserto da interioridade mais íntima do seu coração, deixou-se arrebatar pelo amor do Crucificado e centralizou toda a sua existência em Jesus Cristo encarnado e crucificado, tornou-se um *alter Christus*. Impregnado e transformado pelo “espírito do Senhor”, podia exclamar com e como o apóstolo São Paulo: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20).

Francisco de Assis, purificado, iluminado e inflamado de amor seráfico, escutou atenta e indistintamente todas as criaturas e serviu-as com grande humildade. Escutou o lobo de Gúbio, os peixes e os pássaros, e as criaturas todas, por sua vez, escutavam docilmente os seus sermões como se fossem dotadas de inteligência. Papa Francisco também destaca a importância de superar o narcisismo e escutar o outro, acolhê-lo, prestar-lhe atenção. O frenesi do mundo moderno nos impede de escutar bem o que o outro diz e o Papa lembra que Francisco é paradigma de atitude receptiva para todos nós. Ele “escutou a voz de Deus, escutou a voz dos pobres, escutou a voz do enfermo, escutou a voz da natureza. E transformou tudo isso num estilo de vida” (Igreja Católica, 2020, p. 33).

Enfim, Francisco de Assis, estigmatizado pelo amor do Crucificado, podia desejar a todos a paz do coração e exortar todas as pessoas, especialmente seus irmãos no seguimento radical de

Jesus Cristo, à prática do bem e para que, como saudação, sempre dissessem: “O Senhor te dê a paz” (Test 23).

## REFERÊNCIAS

- BOAVENTURA, S. **Escritos filosófico-teológicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Pensamento Franciscano, n. 1).
- BOAVENTURA, S. **Itinerário da mente para Deus**. Petrópolis: Vozes, 2023.
- BOAVENTURA, S. **Os três caminhos da vida espiritual**. Petrópolis: Vozes, 2024.
- FERNANDES, M. A. **Pensadores franciscanos**: paisagens e sendas. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- FONTES Franciscanas e Clarianas. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FUSARELLI, M. **Francisco de Assis**: uma vida inquieta. Petrópolis: Vozes, 2024.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). **Fratelli tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.
- MANNES, J. **Experiência e pensamento franciscano**: aurora de uma nova civilização. Petrópolis: Vozes, 2021.

## OS SONHOS NO *COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS* DE BOAVENTURA: AS FONTES AGOSTINIANAS

[DREAMS IN BOAVENTURE'S *COMMENTARY ON THE SENTENCES*: AUGUSTINIAN SOURCES]

Marcio Silveira Conke  
[marciosilveiraconke@gmail.com](mailto:marciosilveiraconke@gmail.com)

*Doutor em Filosofia pela UnB. Membro do Grupo de Pesquisa ‘Filosofia Antiga e Medieval’ da UnB (<http://lattes.cnpq.br/web/dg>). Dedica-se ao estudo das fontes e da influência de Agostinho de Hipona (354-430).*

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6908](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6908)

Recebido em: 04 de março de 2024. Aprovado em: 09 de abril de 2024

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 77-95  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6908](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6908)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



**Resumo:** A influência teológica de Agostinho (354-430) sobre os mestres universitários do século XIII certamente se sobrepõe à de qualquer outro pensador cristão. Em Paris, encontravam-se muitos, entre eles, Boaventura (c. 1217-1274), que lá obteve sua *licentia docendi* após uma longa formação que incluía o título de “bacharel sentenciário”, conquistado em 1250 ao comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo (s. XII). Ao buscarmos então a questão dos sonhos em Boaventura foi precisamente no *Comentário sobre as Sentenças* que a encontramos. Conscientes de que Boaventura lera o *De spiritu et anima* crendo ser uma obra de Agostinho, e contendo nela capítulos relevantes sobre o tema, decidimos cotejá-la com o *Comentário*, pressupondo uma influência de cunho agostiniano que se confirmaria, assim nos pareceu, ao chegarmos de fato às *Confissões*, para o problema moral dos sonhos (e.g. *consensio*, *consuetudo*, *peccatum*), e ao *Comentário literal ao Gênesis*, para a epistemologia dos sonhos (e.g. *memoria*, *imaginatio*, *intentio*). Conhecido pela influência que as noções agostinianas, como a da exemplaridade ou a da iluminação divina, tiveram em seu pensamento, Boaventura agora nos leva também a considerar sua inspiração em Agostinho no desenvolvimento de sua própria reflexão sobre os sonhos, muito marcada, inclusive, pela autoridade de Aristóteles.

**Palavras-chave:** *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*. *De spiritu et anima*. São Boaventura. Santo Agostinho. Concupiscência. Sonhos.

**Abstract:** The theological influence of Augustine (354-430) on university masters of the 13th century is certainly greater than that of any other Christian thinker. Among the many masters established in Paris, there was Bonaventure (c. 1217-1274), who obtained his *licentia docendi* after a long education, earning in 1250 the title of “sententiary bachelor” for commenting the *Sentences* of Peter Lombard (12th century). When seeking the question of dreams in Bonaventure, it was precisely in his *Commentary on the Sentences* that we found it. Aware that Bonaventure had read *De spiritu et anima* believing it to be a work by Augustine, and there being relevant chapters about dreams, we decided to compare it to the *Commentary*, assuming an influence with Augustinian traits, which seemed to be confirmed when analyzing the *Confessions*, for the moral problem of dreams (e.g. *consensio*, *consuetudo*, *peccatum*), and the *On the Literal Interpretation of Genesis*, for the epistemology of dreams (e.g. *memoria*, *imaginatio*, *intentio*). Known for the influence that the Augustinian notions, such as exemplarity or divine illumination, had on his thought, Bonaventure now leads us to consider his inspiration in Augustine to develop his own reflection on dreams, also very marked by the authority of Aristotle.

**Keywords:** *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*. *De spiritu et anima*. St. Bonaventure. St. Augustine. Concupiscence. Dreams.

## I

Nas primeiras linhas do artigo “Dossier pour l’étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote”, publicado em 1973 nos *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Jacques Guy Bougerol (1973, p. 135-136) põe relevo em quão esmeradas devem ser as pesquisas das fontes aristotélicas e agostinianas em Boaventura. Enquanto com Aristóteles, olhando especialmente para o caso de Boaventura, “[...] não nos encontramos diante de um homem, mas diante de um mundo”<sup>1</sup>, já que o religioso não acessou completa e diretamente às obras do Filósofo senão por esparsas e muitas vezes anônimas traduções vindas da Espanha e da Itália (e também, frisa Bougerol, porque Boaventura quis dedicar-se quase que exclusivamente a comentar os Evangelhos e Pedro Lombardo), com Agostinho o problema é de outra ordem, uma vez que “[...] o Agostinho que chega a Boaventura vem acompanhado de um imponente número de apócrifos”<sup>2</sup>.

É precisamente esse o caso de uma das obras mais influentes no pensamento medieval do Ocidente cristão e isso em muitos temas, inclusive no dos sonhos, aos quais ela dedica nomeadamente quatro de sessenta e cinco capítulos. Trata-se do opúsculo intitulado *De spiritu et anima*. Atribuído a Agostinho – e nisso, segundo Constant Mews (2018b, p. 312-313), a um manuscrito da Bibliothèque de l’Agglomération de St. Omer da abadia cisterciense de Clairmarais, fundada em Clairvaux em 1140, deve-se particular interesse – e muito provavelmente, escreve Bougerol (1984, p. 91), estudado por Boaventura entre os anos de 1250 e 1253 como sendo um texto do *corpus* agostiniano.<sup>3</sup> Além de o citar cinquenta vezes em sua obra completa nomeando-o como um texto de Agostinho em dezessete delas – muitas vezes, observa Mews (2018b, p. 319), grafando *De anima et spiritu* à maneira de seu mestre Alexandre de Hales –, ao tomar conhecimento de que alguns duvidavam dessa autoria, sabe-se há algum tempo que com razão<sup>4</sup>, Boaventura susteve, no segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* – redigido, a propósito, também entre 1250 e 1252, confirma Bougerol (1984, p. XIII) –, pela coesão doutrinal: “E se você disser que esse livro [o *De spiritu et anima*] não é de Agostinho, isso não lhe revoga, porque no livro sobre a Trindade [10.11.18] ele diz exatamente isso sobre os poderes da alma [*potentiis animae*], que eles ‘são uma essência, uma vida’”<sup>5</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ed. Quaracchi II, p. 560, tradução nossa).

Entre os séculos XIII e XV, sobre o *De spiritu et anima*, copiado amplamente como uma verdadeira obra de Agostinho, descansava a reflexão teológica e de autoconhecimento especialmente entre os franciscanos, os quais também o reverenciavam como um texto “que poderia concorrer” (*that could rival*), nos termos de Mews (2018a, p. 323, n. 9), com o *De Anima* de Aristóteles. Não é invulgar tal “concorrência”, se preparamos aos outros sentidos do termo aquele

<sup>1</sup> “[...] on ne se trouve pas devant un homme, mais devant un monde”.

<sup>2</sup> “[...] car Augustin arrive à Bonaventure accompagné d’un nombré imposant d’apocryphes”.

<sup>3</sup> De acordo com Benson (2013, p. 138), além do *De spiritu et anima*, Boaventura também se referia serem de Agostinho outras obras que não o eram, como o *De mirabilibus sacrae scripturae*, do um monge irlandês do século VII também de nome Agostinho, e o *De fide ad Petrum*, do bispo do norte da África do século VI chamado Fulgêncio. Isso ajuda a provar, conclui Benson, que no século de Boaventura “[...] o verdadeiro *corpus* de Agostinho ainda não havia sido estabelecido”, “[...] the very *corpus* of Augustine had not yet been settled”.

<sup>4</sup> Segundo Mews (2018a, p. 339 e p. 337, n. 78 e n. 79), o primeiro a levantar dúvidas sobre a autoria do *De spiritu et anima* ser de fato de Agostinho foi Vicente de Beauvais por certo em 1244. Já o primeiro a estudar o *De spiritu et anima* como de Agostinho, citando este tratado quatro vezes mais que o *De Anima* de Aristóteles, foi Alexandre de Hales em seu *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, composto na década de 1220. Mews destaca ainda que Hales usou o *De spiritu et anima* para afirmar que a memória também é um poder da alma, depois da razão, mas antes do intelecto e da inteligência.

