

As provas da existência de Deus em Boaventura

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em
Filosofia Pela Universidade Federal de Mato
Grosso.

Introdução

Boaventura foi o maior expoente da escola franciscana no século XIII. Nascido em Bagnoregio – perto de Viterbo, antiga Tuscia Romana – em 1217, Boaventura foi registrado com o nome civil de Giovanni Fidanza (nome que herdou do pai). Narra-se que ainda pequerrucho, Giovanni, cujos pais eram Maria di Ritella (Margaritella) e o médico Giovanni di Fidanza, fora acometido de uma moléstia gravíssima que quase lhe custou a vida. Sua mãe, recomendando-o a Deus, sob os auspícios de São Francisco de Assis, morto pouco tempo antes, em 1226, alcançou que o infante recuperasse completamente a saúde. Boaventura, ao longo de toda a sua vida, inclusive em seus escritos, jamais esqueceria que devia a sua existência ao patrocínio do Poverello. De fato, nunca se afastou da *Ordem*. Tendo feito seus estudos primários na casa franciscana de sua cidade, ainda jovem, em 1235 ou 1236, veio a Paris, onde, cursando a Faculdade de Artes (*Facultas Artium*), tornou-se *magister artium* (*Mestre em artes*) em 1242. No ano seguinte, fez-se franciscano. Em seguida, discípulo de Alexandre de Hales, e após anos de estudo, conseguiu a titulação de *magister in theologia* (*Mestre em Teologia*), em 1253. Na verdade, ensinou no Estúdio parisiense na qualidade de *bacharel bíblico* a partir de 1248; depois, como *bacharel sentenciário*, de 1250 a 1253; posteriormente, já como *mestre regente*, lecionou em Paris entre os anos de 1253 a 1257. Sabe-se, porém, que, em virtude das grandes perseguições por parte daqueles que julgavam inoportuna a presença dos mendicantes nas universidades, só obteve o pleno reconhecimento da sua licenciatura para o magistério em Teologia em 1257, quando, superada a crise, e com o apoio papal, recebeu, oficialmente, uma das cadeiras de Teologia da Universidade de Paris. Só que, ainda no começo de 1257 (2 de fevereiro, na verdade), fora eleito, por unanimidade, *Ministro Geral* da *Ordem* franciscana, o que o forçou a abandonar precocemente a carreira

acadêmica. A sua atividade na *Ordem* foi tão intensa e significativa, que lhe valeu o epíteto de segundo fundador dos Franciscanos. Gregório X conferiu-lhe a dignidade de cardeal da Igreja, pelo que veio a se tornar, a 23 de maio de 1273, Bispo de Albano. Tendo participado do Concílio de Lyon com notável destaque, ganhou a simpatia de todos, inclusive dos gregos. Extenuado, adoeceu depois do Concílio, vindo a falecer na madrugada de 15 de julho de 1274. Sixto IV, a 14 de abril de 1482, elevou-o à honra dos altares e, em 1588, foi proclamado Doutor da Igreja pelo Papa Sixto V, com o título de *Doctor Seraphicus* (*Doutor Seráfico*).

Dentre as suas inúmeras obras de fôlego, destacam-se: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (compostos entre os anos de 1248 a 1255; outros situam a sua composição nos anos de 1250 a 1252; para Grabmann, este comentário das “Sentenças” constitui o mais notável da Alta Idade Média); *Quaestiones disputatae de scientia Christi* e *De Mystério Trinitatis* (Obras de grande valor para o conhecimento da *teologia natural* e *gnosilogia* do autor); *Breviloquium* (Composto certamente antes de 1257, talvez entre 1254 a 1257; trata-se de uma joia que consiste num verdadeiro compêndio de Teologia dividido em sete capítulos); *Itinerarium mentis in Deum* (Opúsculo composto em outubro de 1259; alguns estendem a sua composição até 1260; nele a ciência é usada para conduzir o homem, como por degraus, à união com Deus); *Collationes in Hexaemeron* (Pronunciadas no inverno de 1273, encontram-se incompletas. Versam sobre as iluminações de Deus, com enfoque numa interpretação simbólica da obra dos seis dias). A edição crítica das obras completas de Boaventura veio a lume na clássica edição *Quaracchi*, realizada entre os anos de 1882 a 1902.

Neste artigo, concisamente, procuraremos delinear as provas da existência de Deus desenvolvidas por Boaventura. Há mais de um modo de abordar as vias que nos levam a Deus, no Mestre Franciscano. Aqui adotaremos o que nos parece mais razoável. Desta feita, teremos o ensejo de mostrar que, para Boaventura, o homem possui um conhecimento inato de Deus, de sorte que Sua existência é-lhe evidente; a rigor, portanto, para o Doutor Seráfico, esta existência reclama menos uma demonstração do que o entendimento de como podemos tomar consciência dela. Dando prosseguimento ao nosso intento, buscaremos dirimir algumas dúvidas que podem ser suscitadas ao longo do nosso itinerário até Deus; fá-lo-emos arrolando qual é o conceito de conhecimento e infinitude adotado por Boaventura quando pauta a questão de Deus. Posteriormente, esforçar-nos-emos por constatar que, em Boaventura, a alma humana, por ser espiritual, está sempre e imediatamente presente a si

mesma; ademais, feita à imagem e semelhança de Deus, este deixou nela, qual marca indelével, uma noção inata de Si mesmo, pelo que também Ele está presente na alma e pode ser diretamente conhecido por ela enquanto se conhece a si própria. Contudo, em virtude dos refulhos do pecado de origem e dos atuais, o homem alienou-se de si mesmo; destarte, obnubilado o conhecimento de si mesmo, também o conhecimento de Deus ficou obliterado. Por isso, o homem deve voltar-se a si mesmo novamente, a fim de reencontrar, no íntimo de si mesmo, Deus. Ora, este retorno a Deus, que só se consumará na Pátria, dar-se-á por etapas; o nosso texto, de forma sucinta, esmerar-se-á por segui-las.

Atento, o homem deve começar a sua ascensão a Deus pelas coisas sensíveis; por elas, que são vestígios de Deus, chegará a encontrá-IO como princípio e causa de todas as coisas. Em seguida, poderá então o homem redescobrir Deus no interior de sua alma, feita à imagem do Criador e dotada de uma noção inata dEle. Encontrá-IO-á, ainda, como *Verdade Primeira* que a ilumina e é fonte de toda verdade. E, sendo a verdade primeira, Deus apresentar-se-á também ao homem como o *ser* no sentido mais próprio do termo: imutável, necessário e eterno. Como tal, Ele não pode não existir e nem ser pensado como *não existente*. Boaventura retoma assim a prova agostiniana pela verdade, associando-a ao argumento de Anselmo (“ratio anselmi”). Neste passo, a alma descobre Deus enquanto pessoa; o momento seguinte será o do *encontro* do *eu* do homem não mais com uma noção ou ideia, mas com o *Tu* do Deus vivo, Bem supremo do homem. Estamos no limiar da mística, mas não adentraremos em suas profundezas. Após estes tópicos, passaremos aos comentários finais sobre o texto.

