

O “POEMA” DO BREVILOQUIUM: PENSAMENTO E ORAÇÃO EM SÃO BOAVENTURA¹

*Prof. Dr. Emmanuel Falque
Doutor honorário*

Faculdade de Filosofia. Instituto Católico de Paris (PUC - Paris et Boston EUA)

Introdução

O *Breviloquium* de São Boaventura é, certamente, um “breve tratado” ou uma “pequena suma” de teologia, mas é também uma oração, mesmo uma liturgia. Para convencer-se disto, basta abri-lo em seu Prólogo - que refere-se muito explicitamente à *Epístola aos Efésios*: “Eu me ajoelho diante do Pai de nosso senhor Jesus Cristo, de quem toda paternidade celeste e terrestre tira seu nome (Ep 14, 15)”. Mas os “joelhos do coração” são igualmente os “joelhos do pensamento”, ao menos para o franciscano. O Doutor Seráfico é, antes de tudo, um “teólogo de joelhos”, e talvez esta seja uma de suas maiores originalidades, pois se há uma *Entrada de Deus em teologia no pensamento de São Boaventura* assim como nós o demonstramos alhures, é precisamente nesse aspecto que o *Breviloquium* é uma “suma de teologia revelada”². Como prova, a entrada “pela” Trindade, ou melhor “na” Trindade, que exige todo pensamento verídico: “é necessário *principiar pelo princípio*, isto é, se unir pela fé pura ao Pai das luzes, dobrando os joelhos do nosso coração, a fim

¹ Texto publicado originalmente em francês, cedido por cortesia pelo autor e traduzido por Manoel Abreu Fernandes e Pedro Calixto.

² Cf. Nossa obra: *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, § 1, p. 33-37 : « Le Breviloquium : une somme de théologie révélée ». Tradução americana: *Saint Bonaventure and the Entrance of God into Theology*, St Bonaventure University, Franciscan Institute Publications, 2018, p. 4-8: “The Breviloquium : A summa of Revealed Theology” (com posfácio: “Saint Thomas Aquinas and the Entrance of God into Philosophy”).

de que pelo seu Filho no seu Santo-Espírito, ele nos dê o verdadeiro conhecimento de Jesus Cristo, e com seu conhecimento, seu amor”³. “*Principiar pelo princípio*” (*incohandum est ab exordio*) e “*dobrar os joelhos do coração*” (*flectendo genua cordis nostra*) não é aqui nem um simples imperativo do pensamento nem uma pura exigência da prece. É ao contrário em um mesmo movimento que “pensamento” e “oração” estão intimamente ligados, e que “o pensamento se torna razão” e que “a oração é também pensamento”.

Não se pensa para *em seguida* orar em São Boaventura, e ainda menos não se ora para *em seguida* pensar. Pensamento e oração se identificam, não porque eles são idênticos, mas porque eles se praticam recentemente ao mesmo tempo no mundo franciscano. O Itinerário de São Boaventura (1259) sabe-se, é um tratado de teologia, mas escrito em um momento de retiro espiritual - "retiro no Monte Alverne, como um lugar de repouso, com o desejo de encontrar ali a paz de espírito (*quaerendi pacem spiritus*)”⁴. Da mesma maneira, e portanto, segundo modalidades radicalmente diferentes, o *Breviloquium*, ou esta “breve suma de teologia” é o resultado de um ensino aos seus irmãos frades franciscanos no convento de Cordellier, em Paris (1253-1257) - lá onde, certamente, convém pensar, mas sem jamais, ao mesmo tempo, sem cessar de orar. Não se retira mais, necessariamente, ao *Scriptorium* para pensar, segundo a regra franciscana, e muito menos, não se reúne na *Abbatiale* para orar. “Meu claustro, é o mundo”, declara São Francisco de Assis à Dama Pobreza⁵. Que se esteja, então, em um retiro espiritual para orar e buscar a paz (*Itinerarium*), e ao mesmo tempo pensar junto à São Boaventura. E que se esteja ensinando

³ Brev. Prol. 0, 6 (V, 202) [éd. bilingue, 89]. Todas as referências ao *Breviloquium* de São Boaventura remeterão à Edição Quaracchi, 1882-1902 (*Breviloquium*, t. V, 201-291), o mesmo se dá com a edição francesa bilíngue em oito opúsculos (com o prólogo), Paris, 1966-1967 (referências entre aspas). Que nos seja dada a permissão, aqui, de reenviar à nova edição em um volume do *Breviloquium*, *Brève Somme de la doctrine chrétienne*, Paris, Éditions franciscaines, 2017 – o qual nós redigimos o prefácio e à qual nós emprestaremos algumas traduções francesas quando forem retomadas e modificadas.

⁴ Saint Bonaventure, Itinéraire de l'esprit vers Dieu (*Itinerarium*), Paris, Vrin, 1990, Prólogo 2, p. 21 (V, 295).

⁵ Francisco de Assis, « Sacrum commercium » (Comércio sagrado de São Francisco com a Pobre Senhora), em Saint François d'Assise, Documents, Paris, Editions franciscaines, 1968, § 63, p. 1309 : « Ao se levantar, Pobre Senhora demanda ao bem aventurado Francisco e aos seus irmãos que se lhe mostrasse o claustro. eles a conduziram sobre a colina e a fizeram admirar um panorama esplêndido. - Senhora, disseram eles, eis o nosso claustro » (grifos nossos).

teologia aos estudantes de Paris (*Breviloquium*) e, ao mesmo tempo, ore-se junto à São Boaventura.

A “atualidade” de São Boaventura para nós hoje não é, então, simplesmente sua “adequação à moda”, feita segundo esta nova articulação completamente justificada de oração e de pensamento. Sua atualidade é, antes, fazer ser vista sua *actualitas* - isto é, o conjunto das “potencialidades” de seu pensamento, à guisa de oração, que podemos, por nosso turno, também demonstrar. Não que não seja necessário jamais separar as atividades da oração e do pensamento - compreende-se bem que a relação com Deus exige que nela se esteja “apreendido”, mas não é mais lá em que consiste a teologia no ato de pensá-la. E não nem mais que se seja necessário fazer um autor dizer o que ele não disse nem jamais dirá - o perigo do anacronismo está sempre à espreita na “prática fenomenológica da filosofia medieval” - mas no sentido de que um modo “antigo” no pensamento pode também por nossa contemporaneidade nos inspirar, e nos ajudar a ver no autor, propriamente dito, novas interpretações que não foram jamais sugeridas: “em fenomenologia, indica com perspicácia Maurice Merleau-Ponty no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, trata-se de *descrever*, não de *explicar* nem de *analisar*. Esta primeira consigna que Husserl dava à fenomenologia principiante, de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de ‘voltar às coisas mesmas’ é, antes de mais nada, a negação da ciência”.⁶

O “poema do *Breviloquium*” de Boaventura é, assim e paradoxalmente, exemplar de uma tal consiga - demonstração ou descritividade. Pois nesta chamada “suma teológica”, o Doutor Seráfico não combate nem somente se justifica, à maneira do *Hexaemeron* mais tarde. Ele entrega, contrariamente, não “todas as verdades a se crer”, mas somente as “verdades mais úteis” (*magis opportuna*), aquelas que serão dignas desse “discurso breve” (*aliquid breve*) como em uma “suma” (*in summa*)⁷. Seguí-lo então em sua “oração” como também em seu

⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Tel Gallimard, 2013, p. 8 (grifos nossos). 6

⁷ *Brev. Prol.*, 6, 8 (V, 208) [éd. bilingue, 121]. Todas as referências ao *Breviloquium* de São Boaventura remeterão à Edição Quaracchi, 1882-1902 (*Breviloquium*, t. V, 201-291), o mesmo se dá com a edição francesa bilingue em oito opúsculos (com o prólogo), Paris, 1966-1967 (referências entre aspas). Que nos seja dada a permissão, aqui, de reenviar à nova edição em um volume do *Breviloquium*, *Brève*

“pensamento” não é, pois, historicizá-lo, mas o contrário. É necessário, ao invés disso, fazer ver como e quanto a *visão de conjunto* de sua obra, ou ao menos à de sua “suma”, entrega uma visão ou um panorama raramente igualado: “ninguém pode ver a beleza de conjunto de um ‘poema’ (*nullus potest videre pulchritudinem carminis*)”, sublinha magnificamente o prólogo do *Breviloquium*, “se não se observa nem se versa sobre o conjunto (*nisi aspectus eius feratur super totum versum*)”⁸. Primeiramente se visará, portanto, o todo, exibindo cada parte, e é para dobrar-se não somente à Deus, mas também à força do discurso, que se entrará na “dupla dobra de joelhos”, tipicamente bonaventuriana, da oração e do pensamento.