<sup>5</sup> “Et si tu dicas, quod ille liber non est Augustini; per hoc non evaditur, quia hoc ipsum in libro de Trinitate dicit de *potentiis animae*, quod ‘sunt una essentia, una vita’”.

que se coloca mais próximo de sua etimologia. Ao estudar a questão dos sonhos nas epístolas trocadas entre Agostinho e Nebrídio, Emmanuel Bermon (2017, p. 87-89) conjectura alguns paralelos entre Agostinho e Aristóteles, seja (e aqui sumarizamos ao extremo as minuciosas observações de Bermon) entre a natureza das impressões somáticas que podem suscitar pensamentos como é aventado na *Epístola 9* e a etiologia aristotélica dos sonhos como é exposta no *De Insomniis*, seja sugerindo em seguida uma “estreita relação” (*close relationship*) entre Agostinho e a tradição aristotélica no uso do termo *habitus*, seja ainda vinculando a afirmação de Agostinho na referida epístola de que nossa irritabilidade depende de nosso estado físico a uma passagem do *De Anima* de Aristóteles.<sup>6</sup> Admirável o é, sem dúvida, as aproximações estimadas por Bermon tendo em vista as formais diferenças entre os dois pensadores, principalmente no que se refere à doutrina do hilemorfismo. Mas cabe-nos disso tão somente redizer a existência de forças ambivalentes de influência a partir do século de Boaventura entre o pensamento agostiniano e o aristotélico<sup>7</sup>, cuja aspiração à equidade entre o *De spiritu et anima* e o *De Anima*, como vimos, é-nos aqui algo significativo, porque daí podemos fazer sobressair, embora a essa altura do texto seja de juízo manifesto, o contexto em que o problema dos sonhos quase sempre tende a despontar, ou seja, no domínio dos tratados acerca da alma e mais especificamente em como ela age no ou através do corpo.<sup>8</sup>

No caso do *De spiritu et anima*, a primeira abordagem sobre os sonhos, que quase que imediatamente aflui para o caso dos “sonhos lascivos” (*somnia lasciva*), vem no mesmo capítulo, o vigésimo terceiro, em que o autor – que hoje tende-se a pensar ser Isaac de Stella ou Alcher de Clairvaux, ambos do século XII (MEWS, 2018a, p. 342-343) – se dedica inicialmente a explicar “quantos poderes são percebidos na alma” (*percipiendi in anima quot vires*); isso após ter-se debruçado sobre alguns dos mais fundamentais problemas que envolvem a questão central do tratado, quer a definição de alma no capítulo décimo terceiro ou seu governo sobre o corpo no capítulo décimo quinto, quer os vestígios nela presentes da Trindade no capítulo sexto ou a capacidade de seu poder para as virtudes e contra os vícios no capítulo vigésimo, para citarmos apenas alguns. A par de tudo o que procuramos contextualizar até aqui, eis as primeiras palavras do *De spiritu et anima* sobre os sonhos:

Pois a alma não é um corpo, porque nem toda semelhança de corpo é um corpo. De fato, enquanto se dorme podem aparecer sonhos na forma de um corpo, que não é o seu corpo, mas a sua alma; nem é um verdadeiro corpo, mas a semelhança de seu corpo. Pois descansará seu corpo, e sua alma vagará. Calará a língua de seu corpo, e ela falará. Estarão fechados seus olhos, e ela verá. E assim, através dela, será vista toda e íntegra a semelhança de sua carne<sup>9</sup> (*De spiritu et anima* 23).

<sup>6</sup> As passagens em questão são respectivamente: *Epistole 9* 3, *De Insomniis* 2 459a24 - 3 461b21, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 73, *Epistole 9* 4, *De Anima* 1 403a 21-23.

<sup>7</sup> Cf. por exemplo: ROBERT, Patrice. Le problème de la philosophie bonaventurienne (I). **Laval théologique et philosophique**, v. 6, n. 1, (1950), p. 145-163; (II) v. 7, n. 1, (1951), p. 9-58. ROCH, Robert J. The Philosophy of St. Bonaventure-A Controversy. **Franciscan studies**, v. 19, n. 3/4, (1959), p. 209-226.

<sup>8</sup> Sobre a ocorrência do termo “sonhos” na obra aristotélica, cf.: Ένδιπνίον. In: BONITZ, Hermann (Ed.). **Index aristotelicus**. Berlin: Reimer, 1870, p. 257.

<sup>9</sup> “Porro anima non est corpus, quia non omnis similitudo corporis corpus est. Dormienti enim tibi in somnis velut corpus apparebit, neque id corpus tuum, sed anima tua; nec verum corpus, sed similitudo corporis tui. Jacebit enim corpus tuum, ambulabit illa. Tacebit lingua corporis tui, loquetur illa. Clausi erunt oculi tui, videbit illa. Et ita in ea tota et integra cernetur similitudo carnis tuae”.

*Non omnis similitudo corporis corpus est*, e como prova disso os sonhos a que somos expostos. Na distinção oitava do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*, Boaventura também centra sua explicação dos sonhos no termo *similitudo*. Não se trata da primeira vez em que Boaventura, nessa obra, aborda o problema dos sonhos. Na distinção anterior, a sétima, do mesmo segundo livro, a ocorrência dos sonhos é apresentada a partir de possíveis cinco causas, são elas: da disposição do corpo (*ex dispositione corporis*), da inquietação da mente (*ex sollicitudine mentis*), da ilusão diabólica (*ex illusione diabolica*), da revelação angélica (*ex revelatione angelica*), da visitação divina (*ex visitatione divina*) (BOAVENTURA, II Sent. d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195, tradução nossa). Em *Dreaming in the Middle Ages*, Steven Kruger (1992, p. 61) aponta que nisso Boaventura (1221-1274) “está claramente em dúvida” (*it is clearly indebted*) com Gregório Magno (540-604). E ainda no destecer das fontes Kruger (1992, p. 63 e p. 194, n. 56) verifica a trajetória notável de influência da divisão de cinco níveis de sonhos como apresentada por Macróbio em seu *In Somnium Scipionis*; apesar do século XIII ter conhecido Macróbio (autor do fim do século III ou do início do IV) em segunda ou terceira mão, induzindo muitos, inclusive no século posterior com Alberto de Orlamunde em *Philosophia pauperum*, a enunciarem as cinco causas como sendo de Agostinho (354-430), ou melhor, do pseudo-Agostinho da distinção vigésima quinta do segundo livro do *De spiritu et anima* (obra, até onde sabemos, composta no século XII). A Kruger (1992, p. 89) então não passa despercebido que autores do século XIII e XIV, como Alberto Magno, João de La Rochelle e Vincente de Beauvais, todos formados nos preceitos “aristotélicos”, continuavam a tratar da questão dos sonhos inspirados em Macróbio, Agostinho e Gregório Magno. Boaventura, naquela distinção sétima de que tratávamos, linhas antes de enumerar as referidas cinco causas, ao falar dos sonhos, acabaria por declarar: “[...] seja o que for que os filósofos [vide Aristóteles e Avicena] possam ter pensado sobre isso, e demoraria muito para desvendar aqui suas posições, o que a Sagrada Escritura diz sobre eles [isto é, os sonhos] deve sem dúvida ser mantido”<sup>10</sup> (BOAVENTURA, II Sent. d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195 e n. 9, tradução nossa). A *sacra Scriptura*, acrescentaria Boaventura citando o *Eclesiástico*, repreende aqueles que confiam nos seus sonhos – “*et somnia extollunt imprudentes*”, “os sonhos dão asas aos estultos”, lê-se no livro de Ben Sirá (Eccl 34, 1) –, pois igual a mulher que se encontra em trabalho de parto, o coração de alguém que sonha sofre fantasias (*cor phantasias patitur*) (Eccl 34, 5), a menos que os sonhos provenham de um anjo bom, na revelação angélica, ou do Altíssimo, na visitação divina (BOAVENTURA, II Sent. d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195, tradução nossa).

Na distinção seguinte, a oitava do redito segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*, recuperemos a ocasião em que Boaventura centra sua explicação dos sonhos no termo *similitudo*. Às voltas com a questão terceira, que indaga pela possibilidade de os demônios enganarem os sentidos (*utrum daemones possint illudere sensus*), Boaventura responde afirmativamente, ainda que pondere a grande dificuldade de atribuir a tal feito um método como tentaram fazer os *doctores*. Alguns desses mencionaram a capacidade que os demônios têm sobre os sentidos, quer “influenciando-os de um lugar superior” (*a superiori influendo*) ao imprimirem nos sentidos que lhes são inferiores formas que os demônios têm em si, quer “movendo os fantasmas internamente” (*ab intrinseco phantasmata movendo*), quer ainda “comprometendo as formas externamente” (*ab extrinseco species obiciendo*) ao mediá-las, retê-las em si e entregá-las aos sentidos com aparência de verdade.<sup>11</sup> Os sonhos exemplificam o segundo caso, o movimento dos fantasmas internamente e o deslizamento (*defluxu*) do órgão, processo responsável por simular ao homem visão ou audição

<sup>10</sup> “[...] quidquid de hoc senserint philosophi, quorum positiones longum esset hic retexere, quod de eis dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum”.