Observemos, enfim, que, em Boaventura, a questão da existência de Deus é inserida como sendo um dos estágios que constituem a redenção do homem, conquistada por Cristo no calvário. Assim sendo, ela encontra-se enxertada num contexto religioso e quem a busca é o homem regenerado pela graça. No entanto, isto não compromete a vigência filosófica da prova, visto que, para o nosso pensador, a filosofia é precisamente um dos estágios que compõem este longo retorno do homem a Deus. Na verdade, tornar o homem cômico de que Deus existe é um condão que o nosso teólogo não denega à filosofia. Por conseguinte, se a prova da existência de Deus, em Boaventura, não tem um fim em si mesma, sendo apenas uma passagem para outro estágio, o múnus de fazer esta passagem é da alçada da filosofia. Ouçamo-lo numa períclope luminosa, na qual afirma, com meridiana clareza, que não demove da prova o rigor racional que alenta:

Não há dúvida de que Deus existe, se por duvidosa entendemos aquela verdade à qual falte alguma razão de evidência, seja em si, seja em comparação com o meio da prova, ou seja, em comparação com o entendimento que apreende. E a dúvida pode ser por parte do cognoscente, a saber, por defeito nos atos de apreensão, comparação ou resolução.¹

Além do aporte das fontes, servir-nos-á de referencial teórico o clássico de Étienne Gilson, em sua *edição castelhana* – única autorizada do original francês – *La Philosophie de Saint Boaventure*, máxime no seu *capítulo III: La Evidencia de La Existencia de Dios*. Começemos, pois, pela análise de Boaventura acerca da existência de Deus como evidente ao homem.

1. A evidência da existência de Deus

A princípio, deve-se dizer que a existência de Deus não precisa ser demonstrada, já que a sua ideia está impressa na própria natureza do homem: “(...) a existência de Deus está impressa em todas as mentes racionais”². Destarte, para Boaventura, a existência de Deus não se apresenta como um problema, pois é certo que O conhecemos. O que lhe interessa, na verdade, é a maneira como O conhecemos: “Não se trata, pois, de averiguar se podemos saber da existência de Deus, e sim, como é que a conhecemos”³. Trata-se, portanto, menos de provar que Deus existe do que demonstrar que o homem, *purificado*, pode descobrir, em seu interior, Aquele que lhe é mais presente do que ele a ele mesmo: “(...) Boaventura, mais do que provar Sua existência, preocupa-se em refinar ou purificar o olhar interior, para que, nele, o homem encontre a marca de Deus impressa em sua mente (...)”⁴.

¹ BOAVENTURA. *De Mysterio Trinitatis*. I, 1. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 143. (A tradução, para o português, é nossa).

² BOAVENTURA. *De Mysterio Trinitatis*. I, 1. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 127. (A tradução, para o português, é nossa).

³ VIER, Raimundo. *Da Certeza do Conhecimento de Deus em São Boaventura*. In: GARCIA, Antônio (Org.). *Estudos de Filosofia Medieval: A Obra de Raimundo Vier*. 2ª ed. RIO DE JANEIRO: Vozes, 1997. p. 35: “O problema de Boaventura é, antes, o de saber qual é o tipo de certeza que caracteriza o nosso conhecimento de Deus.”

⁴ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1991. p. 583.

Se o problema é o “quomodo” conhecemos Deus, nosso teólogo, antes de tudo, começa definindo que, para ele, *conhecer* pode significar duas coisas. Primeiro, *compreender*, o que implica ser o cognoscente igual ao cognoscível, a fim de que aquele consiga abarcar este em sua totalidade; nesta primeira acepção, nunca poderíamos chegar a conhecer Deus nesta vida. Segundo, pode-se conceber *conhecer* como *apreender*, e isto consiste em que a verdade do objeto fique evidente e que a sua presença se torne patente; neste sentido, ainda que o objeto seja inapreensível em sua totalidade, se ao menos sua existência se torne manifesta para nós, temos um conhecimento *por apreensão*. Deste conhecimento, nossa alma é, em sentido absoluto (*simpliciter*), capaz, pois ela é, sob certo ponto de vista (*secundum quid*), todas as coisas, já que tende a conhecê-las todas por *assimilação*. Ora, em relação a Deus, ela encontra-se maximamente apta para conhecê-LO por *apreensão*, uma vez que a Sua noção está impressa nela, enquanto ela é feita à imagem e semelhança de Deus. Explica-nos Boaventura:

Para o primeiro conhecimento (o de apreensão) se requer a proposição de conveniência, e esta existe na alma com respeito a Deus, pois, de certo modo, a alma é tudo por assimilação de todas as coisas, já que está destinada a conhecer todas as coisas, e é sumamente capaz de conhecer a Deus, porquanto é imagem e semelhança de Deus. Para o conhecimento de compreensão, requer-se a proporção de igualdade e equivalência, e esta não existe na alma em relação a Deus, pois a alma é finita e Deus é infinito.⁵

Poder-se-ia, todavia, insistir alguém em objetar: como nós, seres finitos, podemos conhecer um ser infinito? Como o finito pode apreender o infinito? O erro do qual padece quem assim pensa é, não ultrapassando o âmbito do sensível, supor que estamos falando de uma infinitude material, a qual nos remete à multiplicidade, e que se opõe, em termos, à simplicidade divina. Ora, se se tratasse disso, ou seja, se estivéssemos a falar de um pretense infinito físico, realmente não poderia ser apreendido pelo finito. Entretanto, não é esta a infinitude que se predica de Deus. Atribui-se a Ele, antes, uma infinitude espiritual, que implica, como consequência, ser Ele sumamente simples. Sendo assim, Ele está todo em toda parte, sem estar totalmente, isto é, exclusivamente em parte alguma, posto que está todo em todas as partes não por extensão, mas espiritualmente. Destarte, também nosso intelecto finito pode conhecê-LO *todo*, inclusive porque só se pode conhecê-Lo assim – já que pelo próprio

⁵ BOAVENTURA. **I Sent.** 3, 1, 1, ad 1. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 130. (A tradução, para o português, é nossa).

fato de ser sumamente simples, por ser sumamente espiritual, é também sumamente indivisível –, mas sem que O conheça totalmente e sem que Ele ou Sua noção esteja quantitativamente em nosso intelecto, o que contrariaria não só a Sua natureza eminentemente inteligível, mas também a nossa própria natureza racional. Remata o Doutor Seráfico, acentuando que a noção de infinito não pode ser entendida univocamente:

O infinito é duplo: um que é por oposição ao simples, e não pode ser percebido pelo finito, como o é o infinito de quantidade ou mole; o outro é o que tem a infinitude com simplicidade, como Deus; e este infinito, pelo próprio fato de ser simples, está todo em todas as partes; e pelo próprio de fato de ser infinito, não está em nenhuma parte com exclusão de outra localização. Assim se há de entender no conhecimento de Deus. Por isso, de que se conheça todo Ele, não se segue que seja compreendido, porque o entendimento não encerra sua totalidade, da mesma forma que a criatura não pode encerrar sua imensidade.⁶