I. *Ler, hoje, Boaventura* [Breve prólogo]

O prólogo do *Breviloquium*, sabe-se, entrega uma espécie de “Discurso do Método”. E ainda que o texto tivesse sido composto de duas partes justapostas, não lhe falta “atualidade”, ao menos em sentido geral, dissemo-lo, de potencialidades em cujas quais ele, hoje, permanece ainda bruto, e que faz-se necessário, agora, levar a cabo. Assim o é com a “performatividade”, a “narratividade” e a “descritividade” do pensamento boaventurino - tanto princípios metodológicos de uma rara contemporaneidade quanto declarados desde a abertura do *Breve Tratado*.

(a) De antemão, a *performatividade* na qual há a equivalência do “fazer” e do “dizer” no pensamento de Austin - “Como fazer as coisas com as palavras?” (*How to do things with words?*) - parece ter achado no pensamento de São Boaventura sua primeira e mais original formulação: “Deus fala não apenas com palavras, mas também com fatos (*Deus non tantum loquitur per verba, sed etiam per facta*), pois para ele, dizer é fazer e fazer é dizer (*quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere*)”⁹. *Ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere* - “para ele, dizer é fazer e fazer é dizer”. Não poderia-se melhor dizê-lo, convém dizer, o que é a palavra bem como o estatuto do discurso ou do verbo no mestre franciscano. Pois não se

Somme de la doctrine chrétienne, Paris, Éditions franciscaines, 2017 – o qual nós redigimos o prefácio e à qual nós emprestaremos algumas traduções francesas quando forem retomadas e modificadas.

⁸ Brev. Prol., 2, 4 (V, 204) [ed. bilíngue 101].

⁹ Brev. Prol., 4, 5 (V, 206) [ed. bilíngue, 109]

verá, nessa declaração, uma simples adequação da palavra e dos atos, como se fosse suficiente fazer o que se diz e dizer o que se faz para conformar-se a si mesmo, tratando-se do homem ou de Deus. O “dizer que é fazer” e o “fazer que é dizer” caracterizantes da ‘Profundidade da Santa Escritura’ não revela a ética, mas, antes de tudo, uma proto-lógica, não a da prescrição mas a da criação. “Deus diz [...], e assim fora feito”, para seguir o livro de Gênesis (Gn 1,3), tanto em sentido da performatividade - uma capacidade de criar ou de fazer o novo através da palavra, e então fazer as “coisas” (*things*) com as “palavras” (*words*). Daí o nexos do texto boa-venturino, que precisamente remete à criação anteriormente à ação: “pois todas as coisas criadas, enquanto efeitos de Deus, sugerem sua própria causa”.¹⁰

(b) A *narratividade* que se segue, à propósito dos modos, ou, dessa vez e antes de mais nada, “do” modo da Santa Escritura: “não é senão um modo de proceder (*unus est communis modus procedendi*), a saber, um modo autêntico (*authenticus videlicet*), no qual estão contidos a narração, o preceito, a defesa, a exortação, a predicação, a ameaça, a promessa, a oração e o louvor”¹¹. E esses “modos narrativos” (*modi narrativi*), coloca o doutor Seráfico, estranhamente próximo de um Paul Ricoeur mais tarde, “não podem proceder por meio de certeza racional”, não por irracionalidade mas porque os fatos particulares não podem ser demonstrados” (*quia particularia gesta probari non possunt*)¹². A “certeza da autoridade” (*certitudinis auctoritatis*) mantém assim continuidade com a “certeza racional” (*certitudinis rationis*) menos por padrão que por excesso - “certeza tamanha que ultrapassa (*superexcellit*) toda a perspicácia do espírito humano”¹³. Terá-se, pois, entendido, que se a Escritura conta, comanda, precepta, exorta, predica, etc., não é contra a dogmática, mas para atingir a um grau de verdade, mesmo de realidade, que o conceito, por si, jamais atingiria. Uma verdadeira “teologia bíblica” nasce aqui, fazendo do modo herdado da Escritura o modo

¹⁰Ibid. Cf. J.-L. Austin, Quando dizer é fazer [How to do things with words ?] (1955), Paris, Seuil, 1970, p. 42 : « Esse nome “performativo” deriva, obviamente, do verbo inglês “perform”, verbo que se emprega ordinariamente como substantivo “ação”: ele indica que produzir uma enunciação é executar uma ação [não se considera, habitualmente, esta produção como nada fazendo além de dizer algo (ex. “Eu te batizo”, o “sim” do casamento, etc.)] » (grifos nossos).

¹¹Brev. Prol., 5, 1 (V, 206) [éd. bilingue, 111].

¹²Ibid.

¹³Ibid.

“autêntico” (*authentica*) e, aqui, ousamos dizer “hermenêutico”, do discurso e do pensamento, pelo qual, às vezes, é melhor ‘contar’ que simplesmente ‘discorrer’ ou ‘declarar’.¹⁴

(c) A *descriptividade*, enfim, que desta vez extrai do Doutor Seráfico seu lado fenomenológico ao invés do performativo ou do narrativo: “como esta Escritura tem um modo especial de proceder, precisa Boaventura, ela deve ser, segundo esse modo, de uma maneira especial (*modum speciali*), compreendida e exposta. Uma vez que ela esconde, sob uma única letra, um sentido múltiplo, de tal sorte que, aquele que a expõe (*expositor*) deve aclarar (*producere in lucem*) o que estava escondido (*abscondita*) e manifestar (*manifestare*) o que é assim posto à luz por um outro texto mais claro (*per aliam scripturam magis patentem*)”¹⁵. É insuficiente “criar”, feito pelo ato de “falar” (performatividade); bem como o é “contar”, melhor dizendo exortar (hermenêutica); há, ainda, que se “expor” e, através disto, “descrever”, a fim de melhor manifestar (fenomenologia). Detrás dos “dos modos” da Escritura há, com efeito, “esse modo especial” pelo qual um “outro texto”, o da teologia que nomeamos “descritiva” manifesta o sentido, ou os sentidos, daquilo mesmo que é dito - seja a visão do texto, sua experiência ou a “coisa mesma” em cuja qual ele é questão. Como prova, e sempre apoiado pelo *Breviloquium*, esse outro texto “mais claro” (*magis patentem*) permite mostrar, ou melhor, fazer ver e manifestar, o sentido da armadura e do escudo entregues pelo salmista: “pegues tua armadura e teu escudo e levantas-te em minha ajuda” (Ps 34,2)¹⁶. Certamente, remeterá-se aqui aos *símbolos* representados por esses seres, referenciando-se com isso a um outro salmo, [a armadura pela “verdade de Deus” e o escudo pela “bondade de Deus” (Ps 5, 13)]. Mas se fará sobretudo ver por trás desses símbolos os *modos de ser* que ali se escondem - certamente as cinesias próprias ao homem (o soldado por exemplo), mas também essas mesmas experiências adotadas e assumidas

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit* [1. L'intrigue et le récit historique], Paris, Seuil, 1983, Points-Essais, 1991, p. 11 : « Consequentemente, que se trate de metáfora ou de intriga, explicar mais, compreender mais [...]. Em grande parte, o problema epistemológico levantado seja pela metáfora, seja pela narrativa, consiste em religar à *explicação* que se opera pelas ciências semiolinguísticas, à *compreensão* anterior que releva de uma familiaridade adquirida com a prática da linguagem tanto poética quanto narrativa » (sublinhado no texto).

¹⁵ Brev. Prol., 6, 1 (V, 207) [éd. bilingue, 115].