<sup>11</sup> Sobre os termos *phantasia* e *phantasma* em Boaventura, cf.: VICETIA, Antonii Mariae A.; RUBINO, Joannis A. **Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum**. Venice: Aemiliana, 1880, p. 17, 101-103, 173, 248-249. Sobre o termo *species*, cf.: Lexicon Bonaventuriano. In: **Obras de San Buenaventura**. Tomo I. L. Amorós; B. Apirribay; M. Oromi (Ed.). Madrid: BAC, 1945, p. 730.

verdadeiras quando o fantasma de uma coisa alcança o órgão da visão ou da audição; capacidade que o demônio tem em fazer com que os fantasmas existentes no órgão interno passem (*defluant*) para os órgãos dos sentidos, resultando ao homem o simulacro de uma visão ou de outra percepção sensitiva da coisa em si; tudo isso “[...] desde que o órgão seja formado a partir do fantasma da coisa e a intenção do sentido [*intentio sensus*] esteja completamente voltada para ele [ou seja, para o órgão], ele julga a semelhança [*similitudine*] como se fosse uma verdade”<sup>12</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 8, p. 2, au., q. 3, resp., ed. Quaracchi II, p. 228, tradução nossa). Boaventura logo aponta alguns aspectos descritos pelos *doctores* que não devem ser completamente dignos de aprovação. Seria melhor dito sobre os três casos que no primeiro é oferecido aos sentidos corporais o que não se encontra presente (*praesens quod non est*), que no segundo é apresentado internamente algo de maneira diferente do que o é (*aliter quam est*), e que no terceiro é ocultado (*abscondendo*) dos sentidos o que está presente. No caso que os sonhos exemplificam, Boaventura termina por reexaminar o que mencionaram os *doctores* e insistir que não é possível a alguém sentir algo cuja imagem já não tenha sido retida no órgão interno da faculdade da imaginação, pois cegos ou surdos de nascença, acordados ou sonhando, não podem aqueles ver cores ou estes ouvir sons (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 8, p. 2, au., q. 3, resp., ed. Quaracchi II, p. 228, tradução nossa). Ênfase também presente no citado capítulo vigésimo terceiro do *De spiritu et anima* quando o autor afirma pela existência em nós de uma substância espiritual (*substantia spiritualis*), origem de verdadeira alegria ou verdadeira inquietação, ou onde se formam as semelhanças (*similitudines aut formatur*) das coisas corpóreas, ou onde estas são assimiladas (*aut formatae ingeruntur*), “[...] seja quando tocamos as coisas presentes com algum sentido do corpo, e então a sua semelhança é formada no espírito, e fica guardada na memória, seja quando pensamos nas coisas ausentes que já conhecíamos e nas coisas que ainda não conhecemos [...]”<sup>13</sup> (*De spiritu et anima* 23); questões fundamentais a que voltaremos (em *De Genesi ad litteram* 12.20.42-43).

Da explicação pela *similitudo* dar-se a partir da investigação do problema da *illusio* dos sentidos nos sonhos é um ordenamento que veremos reincidir nas obras que estamos cotejando. Evidente em quatro capítulos do *De spiritu et anima* (de sete, no mínimo, em que a questão dos sonhos é abordada nomeada ou consequentemente), evidente também no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura; em ambas, a partir do verbo *illudere* ou dos verbos *deludere*, *decipere* e *fallere*. Naquela obra pseudoagostiniana podemos divisar algumas passagens importantes que demonstram tal composição, e que também a outras nos encaminharão; num capítulo em especial porque mais notório, o vigésimo oitavo; vejamos: “Porque Satanás, que ‘se transfigura em anjo de luz’, quando capture a mente de qualquer mulherzinha [que sonha cavalgar com Diana, etc.] e a subjuga a si mesmo através da infidelidade, ali se transforma nas *formas* e *semelhanças* de várias pessoas [...]”<sup>14</sup>, e assim, “[...] enganando a mente que nos sonhos retém cativa, vai mostrando-lhes, através de quaisquer despropósitos, ora coisas felizes, ora tristes, ora pessoas conhecidas, ora desconhecidas”<sup>15</sup> (*De spiritu et anima* 28, itálicos nossos). Embora isso aconteça apenas na alma e não no corpo, ao espírito infiel assemelha-se justamente o contrário, completa o autor, e contrapõe: “[...] como quando Ezequiel e outros profetas, o mesmo que o evangelista João e outros apóstolos, tiveram visões no espírito [*in spiritu*] e não no corpo”<sup>16</sup> (*De spiritu et anima* 28). Boaventura registraria igual afirmação: “A alma

<sup>12</sup> “[...] dum ex rei phantasmate formatur organum, et intentio sensus super illud convertitur, iudicat de similitudine, ac si esset veritas”.

<sup>13</sup> “[...] sive cum praesentia aliquo sensu corporis tangimus, et continuo eorum similitudo in spiritu formatur, et in memoria reconditur; sive cum absentia jam nota vel quae non novimus cogitamus [...]”.

<sup>14</sup> “Ipse namque satanas, qui *transfigurat se in angelum lucis* (II Cor. xi, 14), cum mentem cujusque mulierculae coepert, et hanc sibi per infidelitatem subjugaverit, illoco transformat se in diversarum personarum species ac similitudines [...]”.

<sup>15</sup> “[...] et mentem quam captivam tenet in somnis deludens, modo laeta modo tristia, modo cognitas, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit”.

<sup>16</sup> “[...] cum Ezechiel et alii Prophetae, Joannes etiam evangelista et alii Apostoli in spiritu, non in corpore visiones videriunt”.

existente no corpo sofre, mas o corpo não sofre [...]. A prova maior é evidente para aqueles que dormem, que em seus sonhos sofrem mais gravemente, sem que nada sofram seus corpos”<sup>17</sup> (BOAVENTURA, *IV Sent. d. 44*, p. 2, a. 3, q. 2, ed. Quaracchi IV, p. 932, tradução nossa); sonhos como exemplo de uma hierarquia ontológica que a tempo examinaremos. Um passo atrás no *De spiritu et anima*, o autor nos remete, mesmo sem nomear, ao famoso livro de Apuleio, cuja denominação *O asno de ouro* legamos de Agostinho (*De civitate Dei* 18.18), ao mostrar quão usual é a opinião de que as artes mágicas das mulheres com a intervenção de demônios são capazes de transformar homens em animais, sobretudo em animais de carga; isso porque os demônios, como mentirosos que são e não pela capacidade de criarem naturezas, apresentam algo fictício para enganar, aparentando serem o que não são<sup>18</sup>; é, pois: “[...] a fantasia do homem, que pensando ou sonhando muda através dos gêneros de inúmeras coisas e, ainda que não seja um corpo, capta com admirável rapidez [*mira celeritate*] as formas semelhantes dos corpos [...]”<sup>19</sup>, enquanto “[...] os sentidos corporais estão adormecidos e apagados, o homem pode ser conduzido para as figuras corpóreas de outros sentidos [...]”<sup>20</sup> (*De spiritu et anima* 26). “Pois naqueles que estão dormindo”, rediz o autor em outro capítulo, “está adormecida no cérebro a via dos sentidos, para colocar a intenção [*intentionem*] diante dos olhos [...]”<sup>21</sup> (*De spiritu et anima* 24); *intentio* – se em Agostinho, poderíamos aqui entendê-la como “concentração mental” ou “espiritual” que em seu estado normal, ou seja, não apartada dos sentidos corpóreos, mantém-se fiel à percepção sensorial real, sendo então capaz de diferenciar corpos de imagens de corpos (O’DALY, 1987, p. 85, sobre a noção de *intentio* em *De Genesi ad litteram* 12.12.25) –, *intentio*, dizíamos, que, distraída com outras coisas, completa o autor do *De spiritu et anima* no mesmo capítulo vigésimo quarto, “[...] vê as visões dos sonhos como se as formas corpóreas estivessem presentes, de modo que pareça aos adormecidos que estão acordados, e creiam estar vendo, não as coisas semelhantes a corpos, mas os corpos mesmos”<sup>22</sup>.

Em Boaventura, o mesmo nexo entre “sonhos”, “semelhança” e “engano”, igualmente reacomodado na hierarquia ontológica que se regula pela ação da alma sobre o corpo e nunca o contrário, pode ser reconhecido com maior evidência quando se põe em questão a possibilidade de os primeiros pais padecerem engano mesmo se houvessem permanecido no estado de inocência. “Se Adão tivesse permanecido”, isto é, se tivesse permanecido fiel ao seu estado de inocência, escreve Boaventura, “teria, de todo modo, dormido e realizado outras atividades naturais [sem padecer engano]”<sup>23</sup>. Dado que “[...] o sonho provém de um movimento natural de exalação e de fantasias em torno do órgão da imaginação, [por certo] Adão teria sonhado; mas em um sonho a

<sup>17</sup> “Anima existens in corpore patitur, corpore non patiente, ergo est passibilis de sua natura [...]. Probatio maioris manifesta est in dormientibus, qui in somnis gravissime patiuntur, corporibus nihil patientibus”.

<sup>18</sup> Acrescentemos que oposto ao engano (*delusio*, e agora, no capítulo 27, *fallacia*) dos demônios há o ensino (*instructio*) dos espíritos angélicos: “Às vezes o espírito bom, e outras o espírito mau, possui o espírito humano, sem que seja fácil discernir por que espírito está possuído, exceto porque o espírito bom ensina, e o espírito mau engana”, “Humanum spiritum aliquando bonus aliquando malus assumit spiritus; nec facile discernit potest a quo spiritu assumatur, nisi quia bonus instruit, el malus fallit”. E ainda: “[Satanás invade a mente e o coração não entrando neles]; mas incitando com fraude ou iniquidade, e com toda malícia, e seduzindo à malícia, por meio de pensamentos e incentivos de vícios [...]”, “[...]; sed fraude et iniquitate, atque omni malitia illum alliciens, atque seducens affectum malicie, trahit per cogitationes et incentivis vitiorum [...]” (*De spiritu et anima* 27).

<sup>19</sup> “[...] phantasticum hominis (quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, et cum corpus non sit, corporum similes formas mira celeritate capit) [...]”.

<sup>20</sup> “[...] sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus, ad aliorum sensuum figuras corporeas perduci potest [...]”.

<sup>21</sup> “Dormientibus quippe in cerebro consopitum via sentiendi, quae intentionem ad oculus ducit”.

<sup>22</sup> “[...] cernit visa somniorum tanquam species corporales adsint, ut sibi dormientes vigilare videantur, et non similia corporibus, sed ipsa corpora intueri se putent”.