Outro poderia ainda questionar: mas se nossos sentidos não são capazes de captar o inteligível, quanto menos nossa razão pode ser capaz de captar o infinito, ainda que espiritual. Aqui o equívoco ocorre por identificar-se o plano do *ser* com o do *conhecer*. No plano do ser, há, de fato, maior distância entre nossa razão e Deus do que entre nossos sentidos e o inteligível. Contudo, no plano do conhecimento, importa dizer que há entre Deus e a alma um parentesco, pois, embora em proporções mui diversas, ambos são inteligíveis, sendo a alma, de resto, a imagem do próprio Deus. Pondera o Frade de Bagnoregio:

À objeção fundada na distância do inteligível ao sensível, diremos que existem distância *secundum rationem entis*, e distância *secundum rationem cognoscibilis*. No primeiro caso a distância é maior, mas não no segundo, pois ambos os termos são inteligíveis, a saber: Deus e a alma. Não assim o entendimento e o sentido, pois o sentido é potência determinada, e o entendimento, não.⁷

Poder-se-á arguir também: e quanto àqueles que negam a existência de Deus? Quanto a estes, vê-los-emos mais adiante, que, quando a negam, *a simultaneo*, a afirmam. Perguntar-se-á: e quanto aos idólatras? Quanto a estes devemos ter presente que eles não erram quanto à existência de Deus, mas sim quanto a Sua natureza, seja afirmando ser Ele o que não é, seja

⁶ BOAVENTURA. **I Sent.** 3, 1, 1, ad 2. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 126. (A tradução, para o português, é nossa).

⁷ BOAVENTURA. **I Sent.** 2, 1, 1, ad 3. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 125. (A tradução, para o português, é nossa).

negando Ser ele quem é. Acerca do idólatra ou herege, assevera Boaventura: “E porque falha no conhecimento do que é, por isso pensa com frequência que Deus é o que não é, como um ídolo, ou que não é o que é (...)”⁸.

Entretanto, uma última dificuldade se levanta. Sendo que o nosso conhecimento é abstrativo, e sendo que a abstração se dá quando separamos a forma da matéria e das condições materiais em que ela se encontra, teríamos que admitir que conhecemos Deus por abstração, ou seja, por uma *imagem abstrata*. Ora, Deus é sumamente espiritual; nada há nEle de sensível a ser abstraído; como, pois, submetê-IO ao mesmo processo a que submetemos as coisas materiais? E, se não é por abstração, como conhecemo-IO? Será vendo-O em si mesmo? Decerto que não, já que isto pertence somente aos celícolas; a nós, transeuntes neste mundo, tal conhecimento é-nos vedado. Ora, a isto se deve responder que não conhecemos Deus *por abstração*, nem *por visão*, mas sim por um conhecimento por semelhança que Ele mesmo imprimiu em nossa alma e que se torna notória cada vez que Ele a ilumina pelo conhecimento da verdade. Sem dúvida, este conhecimento que Deus imprime em nós e que é atestado quando alcançamos uma verdade incomutável, é inferior ao próprio Deus; porém, é deveras superior a nós mesmos, pois enriquece o nosso conhecimento. Acentua o Doutor Franciscano:

Deus está presente à mesma alma e a todo entendimento pela verdade; por isso mesmo não é necessário abstrair dEle a semelhança pela qual é conhecido; sem embargo, quando o entendimento O conhece, é este informado por certa noção, que é como uma semelhança não abstraída, mas impressa, inferior a Deus, porquanto está em uma natureza inferior; e superior, sem embargo, à alma, porquanto a faz melhor.⁹

A rigor, portanto, a existência de Deus é evidente para todo homem. Mas para tomarmos consciência dela, importa passarmos por estágios que despertem a nossa reflexão. Passemos, pois, a considerar estes estágios de nossa assunção a Deus.

⁸ BOAVENTURA. **I Sent.** 8, 1, 1, 2. In: GILSON, Étienne. **La Filosofía de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 128. (A tradução, para o português, é nossa).

⁹ BOAVENTURA. **I Sent.** 3, 1, 1, ad 5. In: GILSON, Étienne. **La Filosofía de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 127. (A tradução, para o português, é nossa).

2. Os três estágios de ascensão para Deus

Ora, o caminho de nossa ascensão a Deus comporta especificamente três estágios: o primeiro consiste em descobrirmos, no mundo sensível, os *vestígios* de Deus, que são corpóreos, temporais e externos a nós; o segundo dá-se quando, recolhidos em nós mesmos, percebemos que a nossa alma é uma *imagem* espiritual e imortal de Deus e que nela está a Sua marca indelével; o terceiro indica uma passagem às alegrias e à adoração *místicas* e consiste na contemplação do *Princípio sem princípio*, espírito puro, transcendente e eterno, a um só tempo presente na alma e superior a ela. Afirma Boaventura:

Assim orando, somos iluminados de modo a conhecer as etapas da ascensão a Deus. Com efeito, para nós homens, em nossa atual condição, toda a realidade constitui uma escada para ascender a Deus. Ora, entre as coisas, algumas são vestígios de Deus, outras sua imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras são imortais; e, portanto, algumas estão fora de nós, outras, ao contrário, em nós. Por conseguinte, para chegar à consideração do primeiro Princípio, que é puro espírito, eterno e transcendente, é necessário que passemos antes pela consideração de seus vestígios que são corpóreos, temporais e externos a nós, e isto significa ser conduzido no caminho de Deus. É necessário, finalmente, que nos elevemos ao que é eterno, puro espírito e transcendente, fixando o olhar sobre o primeiro Princípio, e isso significa alegrar-se com o conhecimento de Deus e com a adoração de sua majestade.¹⁰

Com efeito, os *vestígios* de Deus encontram-se em todas as criaturas; a *imagem*, em todos os *intelectos*; a *semelhança*, somente nos *seres racionais* que se conformam a Deus.¹¹ Desta sorte, Boaventura vê nesta caminhada a Deus, segundo aludimos, menos uma prova da sua existência do que um *exercício* pelo qual o homem, sob a égide da graça, tomando consciência de que Deus existe, caminha para o encontro dAquele que lhe é mais íntimo do que ele próprio. Em suas meditações, pedagogicamente, o Doutor Seráfico conduz o homem à presença do Deus sempre presente: primeiro, fazendo com que o homem O encontre *fora de*

¹⁰ BOAVENTURA. **Itinerário da Alma para Deus**. 2, 2. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 264.