¹⁶ Ibid.

por Deus para fazer-nos ver e compreender que Ele é (para nós, também uma armadura e um escudo). No quadro da teologia bíblica, mais se descreve que se explica, inclusive em se tratando de teologia no *Breviloquium*, pois o “dado” revelado é o primeiro, e este é o que, antes de tudo, o teólogo à maneira do fenomenólogo, deve manifestar. O teólogo em Boaventura é “*perscrutador*” (interpretação do *Proemium* do *Livro de Sentenças*), na justa medida em que, com isso, ele transforma-se em “pesquisador”, descobrindo o sentido das metáforas que, na Bíblia, permanecem escondidas.¹⁷

II. *Um pensamento do princípio* [Brev. I: “A Trindade”]

Incohandum est ab exordio - “é preciso principiar pelo princípio”, sublinhamos¹⁸. Mas esse imperativo, quase categórico, do conjunto da suma teológica do *Breviloquium*, consagra na realidade a Trindade mesma, como verdadeira “origem”, melhor, “princípio” (*principium*), de toda teologia - daí a ligação da oração e do pensamento é mais uma vez intimamente ligada: “No princípio (*in principio*), há de se compreender que a santa doutrina, diz-se, a teologia, que fala principalmente (*principaliter*) do princípio primeiro, Deus trino e uno, trata em uma soma (*in universo*) de sete assuntos”¹⁹. O “princípio” não o é, aqui, no sentido de uma causalidade metafísica à maneira do “estalar da criação” denunciado por Pascal a respeito de Descartes²⁰; mas o é no de um princípio (*principio*), na acepção fenomenológica e teológica do termo, aberta pela arché ou o *principium* em que tudo está contido. *In principio intelligendum est* - “a princípio” ou “no princípio”, há de se compreender que a teologia trata “principalmente” (*principaliter*) de Deus trino e uno²¹. A famosa monadologia

¹⁷ Cf. nossa contribuição: « Le Proemium du Commentaire des Sentences ou l'acte phénoménologique de la perscrutatio chez saint Bonaventure », *Archivum franciscanum historicum*, n. 2/3, Juillet-Décembre 2004, p.275- 300. Traduction anglaise : « The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of Bonaventure's Commentary on the Sentences », *Medieval Philosophy and Theology*, n° 10, Mars 2001, pp. 1-22.

¹⁸ Brev. Prol., 0, 6 (V, 202) [ed. bilingue, 89].

¹⁹ Brev. I, 1, 1 (V, 210) [ed. bilingue, 59]. Tradução de uma nova edição *Breviloquium*, op. cit. (Editions franciscaines, 2017), p. 77.

²⁰ B. Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, Lafuma, n. 1001, p. 640 : « Não posso perdoar Descartes: ele quereria verdadeiramente, em toda a filosofia, poder se passar de Deus; mas não pôde impedir-se de lhe dar um empurrão, para pôr o mundo em movimento; depois disso, Deus é supérfluo » (relatado por Marguerite Périer)

²¹ Brev. I, 1, 1, (V, 210) [éd. bilingue, 59].

trinitária lá encontra-se enunciada, de sorte que a célebre “trindade criadora”, ou, antes de tudo, “fabricadora” (*fabricatrix*), não faz senão traduzir o evento de uma criação como expressão no mundo da vida trinitária em si: “a criação do mundo assemelha-se a um livro no qual irrompe, é representada e lida a Trindade criadora (*trinitas fabricatrix*)”.²²

Mais ainda, e àqueles que quisessem confundir a principalidade com a causalidade, ou, ainda, a origem com o ponto de partida, verá-se Boaventura preferir sempre e quase fenomenologicamente a modalidade da entidade, ou o *quid* a *quomodo*. Assim, faz-se necessário, primeiramente, considerar a partida de toda reflexão teológica “como” ou “de que maneira” (*qualiter*) a unidade da substância acorda-se à pluralidade de pessoas, “como” (*qualiter*) acorda-se com a pluralidade das aparições, ou, ainda, “como” (*qualiter*) acorda-se com a pluralidade das aparições²³. O *De Deo uno* ou o “que” da essência corresponde ao *quid* divino certamente conta, mas o *De Deo trino* faz eco ao “como” ou a *quomodo* as pessoas importam mais. Inversamente à obra tomasiana, a coisa é bem conhecida, o Doutor Seráfico trás a primazia da pluralidade das pessoas sobre a unidade da essência, ou Deus trino sobre Deus uno. A unidade dita “essencial” deve-se “salvar”, segundo Boaventura, unicamente no sentido de que deve-se salvaguardá-la e não esquecê-la. Mas a distinção das pessoas é o que, propriamente, faz o Deus divino, ou melhor, o Deus cristão, à sua maneira de emanar, de proceder e de engendrar: “estando então salva a unidade da natureza (*salva unitate naturae*), há nela modos de emanação”²⁴. Boaventura não nega a metafísica, diga-se, pois poderia-se assim concluir muito massivamente, mas a integra em uma visão mística - de tal modo que o filósofo jamais está separado do teólogo. Importa, a propósito de Deus, que não somente saiba-o “por nós conhecido” (*nostris*) de modo que se pudesse voltar-se em sua direção, mas que suas hipóstases ou suas pessoas “se façam à nós conhecer” (*innotescunt nobis*) e assum se revele e junte-se a nós naquilo que somos²⁵. A “condescendência” ou a *condescensio*, voltaremos a isso, constitui a própria figura de Deus no *Breviloquium* de Boaventura - No qual a descendência da Trindade [*Brev.*

²² Brev. II, 12, 1 (V, 230) [éd. bilingue, 123]

²³ Brev. I, 2, 1 (V, 210) [éd. bilingue, 65].

²⁴ Brev. I, 3, 2 (V, 211) [éd. bilingue, 71].

²⁵ Brev. I, 3, 5 (V, 212) [éd. bilingue, 73]

I] à Encarnação [Brev. IV], e a volta da Encarnação [Brev. IV] ao Juízo final [Brev. VII].²⁶

Tudo tende, logo, à manifestação da Trindade no *Breve Tratado*. E Deus não possui outra finalidade que a de aparecer, de fazer-se ou tornar-se “fenômeno”, de tal maneira que o *apofatismo dionisiano da invisibilidade* parece-nos, nesse ponto, ultrapassado de parte em parte, ou, antes, invertido, pelo *catafatismo boa-venturino da visibilidade*. Diz-se desde os gregos, e mesmo desde os judeus: os deuses estão longe na “distância” ao ponto de não ou não mais pronunciar seu nome. Mas o Doutor Seráfico, em justo e bom franciscano, quer e procura a “proximidade” pois prima-se pela consideração da encarnação. Não mais Moisés sobre o Monte Horebe com atmosfera saturada, mas o Verbo infante no presépio em seus marcos - tal é o que faz a busca bonaventuriana propriamente dita, que encontra no *Breve Tratado* sua expressão teológica como também sua mais perfeita visão filosófica. Se há quenose, e à maneira de um Sergueï Boulgakov mais tarde, ela alcançará então a inteireza da abençoada Trindade em sua “condescendência” (*condescensio*), incluso aqui o Pai que, em sua plenitude originária entregou-se à Deus e aos homens desde a criação, e até aos profetas antes mesmo do momento da encarnação²⁷. Assim, e desde o princípio, toda concessão é desviada, via de regra, em São Boaventura, que inverte o movimento e faz de Deus “além de nós” (*supra nous*) um Deus “por nós” (*pro nobis*) ou “conosco” (*cum Deo* - Em-manuel): “Deus é ilimitado, invisível e imutável. *No entanto, (nihilominus)* habita especialmente nos homens santificados, apareceu aos patriarcas e aos profetas, descendeu dos céus [...]. *A despeito de saber-se (licet)* imutável, insensível e sem limite, pelas pessoas

²⁶É notório. O movimento do *Itinerarium* de Boaventura é estritamente oposto ao do *Breviloquium* - ascendente e não descendente -, partindo do sensível (teologia simbólica) ao espiritual (teologia mística), e concluindo sua corrida em um *apex affectus*. Esse segundo movimento, mais heurístico que didático, não contradiz o primeiro, mas dito de um ponto de vista da experiência, o que, de outra maneira, se formula no quadro geral de uma teologia dogmática “como uma espécie de Suma”.