<sup>23</sup> “Si Adam stetisset, dormivisset utique et habuisset alias operationes naturales”.

semelhança de uma coisa é tomada por verdade, e onde quer que então esteja, aí há engano”<sup>24</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi II, p. 539, tradução nossa). Certo é que nem a ignorância (*nescientiam*), e além dela, nem uma imprecisão de julgamento (*iudicii obliquationem*) acrescentada pelo engano no decurso de um sonho acometeriam Adão em seu estado de inocência, quando nem mesmo haveria paixão corporal (*passio corporalis*); aqui, apenas uma tese justifica-se: a da visitação enviada do Altíssimo; Adão, então, não seria enganado, mas esclarecido.<sup>25</sup> De outro modo os sonhos são como as fantasias que se lançam à mulher em trabalho de parto, afirmam tão somente a não sujeição das potências inferiores à razão, do corpo que não mais ao espírito obedece; Boaventura volta, nessa distinção vigésima terceira do segundo livro, ao exemplo do *Eclesiástico*, e acima de tudo à correção bíblica com a qual o vimos pensar o processo onírico em Adão caso este não fosse conspurcado pelo pecado: “Se eles [os sonhos] não foram enviados pelo Altíssimo numa de suas visitas, não lhes dês atenção” (Eccl 34, 6). Mas se um sonho encontrasse um Adão ainda imaculado, mesmo assim não haveria engano: “Pois o engano”, escreve Boaventura, “diz respeito ao uso da razão”<sup>26</sup>, à qual “[...] seria preferível purgar o engano da fantasia do que a ele consentir”<sup>27</sup>, e, ao que sonha, frontalmente esclarecê-lo: “Tu sonhas, do que dizer: O que vês é a verdade”<sup>28</sup>. Uma conhecida doutrina a isso sustenta, a de que não é próprio da natureza racional desejar o engano, e tanto é assim que até aquele que ama (aos outros) enganar não tenha desejado (nunca, por aqueles) ser enganado: “*ut falli noluerit etiam quicumque amat fallere*”, reescreve Boaventura (*II Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi II, p. 540-541, tradução nossa) palavras do *Enchiridion* 5.17 de Agostinho, outrora as mesmas das *Confissões* 10.23.33.

As portas de nos dedicarmos de fato às prováveis fontes agostinianas das questões até aqui tratadas, algo importante, de que linhas atrás apenas fizemos menção, ainda está por ser apreciado. Os “sonhos lascivos” (*somnia lasciva*) são empregados no *De spiritu et anima* como prova modelar do peso que as imagens de coisas corpóreas podem exercer sobre os sonhos a ponto de suprimir a capacidade de discernimento “[...] entre a visão dos que estão dormindo e a verdadeira intervenção dos que estão acordados”<sup>29</sup>; por consequência: “[...] a carne imediatamente depois se move por sua [própria] influência e contra o seu propósito [*contra propositum suum*] parece acomodar-se até mesmo contra os costumes lícitos, e o que está acumulado naturalmente é expelido pelas vias naturais”<sup>30</sup> (*De spiritu et anima* 23). Enquanto despertos, completa o autor, os castos a isso impedem e controlam (*cohibent et refrenant*); adormecidos, porém, se encontram verdadeiramente desamparados, “[...] porque [neste caso] não têm [mais] em seu poder a [capacidade de] repressão da imagem corporal pela qual se move a carne habitualmente, e o que se segue é o que em geral acontece com tal movimento: que aqueles que estão despertos não podem realizá-lo sem pecado”<sup>31</sup> (*De spiritu et anima* 23). Boaventura igualmente a esse fenômeno se refere na distinção vigésima do segundo livro do

<sup>24</sup> “[...] somnium sit ex naturali motu fumositatum et phantasmatum circa organum phantasiae, Adam sonniasset; sed in somnio similitudo rei accipitur pro veritate, et ubicumque hoc est, ibi est deceptio”. A ideia de um movimento natural de “exalação” (*fumositas*), Boaventura muito provavelmente, assim conjecturamos, recupera de Aristóteles. O termo *ἀναθυμίασις* aparece com frequência no *Parva Naturalia*, por exemplo em *De Somno et Vigilia* 456b1-5 e em *De Insomniis* 462b5.

<sup>25</sup> Em outro contexto, sobre o *Gênesis* 2, 21-23: “[...] como dizem os santos, Adão previu muitas [coisas] naquele sono [profundo].” “[...] sicut dicunt Sancti, Adam in illo sopore multa praevidit” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 18, a. 1, q. 1, ad. ob. 4-6, ed. Quaracchi II, p. 433, tradução nossa).

<sup>26</sup> “*Deceptio enim respicit rationis usum*”.

<sup>27</sup> “[...] purgaret potius deceptionem phantasiae quam ei consentiret”.

<sup>28</sup> “Tu somnias, quam diceret: quod vides est veritas”.

<sup>29</sup> “[...] inter visionem dormientium et veram commixtionem vigilantium non discernatur”.

<sup>30</sup> “[...] continuo eis caro moveatur, et contra propositum suum vel contra lícitos mores concumbere [i.e., ‘deitar-se com’] videantur, et quod naturaliter collectum est, per genitales vias emittatur”.

<sup>31</sup> “[...] quia in potestate non habent imaginis corporalis expressionem, qua caro naturaliter movetur; et sequitur quod cum motum sequi solet [i.e., ‘ter por costume’ ou ‘ter relações sexuais com alguém’], et quod sine peccato a vigilantibus fieri non potest”.

*Comentário sobre as Sentenças* quando diz: “De fato a coceira da carne é frequentemente despertada pela lembrança do prazer”<sup>32</sup>, e “[...] de uma imaginação forte nos sonhos ocorre uma efusão de sêmen, como ocorre na presença de uma mulher; e a potência formativa, que é a principal virtude na semente, é muitas vezes estimulada pela imaginativa [...]”<sup>33</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486, tradução nossa). Mas é notadamente na distinção vigésima quinta desse mesmo segundo livro que os “sonhos lascivos” ou outros de similar teor aparecem com singular relevância, porque sob um problema nada vulgar, como em todos aliás em que se cumpre pensar o livre-arbítrio da vontade; neste caso, se o seu uso pode ser limitado ou até tolhido pela incapacidade do corpo.

Inicialmente é ao *De gratia et libero arbitrio* de Bernardo de Claraval – em que este, lemos em Fitzgerald (1999, p. 99), “toma emprestado” (*borrowed*), e isso de muito modos, o *De libero arbitrio* de Agostinho – que recorre Boaventura: “Nada do que façam [rediz palavras de Bernardo] deve ser imputado aos que deliram, às crianças e aos que dormem’. Mas isso só ocorre porque lhes falta o uso do livre-arbítrio, e por causa de algum impedimento de parte do corpo [...]”<sup>34</sup>; “Do mesmo modo [como um exemplo]”, apresenta em seguida Boaventura, “[...] um homem santo e casto, cuja castidade é grande, *frequentemente consente em seus sonhos a um ato pecaminoso*, o que ele de modo nenhum faria durante as horas de vigília”<sup>35</sup>, decreto porque nos sonhos, assim somos levados a considerar, “[...] o ato do livre arbítrio está vinculado; mas [também aqui] isso só ocorre por cansaço e inépcia por parte do corpo [...]”<sup>36</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 620, tradução e itálicos nossos). Aristóteles ensina no *De Anima* algo que a experiência pode comprovar facilmente, recorda Boaventura na mesma passagem, de que o “[...] intelecto [embora impassível] é corrompido por alguma corrupção interior [...]”<sup>37</sup> – isto é, de algum ou de alguns órgãos internos, como é comum na velhice, na embriaguez, na doença (*De Anima* I 408b23), ou mesmo –, como é visível nos que dormem ou deliram quando a operação do intelecto, que antecede o ato do livre-arbítrio (*actus praembulus ad liberum arbitrium*), é impedida pela inépcia do corpo (*ineptitudinem corporis*) e até mesmo pelo cansaço deste em sentir (*corpus lassatur in sentiendo*), recorda Boaventura outra vez Aristóteles (agora o *De Somno et Vigilia* 454a25-b5). Pode-se, entretanto, opor-se a isso com o exemplo bíblico de Salomão. Deus apareceu-lhe em sonho e deu-lhe sabedoria (1 Reis 3, 5-15), ganho (*merito*) possível apenas com o uso do livre-arbítrio e da razão; faculdades próprias da alma e não do corpo, logo “[...] não importa o quanto um órgão do corpo seja ferido ou se torne inepto [como durante o sono], o livre-arbítrio não perderá sua utilidade”<sup>38</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d.

<sup>32</sup> “Nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis”.

<sup>33</sup> “[...] ex imaginatione forti in somnis fitt effusio seminis, sicut fit ad praesentiam mulieris; et vis formativa, quae est praecipua virtus in semine, multum adluvatur ab imaginativa [e.g., Gn 30, 37-42] [...]”.

<sup>34</sup> “Insanis et infantibus et dormientibus nihil quod agant imputatur. Sed hoc non est nisi quia carent usu liberi arbitrii, et hoc non est nisi propter aliquid impedimentum a parte corporis [...]”.

<sup>35</sup> “Item [hoc ipsum videtur exemplo], quia vir sanctus et castus, cuius castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliae”.

<sup>36</sup> “Ergo in somnis ligatur actus liberi arbitrii; sed hoc non est nisi per lassitudinem et ineptitudinem ex parte corporis”.

<sup>37</sup> “[...] [et Philosophus dicit quod] intellectus corruptitur, quodam interius corrupto [...]”. Em Aristóteles: “καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαρτυρίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὔτὸ δὲ ἀπαθές ἔστιν”, “Assim é que o pensar e o refletir se degeneram quando da decadência de alguma outra parte interna [ou ‘órgão interno’] e [no entanto] são eles mesmos impassíveis” (*De Anima* I 408b25).