¹¹ BOAVENTURA. **Hexaemeron**. II, 27. In: MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10ª ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981. p. 189: “(...) a razão de vestígio encontra-se em todas as criaturas, a razão de imagem em todos os intelectos espirituais de caráter racional, a razão de semelhança somente naqueles que são conformes a Deus.”

si, isto é, nos *vestígios* das coisas sensíveis; depois, atraindo-o (*i.é.*, o homem) para si próprio, fá-lo-á deparar-se com Deus *dentro de si*; por fim, o homem descobri-lo-á enquanto realidade imutável que está *acima de si*, ao mesmo tempo em que lhe habita o interior. Sendo assim, a cada estágio o homem fica mais próximo da *visão beatífica*. Em Boaventura, a prova da existência de Deus dá-se neste âmbito: o homem, gradual e paulatinamente, é elevado à presença do Deus presente, a fim de adorá-lo e amá-lo, pois este Deus é-lhe, a um só tempo, íntimo e sumamente superior:

A estas três etapas progressivas correspondem, em nossa alma, três modos diversos segundo os quais ela considera as coisas. Com o primeiro se volta para as realidades corpóreas, externas a nós, e é chamado animalidade ou sensibilidade; com o segundo, volta-se para si mesma, sem sair de si, e é chamado espírito; com o terceiro, que é dito mente, a alma se volta para as realidades que a transcendem. A partir de todas as coisas a alma deve se preparar para ascender a Deus, para que ele seja amado “com toda a mente, com todo o coração, com toda a alma”; nisto consiste a perfeita observância da Lei e, ao mesmo tempo, a sabedoria cristã.¹²

Segundo Frei Boaventura, a *sabedoria cristã* é, pois, um caminho do homem viajor até a *visão beatífica*; a demonstração da existência de Deus faz parte desta caminhada do homem viandante, que só se consumará na *visão da glória*. Mas passemos a considerar os estágios desta viagem que esta vida comporta. Desta feita, abordá-los-emos passo a passo. O primeiro dá-se no encontro do homem com Deus através do mundo sensível.

3. O mundo sensível como revelação de Deus

Para Boaventura, podemos encontrar Deus fora de nós mesmos, porque o mundo exterior não tem outro sentido senão o de *revelar* Deus. Em nosso pensador, o mundo sensível é uma *teofania*, uma espécie de *livro* escrito pelo Deus-Trino ao homem, objeto do seu amor sempiterno: “O mundo é uma espécie de livro no qual brilha, é reproduzida, e pode ser lida a

¹² BOAVENTURA. **Itinerário da Alma para Deus**. 2, 4. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 264 e 265.

Trindade, que o produziu (...)”¹³. Desta sorte, todas as criaturas são como luminares que representam, cada uma a seu modo, a sabedoria divina: “Disso se vê que o mundo todo é como que um espelho cheio de reflexos, que representam a sabedoria divina, e como que uma fornalha que espalha uma luz divina”¹⁴. Destarte, ao homem – testemunha ocular deste espetáculo – cabe não ser cego diante do esplendor desta sabedoria que as coisas refletem e ante o amor que reluz em todo ser criado. A bem da verdade, se mantiver os ouvidos abertos, o homem *ouvirá* das coisas que elas *gritam* por Deus. De mais a mais, qualquer que se depare com o magnífico desfile das criaturas, com a luz maravilhosa que nelas fulgura, precisará ser *cego* para não reconhecer, neste resplendor, *vestígios* do sapientíssimo Deus, e *mudo* para não louvar ao Criador:

Cego é, portanto, quem não é iluminado pelos inumeráveis esplendores das realidades criadas; surdo, quem não é despertado pelas vozes tão numerosas; mudo, quem não é impelido a louvar a Deus pela consideração de todos estes seus efeitos; idiota quem, a partir de tantos sinais, não reconhece o primeiro Princípio. Abre, portanto, teus olhos; tende as orelhas de teu espírito; abre teus lábios e dispõe teu coração de modo a poder ver, ouvir, louvar, amar e adorar, glorificar e honrar teu Deus em todas as criaturas, a fim de que o universo inteiro não se insurja contra ti.¹⁵

De sorte que é possível *partir* do sensível no nosso *itinerário* para Deus. O próprio Boaventura o admite quando diz: “Portanto, dessa realidade visível o intelecto se eleva à consideração da potência, sabedoria e bondade de Deus, existente, vivente, inteligente, puramente espiritual e imutável”¹⁶. Contudo, urge ponderarmos que a consideração do universo sensível, inobstante a beleza estupenda do cortejo dos seres que o povoam, por si só, não nos pode conduzir a Deus. A falar com exação, o mundo sensível faz parte da nossa perseguição; porém, não é estagnados nele que atingiremos a consecução da nossa meta, a saber, a união com o Deus vivo, nosso Bem supremo. Por meio do mundo sensível, podemos

¹³ BOAVENTURA. **Breviloquium**. II, 27. In: MONDIN, Batista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10ª ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981. p. 189.

¹⁴ BOAVENTURA. **Breviloquium**. II, 12. In: MONDIN, Batista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10ª ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981.p. 189.

¹⁵ BOAVENTURA. **Itinerário da Alma para Deus**. 1, 15. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 267.

¹⁶ BOAVENTURA. **Itinerário da Alma para Deus**. 1, 13. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 266.

apenas vislumbrar as perfeições sublimes de Deus. Entretanto, para o Doutor Seráfico, mister é irmos mais longe; cumpre encontrarmos Deus mais de perto, ao menos o quanto nos for possível nesta vida. Sendo assim, o mundo sensível apresenta-se tão somente como um *estágio*, decerto necessário devido a nossa natureza atual, mas no qual não nos devemos estacionar e que deve, pois, ser sucedido e superado por outro *estágio*, que consistirá numa ascensão até a alma, onde encontraremos propriamente a *imagem* de Deus – que somos nós mesmos –, bem como Sua noção impressa em nós, e não mais somente *sombras* ou *vestígios* da Sua divindade. Comenta Raimundo Viver:

(...) Não que ele exclua a consideração da natureza criada ou do cosmos sensível do processo de ascensão da mente para Deus; no *Itinerarium*, a consideração do mundo sensível constitui mesmo o ponto de partida deste processo de elevação. Todavia, embora represente o ‘primeiro estágio’ ou ‘degrau’ no caminho da ascensão da alma, este caminho tem de passar, forçosamente, pela alma. A consideração das criaturas vem a ser, assim, um como degrau preambular; neste sentido, parece até mesmo indispensável ao homem, pelo menos no seu estado atual. Mas, repetimos, esta via não basta, por si só, para conduzir o espírito a Deus.¹⁷

De todo modo, é fato que, do mundo sensível, podemos ascender, como por *degraus*, até Deus, a fim de alcançá-LO enquanto a *causa* e o *princípio primeiro* de todas as coisas. De resto, tal via ascendente, ajusta-se com a nossa natureza sensível e espiritual. Este encontro com Deus enquanto causa é perfeitamente possível, pois “Se Deus realmente é a causa das coisas, devemos poder inferir-Lhe a existência a partir dos efeitos”¹⁸.