²⁷ Cf. S. Boulgakov, *L’Agnello di Dio. Il misterio del Verbo incarnato*, Rome, Città Nuova, 1990, p. 154 : « A paternidade é a forma do amor na qual o amante quer ser si mesmo, mas não em si, mas fora de si, para dar “seu próprio eu” a um “outro eu” que ele identifica mas, no entanto, consigo mesmo, e para manifestar seu próprio “eu” na *geração* espiritual do Filho, que é a imagem viva do Pai. Da vida do Pai, e não de sua própria vida, vive o pai gerando, isto é, saindo de si se abrindo [...]. Esta força geradora é êxtase da saída de si, como *autoaniquilamento [kénose]* que é, ao mesmo tempo, realização de si através deste engendrar ». Citado, comentado e traduzido por Nathanaël. Pujos, *La “kénose” du Père chez H. U. Von Balthasar, Genèses et limites*, Paris, 2013, note 1, p. 40. Perspectiva ortodoxa de uma « *kénose da Trindade* » (e, particularmente, do Pai em seu filho), d’onde poderia-se encontrar, então, uma raiz na teologia latina da “fontalidade do Pai” em São Boaventura.

divinas ele torna-se manifesto e faz-se conhecer”²⁸. Nem o “mundo” nem a “Terra” não são assim indiferentes à condescendência da Trindade, pois o *habitar* e o *aparecer*, se hoje importantes para “viver como poeta” (Heidegger), tornam-se os atributos do próprio Deus. “Habitar (*habitare*), aparecer (*apparere*), descender (*descendere*), ser remetido e remeter (*mitti et mittere*)”²⁹, significam quem é Deus no *Breviloquium*, mais que seus atributos de essência, certamente necessários, mas que não concordam com os modos de ser de nossa existência.³⁰

Terá-se então compreendido se o tratado da Trindade representa um “pensamento do princípio” no *Breviloquium*, é nesse sentido que ele abre-se com a manifestação do divino até sua habitação em nós e no mundo. O “por nós” (*pro nobis*) de Deus prima-se sobre seu “em si” (*in se*). A originalidade de Boaventura, ou, mais que isso, sua especificidade, provém desta massiva tomada de conta do *visível* no cristianismo [“quem me viu, viu o Pai (Jn 14,9)], longe de sua retirada ou sua invisibilidade, no judaísmo, [“ninguém pode ver Deus, senão pelas costas” (Ex 33,20)]. Assim o universo tornar-se-á um “casa edificada para o homem (*domus homini fabricata*)” segundo a justa palavra de Boaventura³¹ e iniciando, ou, ao menos justificando, o subtítulo da encíclica ecológica *Laudato Si* do Papa Francisco - “Sobre a salvaguarda da casa comum” (*De communi domo colenda*) - como também a abertura de seu capítulo primeiro: *De hodiernio domus nostrae statu* - “o que está acontecendo em nossa casa”: “*Laudo Si, mi Signore*, Laudado tu és meu Senhor. Neste belo cântico, ele nos contava que nossa *casa comum* (*nostram communem domum*), dita a soberania pontifícia sem, portanto, se referir à Boaventura, e também como uma irmã, com a qual partilhamos a existência, e como uma mãe, bela, que nos acolhe de braços abertos”.³²

²⁸ Brev. I, 5, 1-2 (V, 213-214) [ed. bilíngue, 85-87].

²⁹ Brev. I, 5, 2 (V, 214) [ed. bilíngue, 87].

³⁰ Cf. M. Heidegger, «O homem habita em poeta» (1951), em *Essays et conférences*, Paris, Tel Gallimard, 1979, p. 224-245 : « é a poesia que, em primeiro lugar, faz da habitação uma habitação [...]. A poesia é a potência fundamental da habitação humana [...]. Quando a poesia aparece, então o homem habita sobre a terra enquanto homem » (cit. respectivamente p. 227, 244-245).

³¹ Brev. II, 4, 5 (V, 222) [ed. bilíngue, 75].

³² Epístola Encíclica do Soberano Pontífice Francisco *Que sejas louvado* (*Laudato Si*), Paris, Salvator, 2015, p. 7.

III. *A casa edificada para o homem* [Brev. II]

A fonte franciscana da encíclica papal é clara, e não poderia sê-lo mais, para ser mencionada desde a abertura. Mas essa conceitualização bonaventuriana para a “casa” (*domus*) e modo de nela “habitar” (*habitare*) são menos frequentemente sublinhados e mereceriam ser aprofundados para demonstrar sua conceitualidade teológica. Daí esta fórmula, no coração do segundo tratado do *Breviloquium* de Boaventura [O mundo criatura de Deus], que esclarece amiúde o que é hoje procurado: “Este universo sensível de coisas corporais é, então, uma casa edificada pelo soberano artesão (*dommus a summo opifice homini fabricata*), até que este venha à morada (*ad domun veniat*), que não é feita pela mão dos homens, e que está nos céus”³³. tudo é, pois, uma questão de habitar ou de habitação - seja do pensamento franciscano, certamente, mas também de fenomenologia (Heidegger) ou de religião (Papa Francisco). Tal é, provavelmente, o que dá o caráter próprio do pensamento de São Boaventura para nós hoje, ajudando-nos a voltarmos-nos à nossa Terra à guisa de “casa” ou *oikos* onde habitar. Não mais trata-se, hoje, de partir para um lugar além, um outro planeta ou alhures, mas, ainda, há de se saber permanecer aqui embaixo e morar lá, onde a criatura foi colocada. “*A arca terrena originária não se move*”. O título do célebre fragmento de Husserl [Fragmento 17] que bem parece fazer-nos regressar aquém da revolução copernicana, com efeito, nos faz progredir em direção à esta realidade que hoje esquecemos - e que o Doutor franciscano nos ajuda reencontrar: a “Terra solo” (nosso horizonte), mais que a “Terra corpo” (o globo ou o planeta) é “a arca que torna, em primeiro lugar, o sentido de todo movimento e todo repouso como um modo de um movimento”. *Eppur si muove* - “não obstante, se move!” e se o dito de Galileu não fosse verdadeira senão enquanto cientificamente posta? e se a realidade *para nós*, no horizonte vivido de nossa existência (a Terra solo), não fosse aquela do *em si*, a partir do qual objetivasse falsamente sua presença (o globo)?³⁴

³³Brev. II, 4, 5 (V, 222) [éd. bilingue, 75-76].

³⁴ E. Husserl, *La terre ne se meut pas* [Fragment 17 (1934)], Paris, Minuit, 1989, p. 27 : « eu posso muito bem me imaginar sendo transportado sobre um corpo humano. Por que eu não deveria imaginar a Lua como uma espécie de Terra, como uma espécie de habitação animal? Sim, posso muito bem me imaginar como um pássaro, que voa da Terra rumo a um corpo longínquo, ou um piloto de avião decolando e lá posando [...]. Mas acaso necessito de aventura: “Como eles chegaram lá?”, então eu

A prova está na consideração bonaventuriana do “mundo criatura de Deus”, ou melhor, da “criação do mundo” (*De creatura mundi*) [Brev. II (título)], sobre o modo de nela “operar” (*opere*) ou de “trabalhar” (*laborare*) e não somente de “produzir” ou de “efetivá-la”: “No sétimo dia Deus repousa, não de seu trabalho e de sua obra (*non a labore nec ab opere*), pois continua a agir (*cum usque nunc operetur*), mas para de produzir novas espécies (*sed a novarum specierum conditione*)”³⁵. “Operar” ou “trabalhar” não é “produzir” - isto é conhecido desde Martin Heidegger e exige também de nós, contrariamente a certas falsas declarações do filósofo, pensar a criação como obra artística e não como produto técnico: “ser obra significa instalar um mundo [...]; instalando um mundo, a obra trouxe à Terra [...]; a obra liberta a Terra para que seja uma Terra”.³⁶

Nesse sentido, o “agir” (*opere*) é manifestação na medida em que é, também, uma criação. O livro da natureza, sabe-se, teria sido suficiente para o próprio homem, se ele não houvesse pecado. E é pelo erro do homem que uma escritura lhe fora dada - a hermenêutica do texto (o livro da Escritura) frequentemente a hermenêutica da vida ou da faticidade (o livro do mundo), sem jamais precedê-la: “A Escritura é a ciência salutar (*scientia salutaris*), ela menos visa a obra da criação que a da reparação”³⁷. Dito de outro modo, a criação ou o *liber mundi* é suficiente para quem tem ou tivera os olhos para ver e, ali, encontrar Deus. E o livro da Escritura ou o *liber Scripturae* torna-se necessário desde o momento em que perdemos a capacidade de decifrar diretamente a presença de Deus na natureza (teologia simbólica) e devemos então recorrer à linguagem da Escritura (teologia

me interrogo, de maneira semelhante, que sobre uma ilha nova, onde, descobrindo inscrições cuneiformes, me pergunto: “como os povos em questão chegaram lá?” Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral, não têm sentido de ser senão a partir da minha gênese constitutiva e esta tem uma “primazia terrestre” » (grifos nossos).