<sup>38</sup> “[...] quantumcumque corporale organum vel laedatur vel fiat ineptum, liberum arbitrium non perdet usum suum”. No quarto livro do *Comentário sobre as Sentenças*, quando Boaventura retoma o exemplo de Salomão para pensar se Deus pode justificar (*iustificare*) um homem enquanto este dorme e não há uso do livre-arbítrio, apresenta-nos a seguinte definição: “Deve-se dizer que aqui Agostinho nomeia livre-arbítrio não a faculdade de poder em si, mas a expedição [i.e., o poder livre em exercício], segundo a qual se diz que alguém age livremente, quando não há nenhum impedimento”, “Dicendum quod hic appellat Augustinus arbitrii libertatem non ipsam potentiae facultatem, sed expeditionem, secundum quam dicitur libere facere, quando non habet retardationem” (BOAVENTURA, *IV Sent.* d. 20, p. 1, au., q. 6, dub. 3, resp., ed. Quaracchi IV, p. 621, tradução nossa).

25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa). Se revelações e previsões futuras são mais recorrentes durante os sonhos e requerem sem dúvida o uso da razão (“*altissimus actus rationis viget in somnis*”, “o mais elevado ato da razão floresce nos sonhos”), apesar do corpo estar inapto, o mesmo certamente deve dar-se com o livre-arbítrio. Até as atividades imaginativas e próprias da fantasia, sendo todas essas muito mais dependentes do corpo do que os poderes racional e intelectual, estão fortemente presentes nos sonhos e delírios. Mas então, questiona-se Boaventura, como dizer que as operações do livre-arbítrio e do intelecto não sujeitas ao corpo são impedidas ou limitadas quando algum órgão deste se apresenta inapto? Por que parece bem mais a razão e não a imaginação ou a fantasia enfraquecer-se durante os sonhos? E por que nesses momentos é o uso do livre-arbítrio o mais facilmente suprimido e não qualquer outro ato da razão? Se é perceptível algum movimento racional naqueles que sonham, inclusive nas crianças pequenas, e mesmo naqueles tomados pela loucura, por que dizer que aí não há o uso do livre-arbítrio? “Tudo isso torna a questão difícil”<sup>39</sup>, reconhece Boaventura (*II Sent. d. 25*, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa).

Não é plenamente satisfatório presumir que por a alma “[...] voltar-se excessivamente para o próprio corpo [ou por excessiva compaixão para com ele], devido a alguma lesão nos órgãos [internos, como nos desvairados] ou à imperfeição [desses órgãos, como nos bebês], o uso da razão e do livre-arbítrio chega a ser impedido”<sup>40</sup>; quando no primeiro caso parece cessar sua operação de entendimento (*cessat ab operatione intelligendi*) e no segundo esquecer-se de si mesma (*obliviscitur sui*). Se assim o fosse, no momento de uma dor intensa (*vehemens dolor*), causada por alguma parte do corpo, o uso da razão seria impedido, e a alma não conseguiria afastar em grande medida essa dor; no entanto, não é isso o que de fato se verifica (BOAVENTURA, *II Sent. d. 25*, p. 2, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa). Também não é plenamente satisfatório presumir que uma “privação da obediência corporal” (*privationem obsequii corporalis*) às operações do intelecto seja a causa do impedimento do uso do livre-arbítrio, assim como algo que escurece um objeto visível impedindo o olho de vê-lo; e que em última instância, apesar de se reconhecer a força da imaginação e da fantasia, o intelecto e a memória inteligível devem ter seus devidos usos orientados a algumas formas abstratas (*aliquas species abstractas*) que conservam em si e que são próprias da alma; no entanto, não é isso o que se constata, uma vez que “[...] nos sonhos a pessoa não é mais capaz de considerar o que sabe, nem de investigar o que não sabe”<sup>41</sup>. Ainda é bastante insuficiente pressupor que o problema de tal impedimento esteja na “comunicação” (*communicationem*) exclusivamente das operações racionais da alma ao corpo, que são prejudicadas apenas quando este apresenta alguma desordem; efetivamente não é o que afirma Aristóteles<sup>42</sup>, observa Boaventura (*II Sent. d. 25*, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 622, tradução nossa). Uma quarta pressuposição ao problema parece ser a mais acertada: “[...] quando algo é retirado de alguém, é primeiramente retirado aquilo que nele há de mais excelente [...]”<sup>43</sup>; com efeito, “[...] quando alguém é fraco no pé, o poder de correr

<sup>39</sup> “Omnia haec difficilem faciunt quaestionem”.

<sup>40</sup> “[...] ex nimia conversione ad corpus suum, quae est ex organorum laesione sive ex imperfectione, contingit usum rationis et liberi arbitrii impediri”.

<sup>41</sup> “[...] quia ita homo impeditur in somnis a consideratione eorum quae novit sicut ab inquisitione eorum quae non novit”.

<sup>42</sup> “λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὔτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια”, “Resta, então, que somente a razão entre e somente ela seja divina, pois nenhuma atividade corporal tem qualquer conexão com a atividade da razão”. (ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium* II 736b27-28); “διὸ οὐδὲ μεμῆθαι εὔλογον αὔτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἀν γίγνοιτο, ἡ ψυχὴ δὲ θερμός, καὶ ὅργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ' οὐθὲν ἔστιν”, “Por esta razão, não pode ser [o pensamento] razoavelmente considerado como misturado ao corpo: se assim o fosse, adquiriria alguma qualidade, e.g. frio ou calor, ou até teria um órgão como o tem a faculdade sensível: como é, não tem nenhum” (ARISTÓTELES, *De Anima* III 429a25-27); (BOAVENTURA, *II Sent. d. 25*, p. 2, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 622, tradução nossa).

<sup>43</sup> “[...] cum aliquid aufertur ab aliquo, prius aufertur ab eo illud quod est in eo excellentissimum”.

rapidamente é mais facilmente retirado do que o poder de andar [...], assim também acontece mais fácil e frequentemente que o uso da liberdade seja retirado [antes] de qualquer [outro] ato de poder do entendimento”<sup>44</sup>, como se confere nas crianças, nos que deliram e nos que estão a sonhar (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 623, tradução nossa).

Juntam-se a essas, por fim, outras considerações. Boaventura conclui a distinção vigésima quinta do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças* acentuando o caso específico dos sonhos e entendendo que (ao começarmos com a questão mais recente) não será certamente o uso da imaginação ou da fantasia a ser impedido primeiramente, pois, como já tomamos conhecimento, “[...] todo o poder é mais facilmente retirado da parte mais elevada que aquém dela”<sup>45</sup>; além disso é durante os sonhos que o movimento e o curso das fantasias sobressaem, embora presentes na vida desperta são mais aparentes aos que dormem quando a alma se alheia das coisas externas. Em outras palavras, “[...] a alma, nos sonhos, é chamada de volta das coisas exteriores às interiores [...], não no que diz respeito a todas as operações interiores, mas às naturais [...]”<sup>46</sup>; portanto, “[...] não corresponde que o uso da razão ou do livre-arbítrio se projete nos sonhos, uma vez que estes estão mais encerrados nas *viribus animalibus* que nas *naturalibus*”<sup>47</sup>. Esse mesmo motivo auxilia em parte a esclarecer por que a visitação divina é muito mais frequente nos sonhos que na vigília, enquanto o livre-arbítrio (em sua plenitude) não o é, “[...] visto que nos sonhos a alma é agida [*agitur*] em vez de agir [*agat*], mas no uso do livre-arbítrio ele age [*agit*] em vez de ser agido [*agatur*]”<sup>48</sup>, completa Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa). É preciso, finalmente, ressaltarmos uma consideração. Ao recordar o que escreveu Gregório Magno em sua *Moralia*, Boaventura registra que a homens santos – muitas vezes agraciados por visitações divinas durante o repouso, como Salomão (1 Reis 3, 5-15) – também lhes é permitido sofrer (*patiuntur*) em sonhos para depois lhes ser merecido (*merentur*) em vigília (ao que Gregório, em *Moralia* 8.24.43, chama de *passionis praemio*, “recompensa do sofrimento”); “[...] do mesmo modo”, conclui Boaventura, “será dito que um homem pecador é desmerecido [*demereri*] na *polluição noturna*, que ele provocou em pensamento ou cuja recordação depois lhe dá prazer”<sup>49</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa).

*Nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis*, ouvimos antes com Boaventura o que ele agora rediz com *recordatione postmodum delectatur* ao se referir aos sonhos dos pecadores, sem esquecer as provações oníricas que também infligem aos santos, dentre as quais, uma em particular, reembremos: “[...] um homem santo e casto, cuja castidade é grande, frequentemente consente em seus sonhos a um ato pecaminoso, o que ele de modo nenhum faria durante as horas de vigília”<sup>50</sup> (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 620, tradução e itálicos nossos); palavras muito próximas às pronunciadas pelo autor do *De spiritu et anima*, as quais também vale relembrarmos: “Enquanto despertos, os castos impedem e controlam esse movimento, mas dormindo por isso não o podem [...], e o que se segue é o que em geral acontece

<sup>44</sup> “[...] cum aliquis infirmatur in pede, facilius ei aufertur potentia velociter currendi quam potentia ambulandi [...], sic et in proposito facilius et frequentius contingit auferri usum libertatis quam quemcumque actum potentiae intelligendi”.

<sup>45</sup> “[...] facilius [enim] aufertur omnis potentia in summo quam citra summum”.

<sup>46</sup> “[...] anima in somnis revocatur ab exterioribus ad interiora [...], non quantum ad omnes operationes interiores, sed quantum ad operationes naturales”.

<sup>47</sup> “[...] non sequitur quod usus rationis vel liberi arbitrii in somnis intendatur, cum haec potius contineantur sub viribus animalibus quam naturalibus”.

<sup>48</sup> “[...] quoniam in somnis magis agitur anima quam agat; sed in usu liberi arbitrii magis agit quam agatur”.

<sup>49</sup> “[...] sicut vir peccator demereri dicitur in pollutione nocturna, quam sua cogitatione provocavit vel de cuius recordatione postmodum delectatur”.