Mas, concreta e efetivamente, como podemos alcançar Deus por meio das coisas sensíveis? Antes de tudo, pela constatação da imperfeição e finitude das coisas que nos rodeiam. Partindo disto, inferimos que elas são causadas. De fato, todo efeito remete-nos à sua causa e a supõe: se existe um ser produzido, existe aquele que o produziu; se há seres que não têm em si a razão da sua existência, deve necessariamente haver um ser que é por si mesmo. Da mesma forma acontece quando atestamos a existência de um ser composto. Com efeito, da sua existência podemos deduzir a existência de um ser simples, já que o composto nada mais é do que uma carência do simples: o composto provém do simples. Da mesma maneira acontece ainda quando testificamos a existência de seres mistos. Ora, a partir deles

¹⁷ VIER. *Op. Cit.* In: GARCIA, Antônio (Org.). **Estudos de Filosofia Medieval: A Obra de Raimundo Vier.** 2ª ed. RIO DE JANEIRO: Vozes, 1997. p. 37.

¹⁸ BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa.** 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 441.

podemos supor a existência de um ser puro, pois o misto não é senão a ausência de pureza. Ademais, os seres em movimento devem reduzir-se a um ser imóvel, posto que todo movimento pressupõe algo imóvel. Na verdade, a mobilidade da mão depende da imobilidade do braço e o movimento do braço está ligado à imobilidade do ombro. Igualmente, enfim, podemos deduzir também: se existe um ser relativo, deve existir um ser absoluto. Ora, o absoluto não pode pertencer somente a um gênero, pois não seria absoluto senão naquele gênero, e, portanto, seria relativo aos outros. Donde deve haver um ser absoluto do qual procedem todos os seres relativos.¹⁹

Todas estas inferências mostram que a ordem sensível não basta a si mesma e requer, deveras, a existência de uma causa primeira, a qual é Deus.²⁰ De fato, em Boaventura, Deus está presente e é o sustentáculo constante de toda a natureza. Ao seu sentir, o mundo se apresenta como um *desfile* das *criaturas*, onde cada uma – a seu modo – imita Deus e nos fala permanentemente dEle: “Toda criatura, em virtude de sua natureza, é de algum modo, imagem e semelhança da eterna sabedoria de Deus”²¹. É por isso, inclusive, que nosso Doutor abandona os *argumentos técnicos*; estes se lhe afiguram desnecessários ante os exemplos tão eloquentes fornecidos pela própria natureza: “Toda verdade proclamada por toda criatura é indubitável: toda criatura proclama que Deus existe”²². Mas já é tempo de passarmos à consideração do segundo estágio, a saber, a ascensão a Deus pela via anímica.

¹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 441: “As coisas são manifestamente imperfeitas e finitas, e conseqüentemente, causadas. O que nos permite estabelecer as seguintes conclusões. Se há um ser produzido, há também um ser primeiro; pois o efeito supõe a causa. Se há um ser por outro, relacionado a outro, e para outro, então há um ser por si mesmo, correspondente a si mesmo, e para si mesmo. Se há um ser composto, há um ser simples, a que o composto deve sua existência; pois composição é carência de simplicidade. Se há um ser misto, deve haver um ser puro; pois nenhum ser criado é puro. Se há um ser em movimento, deve haver um ser imóvel; pois todo movimento depende de algo imóvel: a mobilidade da mão, da imobilidade do braço, a mobilidade do braço, da imobilidade do ombro, etc. Se há um ser relativo, deve haver um ser absoluto; pois toda criatura se subordina a um determinado conceito genérico; ora, o que representa apenas um gênero do ser, não pode dar-se o ser; donde a exigência de um ser absoluto, do qual todos os outros recebem o ser.”

²⁰ *Idem. Ibidem.*: “Nesta ordem de idéias, Boaventura aduz nada menos que dez determinações, cuja explicação derradeira se encontra exclusivamente na Causa Primeira ou Deus.”

²¹ BOAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum.* II, 12. In: MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente*: vol 1. 10ª ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981. p. 189.

²² BOAVENTURA. *De Mystério Trinitatis.* I, 1, 10-20. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura.* Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 132. (A tradução, para o português, é nossa).

5. A existência de Deus pela via anímica

Ora, podemos e devemos buscar Deus também em nossa alma. Aliás, é nela propriamente que O encontraremos, pois nela não encontramos mais apenas *vestígios* de Deus e sim a Sua própria *imagem*, bem como Sua noção impressa em nós. De fato, Deus não é somente *causa* da alma como o é das outras coisas, nem está *presente* nela somente por *vestígios* como nas demais. Urge dizer que Deus habita no recôndito da alma, que ela é a Sua morada e o Seu templo, enquanto é a Sua imagem e nela está a Sua noção e a Sua luz. Por isso, a alma possui Deus também como *objeto*. Daí não O buscamos na alma simplesmente como *causa*, mas também como imagem, criador e Verdade de toda verdade: objeto não só de conhecimento, mas ainda digno de todo amor, completa reverência e total adoração.

Enquanto tomávamos somente as coisas sensíveis, deparávamo-nos apenas com os efeitos de Deus, seus vestígios; agora, quando O buscamos em nossa alma, encontramos-IO enquanto ela é imagem dEle e possui em si mesma Sua noção impressa²³; depois, conforme veremos no próximo tópico, e já pudemos vislumbrar, descobri-IO-emos ainda como luz inteligível, verdade primeira, origem de toda verdade e ser supremo; por último, segundo corolário espontâneo dos estágios anteriores, como *pessoa* e nosso Bem supremo.

Com efeito, a própria via anímica comporta estágios. Antes de qualquer coisa, reconhecemos Deus na alma quando conseguimos constatar a nossa tendência natural e inexplicável à sabedoria. Não há como negar que o amor à sabedoria é-nos *inato*. Na verdade, aspiramos a uma *sabedoria eterna* e esta aspiração não pode ser explicada senão pela existência de um certo conhecimento da mesma, visto que não se pode amar o que se desconhece totalmente. Ora, esta sabedoria eterna que, ao mesmo tempo, conhecemos confusamente e desejamos, é Deus.²⁴ Ademais, é inevitável a constatação de que todos desejamos ser felizes; ora, isto não seria possível se não tivéssemos saboreado algo da felicidade. Por conseguinte, urge admitir que já existe em nós um certo conhecimento do

²³ GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 549: “Procurando Deus em nossa alma, é, ao contrário, *para o próprio Deus que nos voltamos*; o que faz que encontremos nela não mais uma sombra, nem um vestígio, mas a própria imagem de Deus é que ele não é apenas a causa dela, *mas também o objeto*.”