³⁵ Brev. II, 2, 2 (V, 219-220) [ed. bilíngue, 61].

³⁶ M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », em *Chemins qui ne mènent nulle part* (Holzwege, 1949), Paris, Idées / Gallimard, 1980, p. 47-50. Retomando, certamente, à nossa maneira o sentido do « criar » como um « operar », mas estendendo, quanto a nós, da criação estética à criação teológica, nesse sentido não haverá acordo, e isso é indiscutível, com a massiva e falsa identificação pelo fenomenólogo entre o « criar » (teológico) e o « fabricar » (técnico). Cf. « L'origine de l'œuvre d'art », *ibid.* p. 28-29 : « A tendência a fazer do complexo forma-matéria a estrutura de todo ente encontra ainda um encorajamento, particularmente, no fato de que se imagina, de imediato, em virtude de uma crença - a fé bíblica - o conjunto dos entes como algo criado, entendamos aqui: fabricado » (grifos nossos)

³⁷ 36 Brev. II, 5, 8 (V, 223) [ed. bilíngue, 85].

bíblica). O uso de metáforas é essencial à Escritura na medida em que nos remete aos símbolos da natureza e nos ensina a encontrar, ou a redescobrir, Deus na natureza.³⁸

Assim não se surpreenderá, seguindo uma menção ao menos judiciosa do *Breviloquium*, que o livro de Gênesis cala-se sobre a criação e a queda dos anjos, tão presente em teologia, pois “ela não devia ser seguida de reparação (*quia non debeat subsequi reparatio*)”³⁹, e não devia então pertencer à Escritura, que apenas possui a finalidade da salvação. A apostasia dos demônios, que fecha o tratado sobre a criação (*Brev. II*) e abre o da “A Corrupção do pecado” (*Brev. III*), faz precisamente ver o que não mais é manifestar Deus: sabe-se que não mais há de se glorificá-lo, mas *voltar-se para si ocupando-se de si mesmo*, e por si mesmo, à guisa de seu próprio princípio. A autoconstituição do si, por si, em cuja qual o demônio faz ver o paroxismo, quebra a constituição do si pelo outro repousando-se sobre si. Repousar-se sobre si torna-se a não mais se apoiar sobre o outro, presunção que torna-se mesmo perder-se. Presunção a qual o adversário jamais remeterá, contrariamente ao homem salvo de seu egoísmo pela salvação e o acolhimento de uma nova alteridade: “Lúcifer, excitado pela consideração de sua beleza e grandeza, amando-se (*ad se diligendum*) e amando seu bem pessoal (*et suum privatum bonum*), presumiu (*praesumpsit*) sua grandeza e desejou uma potência que não possuía. Nisto e assim presumindo (*hoc praesumendo*), constituiu-se como seu princípio (*constituit se sibi principum*), glorificando-se (in se ipso gloriando); e assim desejando, constituiu-se seu soberano bem (*constituit se sibi summum bonum*), repousando sobre si mesmo (*in se ipso quiescendo*)”⁴⁰.

IV. *Um erro de leitura* [Brev. III]

A criatura, entendamos o homem, é, logo, derrotada, mas segundo uma fraqueza que não somente faz com que ela se reconheça vencida (a derrota), mas também totalmente desconstruída (ou des-feita). O pecado é, então, assunto da ação, em um sentido amplo do

³⁸ Sobre esse ponto, remetemos à nossa obra, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, § 12, p. 165-201 : « L'usage de la métaphore ».

³⁹ Ibid

⁴⁰ Brev. II, 7, 3 (V, 225) [ed. bilíngue, 93].

termo, e também de interpretação. Pois tudo retoma, em Boaventura, dissemos, ao “voltar-se” para ou “desviar-se” de Deus. Nesse sentido, agir não é somente “fazer”, em uma falsa oposição da *teoria* e da *práxis*, mas também uma capacidade de “fazer” ou de se “des-fazer”, até mesmo de se “ligar” ou de se “des-ligar”. E pecar não é cometer um simples “erro a se corrigir”, mas reconhecer que um “erro de leitura” ocorreu, o que nos convida a, novamente, orientarmo-nos. Não vendo mais Deus no “livro do mundo” (*liber mundi*), sabe-se, temos necessidade do “livro da Escritura” (*liber Scirpturae*) para, nele, encontrá-lo. Há de se “usar metáforas” - Jesus como “a estrela matutina” (Ap 22, 16), o Senhor como “fogo devorador” (Dt 4, 24), ou como “o orvalho” ou “a flor-de-lís” para Israel (Os 14,6) - não que Deus não esteja mais presente no mundo, bem o contrário; mas que, unicamente por não termos nós mesmos as chaves para ali *decifrá-lo*, encontrará-se na Escritura a lembrança acerca das *maneiras de ser* que Ele pode adotar *para nós*: “quando o homem caiu e perdeu seu conhecimento, sublinha o Doutor Seráfico em um texto célebre do *Hexaemeron*, não havia mais ninguém para reconduzir-lhe a Deus [...]. Esse livro (*iste liber*), isto é, o mundo (*scilicet mundus*), estava então como morto e apagado. É por isso que um outro livro (*alius liber*) foi necessário, aquele pelo qual o homem foi iluminado, a fim de interpretar as metáforas das coisas (*metaphoras rerum*). Esse livro é o da Escritura (*autem liber est Scirpturae*)”.⁴¹

A maneira da criação como “obra” (a interpretar), o pecado será, portanto, também quanto a ele e, originalmente, o será da ordem do “agir” (para bem se orientar). Se reconhecer criado é, com efeito, “agir para Deus”, não no sentido da ação como um “fazer”, em primeiro lugar, mas da conversão em ato de “voltar-se para”: “Criado a partir do nada e, assim, deficiente (defectiva), lê-se no terceiro opúsculo do *Breviloquium* acerca “Da corrupção do pecado”, a criatura podia fraquejar em seu agir-para-Deus (*deficere ab agendo propter Deum*), ao ponto de agir para si mesma e não para Deus (*nec a Deo*); nem segundo Deus (*nec secundum Deum*), nem para Deus (*nec propter Deum*). Isto é o pecado (*hoc est*

⁴¹ Bonaventure, *Les six jours de la création (Hexaemeron)*, Paris, Desclée, 1991, XIII, 12 (V, 390), p. 307-308. Cf. Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, op. cit., § 12, p. 165-184 : « L'usage de la métaphore ». 41 Brev. III, 1, 3 (V, 231) [éd. bilingue, 53-55].

peccatum)”⁴². Se há pecado, ao menos aos olhos de Boaventura, o há no sentido de que nós “des-agimos” (M. Blondel), de que nós “des-criamos” (S. Weil), não que nesse sentido nós não queríamos mais ou perdíamos toda relação para com o criado; mas que, nesse sentido, rompemos a ligação com a qual nossa vontade não era somente nossa, mas também Dele, e nossa origem não depende apenas de nós, mas também Dele. Fraquejando em relação ao nosso “agir-para-Deus” (*agendo propter Deum*), entra-se em um “agir-para-si” (*agendo propter se*) que perde definitivamente toa ligação com o divino, a menos que Deus venha novamente a nós, nos “re-ligar”, em um movimento quase unificado. O agir, ou o *agere* em Boaventura, assim como a *ação* em Maurice Blondel, não é apenas práxis, mas designa “o todo do homem”, ao mesmo tempo em que ela é o “todo de Deus”: “nesta perfeita síntese de um com o outro [do “todo do homem” e do “todo de Deus”], para seguir a filosofia de Aix, não pode-se dizer que parte do ato venha de um e que a segunda parte vem do outro: não, cada um deve agir pelo todo”⁴³.