<sup>50</sup> “[...] vir sanctus et castus, cuius castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliae”.

com tal movimento: que aqueles que estão despertos não podem realizá-lo sem pecado”<sup>51</sup> (*De spiritu et anima* 23). Trata-se, sabemos, dos “sonhos lascivos”, um problema rigoroso dentro da ampla questão dos sonhos, mas a partir do qual nos parece se apresentar uma adequada maneira de buscarmos entender parte do pensamento e da influência de Agostinho nesse campo (moral e epistemológico dos sonhos), assinalando, a seu tempo, pontos precisos do entrelaçamento que até aqui fizemos entre o *De spiritu et anima* e o *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura.

## II

“Na verdade, são dois estados tão diversos que, quando no sono nos sucede não resistir [aos ‘movimentos lascivos’, *lascivos motus*], ao acordar voltamos à paz da consciência, e, por esta mesma diferença, descobrimos que não fomos nós que fizemos aquilo que, de certa maneira, foi feito em nós para nosso desgosto”<sup>52</sup>. Tendo em conta essa passagem das *Confissões* 10.30.41, Isabelle Koch, no artigo “Qui rêve? Songes, visions et éthique chez Augustin”, reafirma a posição de Agostinho pela ausência de pecado nos sonhos descritos como “sexuais” – pois, como ele mesmo disse, “ao acordar voltamos à paz da consciência”, considerando desta forma o sonho como um “estado separado” (*état à part*), no qual os julgamentos éticos parecem ser suspensos –, ao mesmo tempo que não deixa de se surpreender (*surprendre*), já que, bem o sabemos, o menor mal das volições humanas, antes mesmo de passar à ação, nunca escapa a Agostinho (KOCH, 2019, p. 62). Exemplo mais que conhecido é o do furto das peras. “Que o meu coração te diga, agora”, dirige-se a Deus o já bispo de Hipona, “o que procurava então, ao praticar o mal sem outro motivo que não a própria malícia; era asquerosa e eu gostava dela”<sup>53</sup> (*Confessiones* 2.4.9). A propósito, em “On being morally responsible in a dream”, Ishtiyaque Haji se coloca a investigar, com meticulosidade lógica, o problema moral no caso de o furto das peras se dar não em vigília, mas em sonho, a fim de demonstrar, passo a passo e procurando a seu modo ser fiel à visão de Agostinho, a real dificuldade em não concluir que em alguns pensamentos hoje ditos inconscientes há sim responsabilidade; visto que sonhar envolve atividade mental (*mental activity*) na qual o sonhador experimenta sensações (*sensations*), passa por diversas reações emocionais (*emotional reactions*) e faz julgamentos (*judgments*) (HAJI, 1999, p. 166, 168 e 180). Agostinho realmente não deixa de se referir ao consentimento (*consensio*) dos sonhadores: “Quando acordado, elas não têm força [isto é, as imagens daqueles prazeres, os libidinosos, lá fixadas pelo costume, *consuetudo*], mas, durante o sono, chegam não somente a suscitar em mim o prazer, mas até o consentimento e a semelhança da própria ação”<sup>54</sup> (*Confessiones* 10.30.41). Koch (2019, p. 70 e n. 47) destaca a diferença – que está também em Boaventura (*II Sent. d. 25*, p. 2, au., q. 6, ad. ob. 2, ed. Quaracchi II, p. 624) – entre aqueles que não lutam e aqueles que acordados o fazem pela santidade ou castidade (ou pelo “propósito”, *propositum*, de seu estado civil, ou “bons costumes”, *licitos mores*, completa o *Comentário literal ao Gênesis* 12.15.31), e é sobre estes, dentre os quais se inclui, que Agostinho fala guardarem

<sup>51</sup> “Hunc motum casti vigilantes cohibent et refrenant: dormientes autem ideo non possunt [...] et sequitur quod eum motum sequi solet, et quod sine peccato a vigilantibus fieri non potest”.

<sup>52</sup> “Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, vigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus”.

<sup>53</sup> “Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitia meae causa nulla esset nisi malitia; foeda erat, et amavi eam”.

<sup>54</sup> “quas ibi consuetudo mea fixit, et occursantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum”.

na memória imagens libidinosas – *ex memoria delectationis*, em Boaventura (*II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486) –, de um estado moral anterior, fixadas ali pelo costume, *consuetudo*.

Em *Augustine's Philosophy of Mind*, Gerard O'Daly (1987, p. 116-117) observa que se por um lado o mais acertado é concluir que tal consentimento não é responsável (*that such consent is not responsible*), nem moralmente repreensível (*not morally reprehensible*) – decisão que fará a atenção de Agostinho se voltar cuidadosamente para o funcionamento da imaginação nos sonhos, como veremos –, por outro lado Agostinho acredita, como era comum entre os filósofos da Antiguidade mas também entre os seus contemporâneos, que os sonhos refletem de algum modo o caráter moral dos sonhadores<sup>55</sup>. “E por que resistimos, mesmo no sono, lembrados do nosso propósito, e nele permanecemos castos, não dando nenhum consentimento a tais seduções?”<sup>56</sup>, percebe Agostinho, em *Confissões* 10.30.41. Enquanto muitos não conseguem evidentemente resistir as imagens que se apresentam em sonhos (o que ecoa em última instância a condição humana decaída dos filhos de Adão: “Deus onipotente, será que a tua mão não me pode curar todas as fraquezas da alma e extinguir, com graça mais abundante, até os movimentos lascivos do meu sono?”<sup>57</sup> (*Confessiones* 10.30.42), alguns, “moralmente melhores” (*morally better*), diz O'Daly (1987, p. 117), conseguem sonhar desejos louváveis. O exemplo aqui volta a ser – como em Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, s.c. 3, ed. Quaracchi II, p. 621) – o de Salomão: “Agradou ao Senhor que Salomão tivesse pedido tal coisa [sabedoria não para si, mas para governar]; e Deus lhe disse: ‘Porque foi este o teu pedido [...], vou fazer como pediste: dou-te um coração sábio e inteligente [...]’”<sup>58</sup> (1 Reis 3, 10-12).

Às *Confissões* 10.30.41, novamente: “[...] ao acordar voltamos à paz da consciência [...] descobrimos que *não fomos nós que fizemos* aquilo que, de certa maneira, *foi feito em nós* para nosso *desgosto*”<sup>59</sup>. Boaventura, relembrmos, usa de semelhante jogo verbal, quando diz que “[...] nos sonhos a alma é *agida* em vez de *agir*”, “[...] *in somnis magis agitur anima quam agat*” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ad. ob. 5, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa). Tudo parece se construir mediante a fraqueza do sonhador. Não por acaso, ao acordar, aquele que procura ser moralmente correto, se desgosta, se aflige, se lamenta (*dolet*). Oposto a isso, no *Contra os Acadêmicos* 3.12.28, mais de dez anos antes das *Confissões*, Agostinho fala da serenidade dos sábios diante de imagens falsas em sonhos: “Não há nenhum perigo. Quando acordar, se não lhe agradar, o rejeitará, se lhe agradar, o aceitará”<sup>60</sup>. Para Koch (2019, p. 72 e 73), o sonhador não é um pecador, é sim “vítima de uma ilusão” (*victime d'une illusion*); se consente, é por erro, não por vício (*par erreur, non par vice*); trata-se portanto do mesmo erro que o sonhador pode cometer em estado de vigília (aqui porém com culpa), que consiste em aprovar (por verdadeira) uma representação falsa (*approuver une représentation fausse*); e o mesmo vale para o mérito. Um paradoxo contudo desponta. Por vezes, o sonhador se percebe consentindo em sonho a imagens falsas ou imorais, acrescentaria Agostinho no *Comentário literal ao Gênesis* 12.2.3: “Sei que me aconteceu [...] que, vendo em sonhos [*in somnis videns*], percebia que me via nos sonhos [*in somnis me videre sentirem*] e que aquelas imagens, que costumavam iludir nosso consentimento, não eram corpos verdadeiros, mas nos sonhos se

<sup>55</sup> João Cassiano (360-435) diz que emissões noturnas frequentes podem indicar que há pensamentos e desejos pecaminosos inconscientes na alma de um monge, e que a pureza de coração deve fazer com que alguém seja o mesmo no sono que na oração (*Institutes* 6.10-11; 20-22 apud KNUUTTILA, 2004, p. 149, n. 136).

<sup>56</sup> “Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebribus adhibemus adsensum?”

<sup>57</sup> “Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere?”

<sup>58</sup> “Placuit ergo sermo coram Domino quod Salomon rem huiuscmodi postulasset, et dixit Deus Salomoni: ‘Quia postulasti verbum hoc [...], ecce feci tibi secundum sermones tuos et dedi tibi cor sapiens et intellegens [...]’”.

<sup>59</sup> “[...] evigilantes ad conscientiae requiem redeamus [...] reperieramus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus”.

<sup>60</sup> “Nihil periculi est: cum evigilaverit, repudiabit si displicet, tenebit si placet”.

apresentavam com toda certeza, que mesmo dormindo, tinha-as e sentia”<sup>61</sup>. Autopercepção que não emancipa o sonhador reflexivo de sua ilusão (*n’émancipe pas le rêveur réflexif de l’illusion*), segundo os termos de Koch (2019, p. 75); e que ainda levanta a questão da realidade do eu onírico, exemplarmente nos sonhos sexuais, como o fez Agostinho nas *Confissões* 10.30.41: “*Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?*”, “Senhor meu Deus, nesses momentos será que eu já não sou mais eu?”, porque, nesse momento, parece-lhe ser destituída a parte mais eminente (*plus éminente*) da alma: “Onde está, nesse momento, a razão que resiste a tais sugestões quando estou acordado e permanece inabalável diante da realidade?”<sup>62</sup> Será que se fecha simultaneamente com os olhos, ou dorme com os sentidos do corpo?”<sup>63</sup> Não “mais extensa e mais torturante” (*most extensive and the most tortured*), como Gareth Matthews (2005, p. 71), em “*Philosophical Dream Problems*”, se refere a essa passagem do décimo livro das *Confissões*, mas sem dúvida significativa e isso por vários motivos, veremos, mostra-se ser esta passagem do décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis*.