²⁴ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. pp. 440 e 441: “Ao volver o olhar para o nosso interior, verificamos haver ali uma aspiração natural pela sabedoria; ora, não há sabedoria mais desejável que a sabedoria eterna; logo, todo amor à sabedoria é inato ao homem. Pois não se pode amar o que se ignora; logo, o homem deve trazer em sua própria natureza um saber acerca da sabedoria eterna, isto é, de Deus.”

objeto da nossa beatitude, que não pode ser outro senão o *Sumo Bem*.²⁵ É inegável ainda que todos temos uma *sede de paz*. Esta paz se nos apresenta como uma venturosa bonança, imutável e eterna. Pois bem, como explicar este desejo de paz eterna, senão pela presença em nós de uma marca indelével deixada pelo eterno?²⁶

Todos estes dados colhidos da vida da alma pressupõem duas coisas: primeiro, que ela se conhece imediatamente; segundo, que existe nela uma presença misteriosa do Absoluto. Por ser espiritual, a alma pode apreender-se a si mesma sem intermediários, de tal sorte que nada a impede de estar presente a si mesma e conhecer a si própria diretamente. E quando isto acontece, e ela chega ao mais íntimo de si, encontra aí a marca indelével do Criador, a Sua noção impressa nela. Na verdade, ocorre que estamos diante de dois inteligíveis *por si*, a saber, a alma e Deus, e, visto que a noção de Deus está impressa no mais íntimo da alma, quando esta se encontra imediatamente presente a si mesma, depara-se com ela própria enquanto imagem de Deus e com a noção de Deus que é como um selo deixado pelo autor em sua obra. É o que esclarece Gilson: “(...) do mesmo modo que a alma é inteligível por si mesma, assim também Deus é inteligível por si mesmo. Temos, pois, um inteligível presente a outro inteligível”²⁷. Em suma, se ser espiritual é ser inteligível por si e assim poder estar presente a si mesmo, conhecendo a alma a si mesma, e sendo ela imagem de Deus e tendo nela uma noção inata de Deus, o Deus presente torna-se uma presença na alma que se conhece. Explica-nos o próprio Boaventura de forma pormenorizada:

Também está dentro da alma racional a noção ou notícia de si mesma; por isso mesmo que a alma está presente a si mesma, e como cognoscível por si mesma: Deus, contudo, está sumamente presente à mesma alma e como cognoscível por si mesmo: logo, está impressa na alma mesma a noção de Deus.²⁸

Assim sendo, a alma, enquanto *imagem* de Deus, conhecendo-se direta e imediatamente a si mesma, conhece também Deus direta e imediatamente, precisamente porque é imagem de Deus e contém impressa em si mesma uma noção de Deus. É por isso

²⁵ *Idem. Ibidem*: “O mesmo deve dizer-se da nossa tendência para a felicidade, que permaneceria incompreensível sem algum conhecimento prévio de seu objeto, a saber, do Sumo Bem.”

²⁶ *Idem. Ibidem*: “Outro tanto ocorre com a nossa sede de paz, porquanto a paz da criatura racional só pode estar num ser imutável e eterno. Visto que tal sede de paz pressupõe um conhecimento do seu objeto, é mister que a noção de um ser imutável e eterno haja sido inoculada à própria natureza do espírito racional.”

²⁷ GILSON, Étienne. **La Filosofía de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 129. (A tradução, para o português, é nossa).

²⁸ BOAVENTURA. **De Mysterio Trinitatis**. I, 1, 10. In: GILSON, Étienne. **La Filosofía de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 129. (A tradução, para o português, é nossa).

que Gilson pode arguir: “E como não havia de ser? A alma está presente a si mesma e se conhece imediatamente (...) Deus está eminentemente presente à alma (...)”²⁹. Logo, *a princípio*, não fosse o pecado que nos aliena de nós mesmos, poderíamos conhecer a Deus, direta e imediatamente pela nossa alma, e isto sem a necessidade de recorrermos à mediação dos sentidos. É o que acentua também Étienne: “(...) do mesmo modo que conhecemos diretamente a nossa alma e suas operações, também conhecemos Deus sem o auxílio dos sentidos exteriores (...)”³⁰. Di-lo-á Boaventura acerca do conhecimento inato que a alma tem de Deus:

(...) o conhecimento desta verdade é inato à mente racional enquanto tem razão de imagem, por cuja razão existe nela o natural apetite, noção e memória dAquele a cuja imagem foi feita, para o qual naturalmente tende, a fim de encontrar nEle a perfeita beatitude.³¹

Passemos à análise do terceiro estágio, onde nos encontramos na fronteira da mística. Ater-nos-emos à incorporação da “*ratio anselmi*” na prova agostiniana pela verdade. É o momento em que a alma descobre Deus não mais simplesmente como sua imagem ou noção que lhe seja inata, mas como verdade, ser e, finalmente, pessoa.

5. A incorporação da “ratio anselmi” na prova pela verdade agostiniana

Prosseguindo o nosso itinerário, veremos que, na concepção do Mestre Franciscano, não é o conhecimento de Deus que nos certifica da Sua presença; ao contrário, é a Sua presença que nos faculta o Seu conhecimento e confirma a Sua existência. Afirma Gilson: “(...) não afirmamos mais aqui a presença de Deus porque conquistamos o seu conhecimento; ao contrário, conhecemos Deus porque ele já nos está presente (...)”³² Portanto, Sua presença funda o conhecimento que temos dEle e nos impede de pensá-LO como não existente.

²⁹ GILSON. **La Filosofia de San Buenaventura**. p. 129. (A tradução, para o português, é nossa).

³⁰ *Idem*. **A Filosofia na Idade Média**. p. 549.

³¹ BOAVENTURA. **De Mysterio Trinitatis**. I, 1. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 129. (A tradução, para o português, é nossa). p. 130.

³² GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 550.

Destarte, como diz Gilson, se a Sua presença já nos atesta a Sua existência, “(...) nem é preciso dizer que a idéia que temos de Deus implica a existência deste”³³. Vê-se, assim, que em Boaventura, a impossibilidade de Deus não existir não é um dado atestado pela pura lógica, mas se torna patente por meio da presença e iluminação que o próprio Deus exerce sobre a alma. Aqui, a lógica já não tem mais a primazia na prova; encontra-se subordinada a um fato maior: a presença de Deus na alma. Embora haja um movimento lógico, é a presença de Deus, em última instância, que nos impede de pensá-lo como não existente.³⁴ A respeito desta presença misteriosa, Gilson conclui: “Quando se toma consciência desse fato, vê-se que a própria noção de Deus implica sua existência”³⁵, porque a sua noção indica a sua presença.

Como se torna manifesta esta presença? Nós a atestamos pela presença da verdade em nós. A verdade é um conhecimento certo. Ora, todo conhecimento seguro tem que ser imutável quanto ao seu objeto e infalível quanto ao sujeito que conhece.³⁶ Todavia, o fundamento da veracidade dos nossos conhecimentos não pode provir nem do mundo exterior – onde todos os objetos são mutáveis e contingentes – nem do nosso espírito, que também é igualmente mutável e falível.³⁷ Logo, a única coisa que condiciona e justifica a existência da verdade em nós é a presença, em nós, de um ser imutável, necessário e eterno que nos ilumine: Deus.³⁸ Donde a simples existência da verdade em nós, mesmo de uma verdade parcial, supõe a presença de Deus, e evidencia, conseqüentemente, a sua existência: “Basta, pois, afirmar uma verdade parcial para afirmar, simultaneamente, a existência de Deus”³⁹. Diz Boaventura, acerca da existência de Deus pela verdade:

Prova-a também e a pressupõe toda proposição afirmativa; pois toda afirmação põe algo, e posto algo, põe-se o verdadeiro, e com ele a verdade, causa de tudo o que é verdadeiro.⁴⁰

³³ *Idem. Ibidem.*

³⁴ *Idem. Ibidem.*: “Portanto, é a própria necessidade de Deus que, iluminando constantemente nossa alma, torna impossível, para nós, pensar que Deus não existe e sustentar isso sem contradição.”