O diabo sob figura da serpente, conhecêmo-lo então; segundo Boaventura, pelo fato dele ser um tal desvio do desejo, prova mais uma vez que a verdadeira corrupção atinge nossos afetos e nossos sentimentos, e, assim, nosso agir “a maneira como o diabo procedeu vem de uma grande astúcia (*magna fuit versutiae*), pois ele procedeu experimentando (*experiendo*), impelindo (*impellendo*) aliciando (*alliciendo*)”⁴⁴. Melhor, e da maneira como ele dirige-se à Eva no livro de Gênesis, ele “experimenta” interrogando (*experientiam sumpsit in interrogatione*), impele afirmando (*impulit in assecuratione*) e alicia prometendo” (*allexit in promissione*)⁴⁵, segundo às cinesias ou os afetos que bem poderiam ser os nossos. Atrás da “questão” [o que se pergunta], para seguir aqui o célebre esquema de questionamento feito à propósito do ser em Martin Heidegger, tem-se sempre o “interrogado” [a quem se pergunta], e sobretudo o “perguntado” [a razão pela qual se pergunta]⁴⁶. O pecado toca

⁴² Brev. III, 1, 3 (V, 231) [éd. bilingue, 53-55].

⁴³ M. Blondel, *L'action* (1893), Paris, PUF Quadrige, 1993, p. 385.

⁴⁴ Brev. III, 2, 5 (V, 232) [ed. bilíngue, 59-61].

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ 5 Cf. Martin Heidegger, *Être et temps* (1927), Paris, Authentica, Hors commerce, 1985, § 2, p. 28-29 [S. 5]: «O questionado tem, enquanto tal, algo que ele investiga: seu *questionado* (Gefragtes). Mas, se questionar sobre... é, de certa maneira, se questionar junto à... Ao questionar, além do questionado,

assim no “sentido” ou na “significação” mais frequentemente desviada do que queremos dizer, e não do que efetivamente dizemos. A serpente, ao dirigir-se à Eva sabe, de antemão, *o que* pergunta, ou nos “experimenta interrogando”: “Verdadeiramente Deus vos disse?” [Gn 3,1]. Em seguida, ele atenta a existência daquele ou daquela *a quem* ele pergunta, ou “nos impele afirmando”: “Vós não morrereis” [Gn 3,4]. Ele conhece, enfim, a intenção *com a qual* pergunta, ou “nos alicia prometendo”: “Vós sereis como os deuses” [Gn 3,4]. Assim, em Boaventura, à maneira de Heidegger mais tarde, as faculdades exibem modalidades ou maneiras de ser, ao invés de imobilizarem-se nas entidades ou nas categorias do ser. Certamente as faculdades são postas em movimento, e mesmo desviadas de seu bom uso pelo pecado: a “razão (*ratio*) ná dúvida”, o “irascível” (*irascibilis*) no desdém”, e o “concupiscível (*concupiscibilis*) no apetite”⁴⁷. Mas elas resultam sempre em atos da vida e não em divisões abstratas sobre as quais acusar-se-ia erroneamente o autor do *Breviloquium* de estar brincando demais. Uma verdadeira “ontologia do pecado” é desenvolvida aqui, apenas compreendida a partir de sua “fenomenologia” ou modos de ser da tentação que sozinhos trazem sua verdadeira explicação.

Poderá-se então resistir ao pecado, mas ainda necessita-se uma hermenêutica para nos ajudar a decifrá-lo, e assim ser capaz de ler em si mesmo o que está acontecendo. Cairá-se em pecado, certamente, mas sobretudo em uma *exterioridade* esquecida da presença de Deus em si e, assim sendo, de sua ligação a uma necessária interioridade: “a mulher tendo entendido a sugestão exterior (*suggestione exteriori*) da serpente, indica muito precisamente o Doutor Seráfico, não recorreu ao livro interior (*librum interioem*) que se oferece para ser lido pelo juízo correto da razão. Mas segundo seu próprio sentido, ela apegou-se ao livro exterior (*exteriorem librum*) e começou a procurar o bem exterior”⁴⁸. Após a fenomenologia, ou os modos de ser da afetividade (*Befindlichkeit*), tudo torna-se então questão de hermenêutica ou de interpretação (*hermeneuein*) da queda - o pecado consiste mais em um erro de leitura que na malícia de um homem que, a isso, estaria eternamente predisposto.

pertence então, um *interrogado* (Befragtes) [...]. E a questão inclui, enquanto intencionalidade, o *demandado* (Erfragtes): junto ao qual o questionamento encontra a sua finalidade».

⁴⁷ Brev. III, 2, 5 (V, 232) [ed. bilíngue, 61]

⁴⁸ Brev. III, 3, 2 (V, 232) [ed. bilíngue, 63].

Dizer que o pecado não é “saber ler” não significa, certamente, que *todo* mundo saiba ler, longe disso. Boaventura o sabe, que o número de iletrados do décimo terceiro século é, bem sabido, sua pletora, inclusive entre os monges leigos. Mas a multiplicação de cópias neste período escolástico fez com que, de repente, cada um, ao menos nos meios teológicos, tomasse consciência de que tudo no mundo deve também se ler, e, portanto, se decifrar⁴⁹. O erro é, assim, questão de sentido, em todos os sentidos do termo: a inversão do ego (voltado para si mais que para outrem) e a perda da significação (ou do sentido da criação). “A mulher aliciada (*mulier illecta*) [pela serpente] agora aliciará o homem (*illexit viru*) [pelo fruto da árvore]”, concluiu o Santo Doutor seguindo a perfeita lógica da transmissão do pecado. Também Adão “voltado para o livro exterior” (*ad librum exteriorem*)”, voltou-se então para “o bem mutável” (*bonum commutabile*), não somente a gula, mas “apreciando muito a companhia da fêmea e a consolação de sua presença de tal sorte que não quis nem censurá-la, nem contristar seus charmes”⁵⁰. O movimento é, assim, de alguma maneira inverso, segundo uma rara leitura descritiva, até mesmo fenomenológica, da Gênese com a qual Boaventura erige-se, aqui, como mestre - “a mulher desejando e implorando o que ainda não possuía (*appetendo et ambiendo quod nondum acceperat*) [a saber, o fruto da árvore], e o homem amando e muito apreciando o que já possuía (*amando et appretiendo quod iam habet*) [a saber, a mulher sob cujos charmes caiu]”⁵¹. A queda. A queda não se resume somente em cair de onde se está, mas de onde tanto e tão bem se esteve, e, falsamente elevado, cai-se tão mais embaixo: “o um e o outro [a mulher e o homem] tendo se elevado acima de si (*supra se*), desordenadamente, caíram miseravelmente abaixo de si (*infra se*), do estado de inocência e graça ao estado de erro e miséria”⁵².

Porque o primeiro princípio havia assim criado o homem “para exprimir-se” ou “para sua

⁴⁹ Sobre esse ponto, remetemos à nossa obra, *Le livre de l'expérience*, D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux, Paris, Cerf, parution Septembre 2017, ch. VI, p. 159-197 : « Dieu à livres ouverts » (Hugues de Saint Victor)

⁵⁰ Brev. III, 3, 3 (V, 233) [ed. bilingue, 65].

⁵¹ Brev. III, 3, 4 (V, 233) [ed. bilingue, 65].