Isso não acontece a não ser com a mulher que, mesmos despertos, ocupa nosso pensamento, sem o beneplácito do *consentimento*. Assim como somos obrigados a falar delas, assim também se apresentam e se reproduzem nos sonhos e, por isso, de modo natural a carne se agita por causa delas; e o que a carne acumula pela natureza, ejacula pelas vias genitais. Eu não poderia dizer isto certamente, se também não o pensasse. Portanto, se *as imagens das coisas corporais*, nas quais pensei por necessidade de dizer o que disse, *se se apresentassem com tamanha intensidade nos sonhos, com quanta se apresentam os corpos aos despertos*, aconteceria aquilo que o desperto não poderia fazer sem cometer pecado. Com efeito, quem é capaz de não pensar no que diz quando fala e diz algo sobre sua união carnal diante da necessidade de falar? Por isso, *quando a imagem, que se reproduz no pensamento do que fala, for de tal modo representada na visão do que sonha, que não há diferença entre esta imagem e a união dos corpos*, a carne se agita imediatamente e vem em seguida o que costuma vir depois desta agitação. *Isso acontece tão sem pecado quanto sem pecador [...]*<sup>64</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.15.31, itálicos nossos).

Vê-se rapidamente que partes significativas desse livro de Agostinho foram reproduzidas ou emuladas, quer no *De spiritu et anima*, quer depois no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> “Quamquam mihi accidisse scio [...] ut in somnis videns, in somnis me videre sentirem; illasque imagines, quae ipsam nostram consensionem ludificare consueverunt, non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime, etiam dormiens, tenerem atque sentirem”.

<sup>62</sup> Aproximadamente uma década antes das *Confissões*, Agostinho diz que o poder da alma nos sentidos daquele que dorme está ou parece estar “[...] como que tirando férias [...]” (*quasi per quasdam ferias*) (*De quantitate animae* 33.71).

<sup>63</sup> “Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis?”

<sup>64</sup> “Quod non contingit, nisi cum ea quae vigilantes etiam cogitamus, non cum placito consensionis, sed sicut etiam talia propter aliquid loquimur, sic admonentur in somnis, et exprimuntur, ut eis naturaliter caro moveatur, et quod naturaliter colligit, per genitales vias emittat; sicut hoc ipsum dicere utique non possem, nisi etiam cogitarem. Porro imagines rerum corporalium, quas necessario cogitavi, ut haec dicarem, si tanta expressione praesentarentur in somnis, quanta praesentantur corpora vigilantibus, fieret illud quod sine peccato fieri a vigilante non posset. Quis enim vel cum loquitur, et postulante necessitate sermonis de suo concubitu aliquid dicit, possit non cogitare quod dicit? Porro ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato [...]”.

<sup>65</sup> Por exemplo: “[...] continuo eis caro moveatur, et contra propositum suum vel contra licitos mores concumbere videantur, et quod naturaliter collectum est, per genitales vias emittatur” (*De spiritu et anima* 23). “[...] ex imaginatione forti in somnis fitt effusio seminis, sicut fit ad praesentiam mulieris; et vis formativa, quae est praecipua virtus in

Mais importante que isso talvez seja compreender que o perpetuar dessas reflexões de Agostinho no pensamento medieval<sup>66</sup> certamente se dá não porque tratam estritamente dos sonhos sexuais, mas sim pela capacidade de extensão a todo problema moral que a questão dos sonhos desperta, *vide a passagem acima, em especial esta frase transcrita: “cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato”*. Alguns estudiosos entendem que cerca de dez anos antes, nas *Confissões*, Agostinho não havia sido tão persuasivo assim para isentar completamente o sonhador condescendente com sonhos imorais. Não é o caso de Koch, como vimos; mas o de Matthews, em certa medida, e o de William E. Mann. Matthews argumenta que nenhuma das razões que vemos no décimo livro das *Confissões* pode justificar a neutralidade moral dos sonhadores, uma vez que para cada uma delas há um texto de Agostinho que as contesta; logo, não há como afirmar com certeza de que não se trata do verdadeiro eu nos sonhos, ou de que o que acontece nos sonhos não é o que realmente acontece, senão por mera coincidência, ou ainda de que não há como impedir o que se faz nos sonhos (MATTHEWS, 2005, p. 65-75; 1981, p. 47-54 apud KOCH, 2019, p. 62 e 74.) Mann, por sua vez, conclui o texto “Dreams of immorality” compreendendo que Agostinho, no décimo livro das *Confissões*, não se mostra convencido de que há responsabilidade moral do sonhador, mas também não se mostra convencido de que não há (MANN, 1983, p. 384). Em “The Life of the Mind in Dramas and Dreams”, Mann (2014, p. 127) passa a chamar a atenção para o fato de Agostinho, no mesmo livro nas *Confissões* (em 10.29.40, 31.45 e 37.60), diante da dificuldade que o impõe a continência tão requerida por Deus, invocar várias vezes e com as mesmas palavras o auxílio do dom divino: “*Da quod iubes et iube quod vis*”, “Concede-me [Senhor] o que me ordenas, e ordena o que quiseres”. Como descreveu Peter Brown no capítulo “The lost future”, Agostinho, nas *Confissões*, tem plena consciência do poder da *consuetudo*, da força compulsiva do hábito (*the compulsive force of habit*), do prazer de más ações do passado que se prende à memória e se perpetua, e ainda mais grave que isso, de que se amplia e se transforma ao ser rememorado e repetido, instalando-se assim e de forma muito rápida um hábito compulsivo (*a compulsive habit*) (BROWN, 2000, p. 142). Nas tentativas de vencê-lo, ao que Agostinho diz muitas vezes ser extremamente difícil (*vincere difficillimum est*), como em *O Sermão da Montanha* 1.12.34, seus resultados são parciais, e mesmo esses são totalmente dependentes dos dons de Deus: “Por tua graça, segui aquela indicação [isto é, a abstenção do concubinato] [...], mas *sobrevivem ainda* em minha memória [...] as imagens daqueles prazeres, agravados pelo costume”<sup>67</sup> (*Confessiones* 10.30.42, itálicos nossos). Daí entende-se o clamor insistente a Deus: “Ó Senhor, multiplica cada vez mais teus dons sobre mim, a fim de que minha alma, liberta dos laços da concupiscência, siga para junto de ti, que minha alma não se revolte contra si mesma [...]”<sup>68</sup>, ou pelo menos “[...] que [a atração pela concupiscência] seja tão leve, que eu possa [pelo dom de Deus] reprimi-la com o mais tênue esforço da vontade, com a intenção casta na qual adormeço [...]”<sup>69</sup> (*Confessiones* 10.30.42). Não parece desse modo ser sem fundamento que Mann (2014, p. 129-133) possa sustentar que Agostinho perceba que pode haver arrependimento das ações cometidas nos sonhos, mas que isso não exime o sonhador de sua responsabilidade;

semine, multum adluvatur ab imaginativa [...]” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486). E praticamente com as mesmas palavras: “Quem casti vigilantes cohibent et refrenant, dormientes autem ideo non possunt, quia non habent in potestate quae admoveatur expressio corporalis imaginis, quae discerni non possit a corpore” (AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* 12.15.31). “Hunc motum casti vigilantes cohibent et refrenant: dormientes autem ideo non possunt, quia in potestate non habent imaginis corporalis expressionem, qua caro naturaliter movetur” (*De spiritu et anima* 23).

<sup>66</sup> Os medievais investigaram as atividades intelectuais no sono sobretudo na Bíblia e em Agostinho, mas também são investigações comuns a todo leitor medieval de Aristóteles, para os quais o que este disse no *De Memoria*, por exemplo, se encaixa perfeitamente no que aquele pensou sobre os sonhos (PICKAVE, 2018, p. 230 e p. 218, n. 22).

<sup>67</sup> “[...] monuisti. Et quoniam dedisti, factum est [...] sed adhuc vivunt in memoria mea [...] talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit [...]”.

<sup>68</sup> “Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi [...]”.

<sup>69</sup> “[...] nam ut nihil tale vel tantulum libeat, quantulum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu [...]”.

voluntariamente uma falha de caráter foi sendo alimentada com o passar do tempo, e é por essa concupiscência que se expressam as ações do eu onírico; portanto, se em alguns sonhos, como vimos, a razão está (ou parece estar) adormecida (*reason is dormant*), isso apenas destaca a influência de hábitos viciosos (*only serves to highlight the influence of vicious habits*). Para Mann (2014, p. 133), será somente após uma década, no *Comentário literal ao Gênesis* (como em 12.15.31), que Agostinho passa a ter motivos para afirmar que os sonhos sexuais são moralmente inofensivos: “*cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato*”; e é sobretudo dessa obra, presumimos, decerto reiterada pelo *De spiritu et anima*, que Boaventura extraí grande parte daquilo que o inspira a pensar a questão dos sonhos no *Comentário sobre as Sentenças*, no campo moral, como vimos até aqui, mas também no epistemológico.