³⁵ *Idem. Ibidem.*

³⁶ *Idem. Ibidem.* p. 553: “Um conhecimento certo apresenta duas características: é imutável quanto ao objeto conhecido e infalível quanto ao sujeito cognoscível.”

³⁷ *Idem. Ibidem.* “Ora, nem o homem é um sujeito infalível, nem os objetos que ele alcança são imutáveis.” BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 438: “Pois um saber seguro pressupõe a presença de um objeto imutável. Ora, tal objeto não se encontra nas coisas mutáveis, nem tampouco o nosso espírito, sujeito, também ele, a numerosas modificações.”

³⁸ *Idem. Ibidem.* p. 438: “Em todo conhecimento absolutamente certo, deparamos com algo de imutável, necessário e eterno. E no entanto, o nosso conhecimento é contingente. Ora, só Deus e a Verdade são superiores ao nosso espírito.”

³⁹ *Idem. Ibidem.* p. 442.

Ademais, mesmo quando negamos a existência da verdade, precisamente quando a negamos, estamos a afirmar a sua existência, pois dizer que uma verdade não existe já é propor uma verdade. Por conseguinte, basta que exista uma verdade para que exista uma verdade primeira, a qual é Deus. Destarte, não se pode negar Deus sem afirmá-LO no mesmo juízo.⁴¹ Salienta o Frade Franciscano:

Que Deus é o primeiro é sumamente manifesto, porque de toda proposição, tanto afirmativa, como negativa, se segue que Deus existe; até se dizes: Deus não existe, se segue: se Deus não existe, Deus existe; porque toda proposição se infere a si mesma afirmativa e negativa, como se Sócrates não corre, é verdade que Sócrates não corre.⁴²

Na verdade, o que Boaventura quer ressaltar é o seguinte: como admitimos que todo conhecimento verdadeiro existente em nós procede da iluminação da *Verdade Primeira*, e, visto que, nem o nosso espírito, nem tampouco os objetos que nos rodeiam, são capazes de explicar a existência de conhecimentos certos e seguros em nós, não podemos, então, valer-nos desta mesma *luz da verdade*, proveniente da *Verdade Primeira*, que é Deus, para negar a existência do próprio Deus. Diz Gilson: “Se Deus está presente em nossa alma pela verdade que nela descobrimos, como podemos negá-lo precisamente em nome dEle mesmo?”⁴³ Di-lo-á o próprio Boaventura:

Nosso entendimento nada entende senão graças à primeira luz e verdade; por conseguinte, todo ato do entendimento, que está a pensar que algo não existe, realiza-se pela primeira luz; porém, pela primeira luz não ocorre o pensar que não existe a primeira luz ou verdade; logo, de nenhuma maneira pode ocorrer o pensar que a primeira luz não existe.⁴⁴

⁴⁰ BOAVENTURA. *De Mystério Trinitatis*. I, 1, 5. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 137. (A tradução, para o português, é nossa).

⁴¹ BOEHNER, GILSON. *História da Filosofia Cristã*. p. 442. “Isto se esclarece ainda melhor, quando atendemos à verdade como tal. Se lhe negássemos a existência, declarando que a verdade não existe, sempre seria verdade que a verdade não existe; e, se há uma verdade, é porque existe uma verdade primeira. E’ impossível, pois, negar a existência da verdade ou de Deus, sem afirmá-la no mesmo juízo.”

⁴² BOAVENTURA. *Hexaameron*. X, 11. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 137. (A tradução, para o português, é nossa).

⁴³ GILSON. *La Filosofia de San Buenaventura*. p. 138. (A tradução, para o português, é nossa).

⁴⁴ BOAVENTURA. *I Sent*. 8, 1, 1, 2. In: GILSON, Étienne. *La Filosofia de San Buenaventura*. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 138. (A tradução, para o português, é nossa).

Se todo conhecimento certo e seguro, conforme vimos, pressupõe que o seu objeto seja imutável, vale dizer, não sujeito à mudança; se, também conforme vimos, todo conhecimento verdadeiro se fundamenta na verdade primeira, que é Deus, temos que admitir que Deus é um ser absolutamente imutável, posto que dele provém a imutabilidade de toda verdade. Destarte, devemos admitir também que Ele é o ser necessário, ou seja, que Ele *é* e não pode não *ser*. Ele é, pois, o *ipsum esse*, isto é, o que mais propriamente se denomina ser. Por conseguinte, está acima de tudo quanto se possa pensar. Donde na proposição *Deus existe*, o predicado “existe” ser inerente ao sujeito “Deus”, pois o que *é* de modo imutável e necessário não pode *não ser* e nem ser pensado como *não existente*. É desta forma que Boaventura incorpora o argumento de Anselmo (“ratio anselmi”) na prova agostiniana pela verdade:

Porque Deus, ou a suma verdade, é o mesmo ser, melhor do qual nada se pode pensar; portanto, não pode Ele não ser, nem ser pensado como não ser, porquanto o predicado se encerra já no sujeito.⁴⁵

Percebemos, enfim, que, em Boaventura, a “ratio anselmi” só foi incorporada à prova agostiniana pela verdade, depois de ele haver testificado, pela via anímica, a presença de Deus na alma enquanto imagem e como uma noção inata. Sendo assim, se a prova pela verdade acrescenta à via anímica um novo modo de presença de Deus na alma, a saber, como uma luz superior e fonte de toda verdade, a “ratio anselmi”, por sua vez, aduz ao argumento pela verdade, aquele rigor lógico que nos impede de pensar Deus, inclusive no âmbito teórico-especulativo, como uma ilusão.⁴⁶ Ademais, é na “ratio anselmi” que também nos descobrimos perante o Deus, *ser do qual não se pode pensar nada maior*. De fato, sendo Deus a própria Verdade, princípio de toda verdade, e sendo a verdade aquilo que *é*, segue-se que Deus é o ser supremo, o verdadeiro ser, aquele que possui o ser em grau máximo. Assim,

⁴⁵ BOAVENTURA. **I Sent.** 8, 1, 1, 2, *conclusão*. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 134. (A tradução, para o português, é nossa). Numa fórmula mais breve: se Deus é *o ser acima do qual nada se pode pensar de maior*, é certo que Deus existe. Ora, é indubitável que Deus é este ser. Logo, é indubitável que Deus existe, pois é impossível que o ser acima do qual nada se pode pensar de maior não existe ou seja pensado como não existente: BOAVENTURA. **De Mysterio Trinitatis**. I, 1, 29. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 134: “Se Deus é Deus, Deus existe; e como o antecedente é tão verdadeiro que nem se pode pensar que não o seja, logo é uma verdade indubitável que Deus existe.” (A tradução, para o português, é nossa).