⁵² Ibid.

própria expressão” (*propter sui ipsius expressionem*), seja na “parte de seu corpo” (*ex parte corporius*) ou na “parte de sua alma” (*ex parte animae*), o erro vem a separar o um do outro, a romper sua expressão e, particularmente, o corpo em relação à alma. O que estava feito para “ex-primir”, o corpo como abertura a Deus, acaba, de certo modo, “re-primir”, o corpo como fechamento sobre si: “se o espírito não obedecesse mais a Deus, pelo justo juízo divino, seu corpo (*corpos suum*) se rebelaria contra ele (*inciperet sib rebellare*). Isto que ocorreu quando Adão pecou (*quod factum est, cum Adam peccavit*)⁵³. Opondo-se a Deus (fechamento ao Espírito Santo), o homem se volta, de certo modo, contra si (desarranjo de seu corpo em relação a sua alma). Pela queda, para alcançar a “Corrupção do Pecado” [Bre. III], e abrir a “Encarnação do Verbo” [Brev. IV], não há somente “subversão da ordem” (*subversio recti ordinis*)⁵⁴, mas também “retirada (*recessum*) vis-à-vis o primeiro princípio trino e uno” de tal sorte que “todo pecado deforma a imagem da Trindade (*omne peccatum imaginem Trinitatis deformat*)⁵⁵. O homem capaz Trinitatis ou “capaz da própria abençoada Trindade (*capacem ipsius beatissimae Trinitas*)” segundo a bela fórmula do fim do *Breviloquium*⁵⁶, torna-se assim, pelo pecado propriamente dito, “in-capaz”. Querendo pegar o poder, perdeu todo poder - no sentido da capacidade, ou da expressão e da manifestação do princípio divino: “todo pecado acha seu princípio no orgulho e em sua consumação ou seu fim na impenitência final”, concluiu o terceiro opúsculo do *Breve Tratado* sobre o pecado. Ninguém nem se entregará nem sairá, assim, “senão pela graça do mediador (*nisi interveniat gratia mediatoris*), o Cristo”. E “é por isso que a universalidade daqueles que deveriam ser salvos desejava (*desiderabat*) sua encarnação”.⁵⁷

V. A caridade da carne [Brev. IV]

Desde o princípio, ou “no princípio” (*in principio*), tem-se a Trindade, dissemos⁵⁸, cabe, portanto, à Trindade inteira, segundo uma visão hoje corrente na teologia moderna [Barth,

⁵³ Brev. III, 6, 2 (V, 235) [ed. bilíngue, 79-80].

⁵⁴ Brev. III, 8, 6 (V, 237) [ed. bilíngue, 95].

⁵⁵ Brev. III, 11, 2 (V, 240) [ed. bilíngue, 111].

⁵⁶ Brev. VII, 7, 3 (V, 289) [ed. bilíngue, 113].

⁵⁷ Brev. III, 11, 5 (V, 241) [ed. bilíngue, 117].

⁵⁸ Brev. I, 1, 1 (V, 210) [ed. bilíngue, 59].

Balthasar, Rahner Moltmann, Jünger...], decidir pelo Filho e com o Filho, se encarnar, uma vez que tal é o modo que melhor convém à Deus, para se revelar: “a encarnação é a operação da Trindade (*incarnatio est operatio Trinitatis*), lê-se na abertura do tratado sobre a encarnação, na qual ocorreu a assunção de uma carne pela Deidade e a união da Deidade com uma carne”⁵⁹. Mas uma tal “operação” (*operatio*) de núpcias carnis da natureza divina com a natureza humana, apenas é uma “reparação” (*reparatio*), assim se afirma, às vezes um pouco massivamente, após uma falsa leitura do *Cur Deus Homo* de Anselmo da Cantuária, do qual São Boaventura também depende. Pois, se se trata explicitamente da questão de um “reparador” (*reparator*), de um “ser reparado” (*reparabili*) e de uma “reparação” (*reparatione*) no *Breviloquium*⁶⁰, é por amor, por benevolência, até mesmo por amizade, que o Verbo vem a se encarnar. Não se encontrará nada da satisfação, no sentido do “sacrifício”, da “punição” ou da “expição”, no Doutor Seráfico. Tudo é “condescendência” ou humildade de Deus no Doutor Franciscano, e nada pertence a uma desconfiança qualquer para reparar o erro do homem: “Que há de mais benévolo (*benevolentius*) para a salvação do servo que o Senhor que tomou a condição de escravo? exclama o Doutor Seráfico. Bem mais, isto é um fato de tal bondade (*tantae benignitatis*), que não se pode pensar em nada mais clemente (*clementius*), mais afetuoso (*benignius*), mais amigável (*amicabilis*). Este modo era, assim, o mais conveniente para Deus reparador manifestar sua potência, sua sabedoria e sua benevolência”⁶¹.

Há, portanto, algo como uma “caridade da carne” no *Breviloquium*, o Filho escolhido por amor, a linguagem da carne para falar à carne, como diz Paul Claudel [“a carne fala à carne”⁶²]: “para arrancar o homem desse estado de pecado, precisa Boaventura, o Verbo se fez carne (*Verbum caro factus est*), a fim de que o homem, que era também carne (*ut ab homine qui caro erat*), pudesse conhecê-lo, amá-lo. imitá-lo”⁶³. Esta obra, através da qual a carne do Filho junta-se à do homem, ajusta nossa carne para amá-la e transformá-la, se

⁵⁹ Brev. IV, 2, 2 (V, 242) [ed. bilíngue, 65].

⁶⁰ Brev. IV, 1, 1 (V, 241) [ed. bilíngue, 57].

⁶¹ Brev. IV, 1, 2 (V, 241) [ed. bilíngue, 59].

⁶² P. Claudel, « Sensation du divin », em *Présence et prophétie*, Paris, Gallimard, 1959, p. 55. Citado por Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. I, *Apparition* (1961), Paris, Aubier, 1965, p. 340.

⁶³ Brev. IV, 1, 3 (V, 241) [ed. bilíngue, 61].

nomeará então “não inanimação (*inanimatio*), mas encarnação (*incarnatio*)”. Esta “parte carnal” (*pars carnis*), mais nosso corpo que a alma, uma vez que esta parte nos é mais conhecida (*magis nota*) e mais distante (*magis distat*) de Deus”, é precisamente aquela que o Verbo vem a assumir, para nela manifestar-se. O Verbo de Deus está, então, na carne do homem em sua encarnação, e o verbo humano, ou sua palavra, está em sua voz na sua expressão. O “Verbo na cruz”, dissemos alhures, é também um “Verbo na voz”⁶⁴. Mas trata-se menos, aqui, de esperar que nós pudéssemos entendê-lo em seu timbre, como os discípulos viam-no em sua carne, que por ele permanecer ao lado do Pai (como o Verbo ou a palavra no espírito ou a interioridade) e exprimir-se em nossa carne (como a voz que declara e faz ressoar a palavra: “ninguém pode melhor reconduzir ao conhecimento de Deus que o Verbo pelo qual o Pai se declara (*declarat*), Verbo que é unificável à carne (*quod est unibile carni*), tal como o verbo humano o é à voz (*sicut et verbum voci*)”⁶⁵.

O dom, ou a “plenitude originária”, do Pai (*plenitudo fontalis Patris*), que se exprime na encarnação de seu Filho não é então “unicamente de suficiência (*non tantum est plenitudo sufficientiae*), mas também de superabundância (*sed etiam superabundantiae*)”⁶⁶. Tudo que acontece ao homem acontece, com efeito, à Deus, segundo o grande princípio boaventurino da monadologia trinitária que dá razão também à encarnação. Ao “encarnar”, mais que ao “(in)animar”; não se trata somente, para Deus, de tocar a pele do homem, mas, mais do que isso, se fazer carne. Mas, ainda é necessário que *tudo* que pertence ao homem, pertença também à Deus - seu corpo, suas paixões ou seu desejo - para que, de alguma forma, o homem seja integrado à Deus, exceto o pecado: “a união é tamanha, na pessoa, que tudo o que é dito do Filho de Deus (*ut quidquid dicitur de Filio Dei*) é dito do filho do homem e vice-versa (*dictatur de filio hominis et e converso*), salvo, contudo, aquele em que é expressa a união, em que contém uma negação”⁶⁷.

⁶⁴ Passer le Rubicon, Philosophie et théologie : Essai sur les frontières, Paris, Lessius, 2013, ch. 2, p. 61-85 : « Pour une théologie du corps et de la voix ».

⁶⁵ Brev. IV, 2, 6 (V, 243) [ed. bilingue, 69].

⁶⁶ Brev. IV, 5, 5 (V, 246) [éd. bilingue, 89].