“Mas se têm algum significado [isto é, a ‘visão espiritual’, *spiritualis visio*], quer sejam apresentadas aos que estão dormindo [nos sonhos], quer aos que estão despertos [no ‘extase’, *ecstasis*] [...], esta classe de visão é maravilhosa”<sup>70</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.12.26). Kruger é de fato preciso quando observa (como também somos levados a observar nessa ou em outras passagens do décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis*) que a preocupação principal de Agostinho está em localizar os sonhos na sua relação com outros tipos de visões (corporal, espiritual e intelectual), procurando ver como eles se encaixam em toda percepção humana e como permitem que se possa confrontar fenômenos que não seriam encontrados de outra forma; e é deste modo que, com a investigação dos sonhos, Agostinho aborda problemas complexos de epistemologia (*addresses complex problems of epistemology*) (KRUGER, 1992, p. 36). “Mas o profeta maior”, divisa Agostinho, “é aquele que se distingue pelas duas faculdades, de modo que também veja em espírito [nos sonhos] as semelhanças que significam as coisas e as entenda [no significado dos sonhos] com a vivacidade da mente, tal como a excelência de Daniel [...]”<sup>71</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.9.20). Em tudo a epistemologia dos sonhos (como também a teoria moral) respeita a ontologia agostiniana, disposta em uma categórica hierarquia: “A visão espiritual é mais excelente que a corporal e a intelectual mais excelente que a espiritual”<sup>72</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.24.51); isso consiste em entender que não é o corpo que sente, mas é a alma, sempre ela – por sua atenção, *attentio*, ou concentração, *intentio*, vemos em Fitzgerald (1999, p. 767) –, que apenas daquele se utiliza como de um mensageiro, para formar em si mesma, com rapidez admirável (*celeritate mirabilis*), o que é comunicado do exterior, e guardar essas imagens na memória; não há portanto a visão corporal sem a espiritual, embora haja o contrário, uma vez que na memória reposam as semelhanças de corpos ausentes formadas no espírito, imagens que podem ser acessadas de acordo com a vontade ou mesmo independentemente dela; o julgamento (*dijudicetur*), porém, não cabe à visão espiritual, que para isso precisa indispensavelmente da intelectual (*De Genesi ad litteram* 12.24.51; 16.33 e 23.49)<sup>73</sup>. Daniel 5, 5-28, vimos acima, exemplifica essa ontologia, por seu espírito profético (*spiritu propheticus*), mas sobretudo por sua mente iluminada (*mente illustrata*) capaz de interpretar o significado dos sonhos do rei Baltazar (*De Genesi ad litteram* 12.11.23). Com ou sem significado, porém, os sonhos, e isto é importante, pertencem a essa natureza espiritual, intermediária (*mediatatem*), entre a intelectual e a corporal, como é a *visio spiritualis*, na qual se reproduzem (*exprimuntur*)<sup>74</sup> não os corpos,

<sup>70</sup> “Si autem aliquid significant; sive dormientibus exhibeantur, sive vigilantibus [...], mirus modus est”.

<sup>71</sup> “Sed et maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia [...]”.

<sup>72</sup> “Praestantior est enim visio spiritualis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritualis”.

<sup>73</sup> Segundo Gilson (1943, p. 295, n. 1), o termo *dijudicare* derivado de *judicare* é o equivalente agostiniano da abstração aristotélica e é desse modo que Boaventura o usa, por exemplo, na vigésima quarta distinção do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*.

<sup>74</sup> Enquanto no *De Trinitate* 11.2 Agostinho usa o verbo *imprimere*, no *De Genesi ad litteram* 12.20 usa *exprimere*, forma esta mais acertada, segundo Mann (2014, p. 117), já que *imprimere*, como em um anel de sinete na cera, pode levar a pensar que o corpo age no espírito, o que não ocorre com *exprimere*.

mas as semelhanças dos corpos (*sed corporum similitudines*), quer sejam imagens verdadeiras, como a da cidade de Cartago que Agostinho conheceu na juventude, quer sejam fictícias, como a de Alexandria que ele não conheceu, mas que por imagens conhecidas e depositadas na memória pode formá-la com o poder da imaginação (*De Genesi ad litteram* 12.13.49; 24.51 e 24.50). Kruger (1992, p. 41) entende que os sonhos podem fornecer um caminho para o conhecimento, mas o fazem de “forma ambígua” (*ambiguous*) – em que mesmo diante de um arrebatamento divino não se livra de névoas que o ofuscaram (*nebulis offuscatur*) (*De Genesi ad litteram* 12.26.54) –, devido exatamente à natureza intermediária que ocupam, entre os objetos mundanamente reais (*mundanely real*) da percepção sensorial e os transcendentalmente reais (*transcentently real*) do pensamento abstrato; estes, relembraremos da *mente illustrata* de Daniel, são os únicos capazes de dar algum significado confiável aos sonhos, porque, como diz Agostinho: “Também mediante a visão corporal e as imagens das coisas corporais que se mostram ao espírito, tanto os bons se instruem [*instruunt*], como os maus são enganados [*fallunt*]. Mas a visão intelectual não se engana [*Intellectualis autem visio non fallitur*]”<sup>75</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.26.54). Daí que os bem-aventurados, conclui Agostinho, são de tal modo sábios que ainda que vejam muito mais presentes as visões corporais, “[...] estão mais certos daquelas outras que veem de qualquer modo pela inteligência sem formas ou semelhanças corporais”<sup>76</sup> (*De Genesi ad litteram* 12.36.69).

Parece-nos autênticas as convergências entre o que acabamos de ver no décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis* e o que se encontra no *De spiritu et anima* e no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura. Resguarda a nítida originalidade dos autores dessas duas obras (certamente mais a de Boaventura) em que o estudo das fontes em última instância tende a acentuar (como também se dá com Agostinho, herdeiro de Cícero e de Plotino, dentre tantos outros), ressoam nelas, frequentemente com os mesmos termos, pontos fundamentais daquela obra agostiniana. Está na hierarquia ontológica que dita o correto percurso para se investigar a moral e a epistemologia dos sonhos; está no permanente risco dos sonhadores confundirem corpos com semelhanças de corpos, elegerem o falso pelo verdadeiro, acreditarem acontecer no corpo o que acontece apenas no espírito; está na natureza dos sonhos que define a complexa distinção entre ser instruído ou enganado, ser inspirado ou iludido, um pela visitação divina ou pela revelação angélica, outro pela ilusão diabólica, sendo estes, os demônios, efetivamente os mestres da mentira; está nos exemplos bíblicos como os mais preciosos guias; e na presença de noções essenciais da teoria agostiniana do conhecimento, como *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, *imaginatio*, *imagines*, *visiones*, *phantasia*, *sensus*, *celeritate mirabili*, *intentio*, etc.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Gênesis**. 2<sup>a</sup> reimpr. São Paulo: Paulus, 2015.

AGOSTINHO, S. **De spiritu et anima** [Incertus]. Documenta Catholica Omnia. Migne JP, PL 040 [0779-0832]. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0354-](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-)

<sup>75</sup> “Tamen et per corporalem visionem, et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt. Intellectualis autem visio non fallitur”.

<sup>76</sup> “[...] certiores sint tamen in illis quae praeter corporis speciem praeterque corporis similitudinem intellegendo utcumque perspiciunt”.

0430 [Augustinus De Spiritu Et Anima \[Incertus\] MLT.pdf.html](#)>. Acesso em: 21.11.2024.

AGOSTINHO, S. **El espíritu y el alma.** (Escritos atribuidos). Madri: BAC. Disponível em: <[https://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti\\_02/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti_02/index2.htm)> (acessado em: 03.11.2024).

AGOSTINHO, S. **Opera Omnia.** Editio Latina, PL 32-45. Disponível em: <<https://www.augustinus.it/latino/index.htm>> (acessado em: 28.10.2024).

BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle.** The Revised Oxford Translation. V. 1. 6<sup>a</sup> reimpr. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BENSON, Joshua. “Augustine and Bonaventure”. In: PECKNOLD, Chad C.; TOOM, Tarmo. Ed. **CC Pecknold and Tarmo Toom. T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology.** London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 131-50.

BERMON, Emmanuel. “How is it possible to make one see images in a dream? Letters 8 and 9 from the correspondence between Augustine and Nebridius”. In: **Augustiniana**, v. 67, n. 1/2, (2017), p. 73-99.

BONAVENTURAE, S. **Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.** Opera Omnia. Tomus I, II, IV. In Primum, Secundum, Quartum Librum Sententiarum. Ad Claras aquas (Quaracchi). Ex typografia Collegii s. Bonaventurae, 1868, 1885, 1889.

BONITZ, Hermann (Ed.). **Index aristotelicus.** Berlin: Reimer, 1870.

BOUGEROL, Jacques Guy. Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, (1973), p. 135-222.

BOUGEROL, Jacques Guy. **Introducción a san Buenaventura.** Madrid: La Ed. Católica, 1984.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo:** a Biography. Berkeley: University of California Press, 2000.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Augustine through the Ages:** an Encyclopedia. Cambridge, U.K., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

GILSON, Étienne. **La philosophie de saint Bonaventure.** Paris: J. Vrin, 1943.

HAJI, Ishtiyaque. “On being morally responsible in a dream”. In: **The Augustinian Tradition**, (1999), p. 166-182.

KNUUTILA, Simo. **Emotions in ancient and medieval philosophy.** Oxford: Clarendon Press, 2004.

KOCH, Isabelle. “Qui rêve? Songes, visions et éthique chez Augustin”. In: **Cahiers philosophiques**, v. 156, n. 4, (2019), p. 61-76.

KRUGER, Steven F. **Dreaming in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MANN, William E. "Dreams of immorality". *In: Philosophy*, v. 58, n. 225, (1983), p. 378-385.

MANN, William E. "The Life of the Mind in Dramas and Dreams". *In: Augustine's Confessions: Philosophy in Autobiography*, 2014, p. 108-134.

MATTHEWS, Gareth B. "On being immoral in a dream". *In: Philosophy*, v. 56, n. 215, p. 47-54, 1981.

MATTHEWS, Gareth B. "Philosophical Dream Problems". *In: Augustine*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005, p. 65-75.

MEWS, Constant. "Debating the Authority of Pseudo-Augustine's *De spiritu et anima*". *In: Przegląd Tomistyczny*, n. XXIV, (2018a), p. 321-348.

MEWS, Constant. "The Diffusion of the *De spiritu et anima* and Cistercian Reflection on the Soul". *In: Viator*, v. 49, n. 3, (2018b), p. 297-330.

O'DALY, Gerard J. P. "Involuntary imaginings Dreams". *In: Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987, p. 114-120.

PICKAVÉ, Martin. Good Night and Good Luck: Some Late Thirteenth-Century Philosophers on Activities in and through Dreams. **The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul**, Cham: Springer International Publishing, (2018), p. 211-231.

ROBERT, Patrice. "Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)". *In: Laval théologique et philosophique*, v. 6, n. 1, (1950), p. 145-163; (II) v. 7, n. 1, (1951), p. 9-58.

ROCH, Robert J. "The Philosophy of St. Bonaventure-A Controversy". *In: Franciscan studies*, v. 19, n. 3/4, (1959), p. 209-226.

VICETIA, Antonii Mariae A.; RUBINO, Joannis A. **Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum**. Venice: Aemiliana, 1880.