⁴⁶ O primado é sempre da presença de Deus. É ela, antes de tudo, que nos impede de pensar Deus como *não existente*. A “ratio anselmi” vem tão somente complementar esta impossibilidade, conferindo a ela, na esfera teórico-especulativa, o rigor lógico.

são-lhe inerentes todos os predicados do ser. Por isso, este Deus não é mais só existente, senão também vivente, inteligente, espiritual⁴⁷, pessoal, Bem supremo do homem peregrino; a um só tempo, transcendente e capaz de se relacionar conosco. Há, desta feita, em Boaventura, um encontro harmonioso entre ciência e amor, tanto que, para ele, “(...) chama-se propriamente sabedoria, aquilo que designa o conhecimento experimental de Deus”⁴⁸, o qual “(...) principia no conhecimento (*puro*) e remata no amor (...)”⁴⁹.

Passemos às considerações finais sobre o texto.

Conclusão

Ora, se a noção da existência de Deus é inata à nossa alma, por que nem sempre reconhecemos a presença de Deus nela? Por que temos que nos voltar aos sentidos, a fim de ascendermos a Deus? A estes questionamentos, responde Gilson: “(...) se a existência de Deus parecia carecer de evidência, isso só poderia se dar por falta de reflexão de nossa parte”⁵⁰. E conclui dizendo: “Se a concupiscência e as imagens sensíveis não interpõem seus véus entre a verdade e nós, torna-se inútil provar que Deus existe: isso se torna evidente”⁵¹.

Neste artigo, esposamos a seguinte ordem: encontramos-nos com Deus enquanto causa das coisas exteriores; depois, voltamos a encontrá-LO como imagem segundo a qual nossa alma fora criada, deparando-nos, além disso, com a Sua noção impressa nela; por fim, alcançamo-LO enquanto fundamento de toda verdade e *ser do qual não se pode pensar nada maior*. Verificamos, pois, que este encontro com Deus foi ascendente; descobrimos diversos modos ou formas de presença do Deus onipresente. Presente está, primeiro, em seus vestígios; segundo, na alma enquanto criada à Sua imagem e semelhança e dotada de Sua noção inata; terceiro, por Sua luz imutável, em cada juízo que formulamos. Mais do que uma

⁴⁷ Vide nota 10. p. 5.

⁴⁸ BOAVENTURA. **III Sent.** 35, 1. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948. p. 442.

⁴⁹ BOAVENTURA. **III Sent.** 35, 1, ad. 5. In: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 424. (o parêntese é nosso).

⁵⁰ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 549.

⁵¹ *Idem. Ibidem.*

prova, tratou-se de um encontro cada vez mais intenso com o Deus-causa, o Deus-Imagem⁵² e o Deus-Verdade e Luz.

Mais do que demonstrar a necessidade da sua existência, desposamos *exercitationes* que, purificando-nos, conduziram-nos a níveis diversos de encontro com o Deus-Onipresente. Primeiro, chegamos ao Deus presente, enquanto causa, nas coisas sensíveis; depois, ao Deus presente, enquanto imagem segundo a qual a nossa alma fora por Ele mesmo criada e a noção inata que temos dEle; enfim, encontramos-nos com o Deus presente em cada ato intelectual que fazemos. Ora, exatamente neste estágio do itinerário, chegamos até o Deus-Ser, Deus-Verdade, Deus-Pessoa. A partir deste encontro pessoal, animado pela fé, mas escalado pela razão, tornou-se nada menos que impossível pensá-IO como *não existente*. Daí em diante começa aquele conhecimento de Deus que é próprio dos umbrais trevosos da mística, a saber, “*cognitio Dei experimentalis*”, que não consiste mais somente num encontro, senão em uma união do homem com Deus e de Deus com o homem. O bem supremo do homem, ei-lo: unir-se ao Bem Supremo que é Deus. Boaventura assim define o conhecimento que brota desta relação da alma com Deus: “(...) o modo mais perfeito do conhecimento de Deus consiste na experiência da sua doçura: esta é muito mais sublime, nobre e deliciosa do que a argüição argumentativa”⁵³. Nasce, pois, a mística; adensam-se as caligens do mistério. Eis onde reside o êxtase (*excessus mentis*). Esta escada, por assim dizer, que a nossa alma percorre até Deus, é sintetizada pelo Seráfico nas seguintes palavras:

Nossa alma teve a intuição de Deus fora de si; em si, mediante sua imagem e em sua imagem; acima de si, pela semelhança da luz divina, que resplandece acima de nós, e na mesma luz, o quanto é possível em nossa condição de peregrinos e à medida que ela se exercita na contemplação.⁵⁴

⁵² Imagem exemplar, está claro. Expliquemo-lo. Deus, enquanto conhece a Si mesmo, gera um Verbo idêntico a Si, Deus, portanto. Ademais, como o conhecimento que Deus tem de Si mesmo é exaustivo, Ele conhece em Si mesmo, além do Seu ser infinito, todos os entes reais e possíveis enquanto imitativos da Sua essência. Ora, é segundo estes arquétipos, que estão no Seu Verbo, que Deus cria todas as coisas. Destarte, toda criatura retrata, de acordo com o grau de participação que comporta, o próprio Deus Criador. E, especialmente da alma racional, pode-se dizer que ela foi criada segundo o seu protótipo, que está no Verbo de Deus, enquanto *ideia*. Assim, Deus é semelhante a um artista que cria segundo os modelos que concebeu. Vide: BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. pp. 432 a 435; REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 258 e 259.

⁵³ BOAVENTURA. **III Sent.** 35, 1, ad 5. In: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 423.

⁵⁴ BOAVENTURA. **Itinerário da Alma para Deus**. 3, 1. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. p. 267.

BIBLIOGRAFIA

BOAVENTURA. **Breviloquium**. In: MONDIN, Batistta. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10^a ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981.

_____. **De Mysterio Trinitatis**. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.

_____. **Hexaameron**. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.

_____. _____. In: MONDIN, Batistta. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10^a ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981.

_____. **Itinerarium mentis in Deum**. In: REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. 2^a ed. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 263 a 268.

_____. _____. In: MONDIN, Batistta. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**: vol 1. 10^a ed. Trad: Bênoni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1981.

_____. **I Sent**. In: GILSON, Étienne. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.

_____. **III Sent**. In: BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7^a ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7^a ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: VOZES, 2000. pp. 421 a 446.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. 2^a ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 255 a 268.

_____. _____. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. 5^a ed. São Paulo: Paulus, 1991. pp. 575 a 588.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 544 a 558.

_____. **La Filosofia de San Buenaventura**. Trad. Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.

VIER, Raimundo. **Da Certeza do Conhecimento de Deus em São Boaventura**. In: GARCIA, Antônio (Org.). **Estudos de Filosofia Medieval: A Obra de Raimundo Vier**. 2^a ed. RIO DE JANEIRO: Vozes, 1997. pp. 35 a 39.