⁶⁷ Brev. IV, 2, 2 (V, 242) [éd. bilingue, 65].

A unidade da oração e do pensamento em São Boaventura alcança, aqui, seu auge. Pois praticar a teologia, para o Doutor Franciscano não equivale a, ou não equivale somente, falar de Deus, mas, ao invés disso, *incorporar-se a ele*, como no caso da oração, ou na eucaristia. O íntimo partilhamento da vida do homem e da vida de Deus pelo Verbo encarnado, ou a incorporação do homem em Deus pelo e no Filho, à guisa da segunda pessoa da Trindade, servirá então como princípio modulador e salvador de toda teologia presente e vindoura, ou, ao menos, da tomada de responsabilidade teológica dos existencialistas filosóficos⁶⁸. Assim ocorre audaciosamente, inclusive para Boaventura, com os órgãos dos sentidos, também assumidos e transformados pelo Verbo encarnado; *seja tudo* o que somos em nossa corporeidade em sua consistência, seja em sua experiência: “o quinto modo de conhecimento do Verbo encarnado, conclui Boaventura em seu tratado da encarnação, está conforme à experiência sensível (*secundum sensibilem experientiam*)”. “Por esse modo”, acrescenta o santo Doutor, “o Cristo conheceu tudo o que chega aos órgãos dos sentidos (*cognovit et auez veniunt ad organa sensuum*), modo segundo o qual diz-se que ele apreendeu, bem como diz-se o que sofreu, a obediência”⁶⁹. Assim, nada escapa à Deus, que deseja, por seu turno, não nos espionar, mas juntar-se à nós na mais profunda de nossas obscuridades. Então, essas são “nossas penas” - não somente de pecado, mas também de nossa pura e simples humanidade que constituem nossa natureza e a espessura de nossa corporeidade. O Verbo feito carne prova uma verdadeira “fadiga corporal”, para lembrar a expressão de Jean-Louis Chrétien, ao comentar a fórmula do “Jesus fatigado pela marcha (*fatigatus ex itinere*)” no poço de Jacó no episódio do Samaritano⁷⁰. Nossa humanidade foi também e verdadeiramente a sua, não simplesmente segundo a pena do pecado, na qual ele vem no salvar, mas segundo a pena da encarnação, a qual veio, em primeiro lugar, portar e metamorfosear. O “homem *tout court*”, tomado em sua finitude

⁶⁸ Princípio metodológico da monadologia trinitária à guisa de transformação dos existenciais que servem de operador do conjunto do nosso trabalho em *Triduum philosophique*: o « sofrimento e a morte » para a paixão, ou a Sexta-Feira Santa (*Passeur de Gethsémani*), o « nascimento e a transformação de si » pela ressurreição, ou o Domingo de Páscoa (*Métamorphose de la finitude*), o « o corpo do eros » pela eucaristia, ou o Quinta-Feira Santa (*Noces de l'Agneau*). Cf. *Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015.

⁶⁹ Brev. IV, 6, 1 (V, 246) [ed. bilingue, 93].

⁷⁰ J.-L. Chrétien, « Jesus próximo ao poço de Jacó », em *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996, p. 25-30 : « Deus se faz fatigado, se faz possibilidade de se fatigar, se tornando homem, se encarnando. Ele tomou um corpo de fadiga » (cit. p. 71).

enquanto tal e na qual o pecado não vem à recusar, mas a encerrar-se ali, serve também de horizonte ao “Tratado da encarnação” em Boaventura - o filho do homem vem, para nós e conosco, experimentar, habitar e metamorfosear o que é corrente em nossas paixões e, até mesmo, o que o é em nossas pulsões: “contudo, as penas que são exercício da virtude perfeita (*exercitativae virtus perfectae*) e testemunho de uma humanidade verdadeira e não simulada (*testificativae humanitatis verae non simulatae*), são sobretudo aquelas que concernem à natureza em geral, como a fome (*fames*) e a sede (*sitis*) na falta de alimento, a tristeza (*tristia*) e o temor (*timor*) na presença de um prejuízo: como consequência, o Cristo devia assumi-los (*illas debuit assumere*) e os assumiu (*et assumpsit*)”.⁷¹

VI. *Si-mesmo como outro* (Brev. V)

Apenas a “benevolente condescendência” (*dignativa condescencio*) e a “condescendência benevolente” (*condescensiva dignatio*) dão, assim, razão à encarnação, como também ao “dom da graça” no tratado da “Graça do Espírito-Santo”, por seu turno⁷². O Homem é, com efeito, caído por si mesmo, sabe-se, e não se levantará senão por um outro. Mas onde o homem caiu e como a graça se faz a trabalhadora? Há a humildade de verdade, em primeiro lugar [l’humus de la terre], que fez com que o homem fosse criado a partir do nada (*ex nihilo*), e tivesse permanecido sempre no nada, se não dependesse de um outro. A razão principal da pobreza franciscana, justamente nomeada aqui “indigência”, assume o lugar de “dependência”. Irmão Francisco não quer, nem jamais quis, fazer da pobreza um ideal de vida, se esta não conduz sempre também e ao mesmo tempo a unir-se a um outro, a quem reconhece-se dever sua subsistência: “a criatura tem em si o não-ser (*de se habet non-esse*), mas ela recebe todo seu ser de um outro (*totum autem esse habeat aliunde*). Assim ela foi criada (*sic facta fuit*), para que, por sua indigência, tenha sempre necessidade de seu princípio (*ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret*)”⁷³. Há, em seguida, a *humildade da severidade* [a humilhação], aquela que fez com que tenhamos caído no pecado e, por isso, tivemos a necessidade de, ainda lá, ser levantados. O dissemos. Adão e Eva

⁷¹ Brev. IV, 8, 4 (V, 249) [ed. bilíngue, 111].

⁷² Brev. V, 1-2 (V, 252-254) [ed. bilíngue, 29].

⁷³ Brev. V, 2, 3 (V, 253) [ed. bilíngue, 37].

foram falsamente levantados “acima de si (*supra si*)” de modo que caíram miseravelmente “abaixo de si (*infra se*)”⁷⁴. O homem caído deve, portanto, ser levantado. Lá onde precisamente o espírito racional se encontrava “curvado sobre si mesmo”, segundo a memorável expressão do doutor Seráfico “ele necessita do dom de uma outra graça gratuitamente dada” (*indiget dono alterius gratiae gratis datae*). À curvatura do espírito responde a condescendência de Deus: “nosso espírito curvado sobre si mesmo (*sit recruvus*) apenas se levanta se Deus o previne através de alguma graça *gratis data*”.⁷⁵

Vê-se, pois, que a alteridade está longe de ser esquecida no quadro da filosofia medieval - como se se devesse apenas esperar Husserl e suas *Meditações Cartesianas* (1929) para desvendar o segredo. Ela se constitui, propriamente, no quadro de uma reflexão teológica sobre a salvação, não unicamente na encarnação (o outro do Cristo), mas também no dom da graça (o Espírito dado pelo Pai e o Filho): “é impossível que o homem se levante de seu erro (*quod homo resurgat a culpa*) se não foi recriado na vida sobrenatural (*nisi recreetur in vita gratuita*) [...]. Somente quem fez o princípio criador (*principium creativum*) é também o princípio recriador (*principium recreativum*)”.⁷⁶

Não se contentará, assim, em voltar, ainda que pela graça. Pois em “A graça do Espírito Santo [Bre. V], não é suficiente, para o divino, trazer-nos rumo a um estado anterior qualquer (mito da idade do ouro), nem mesmo levantar-nos de onde caímos (simples restauração ou reparação). Deus, realmente, deseja nos “transformar”, ou, propriamente dizendo, nos “recriar”: “Nenhum homem é digno de aceder a esse bem soberano que transcende todos os limites da natureza, precisa o Doutor Seráfico, a menos que deus, em sua condescendência, não o eleve acima dele mesmo (*nisi Deo condescendente sibi, elevetur ipse supra se*)”⁷⁷. O homem caído “abaixo de si” pelo erro (*infra se*), dissemos, é agora levantado pela condescendência de Deus “acima de si” (*supra se*) e não somente voltado a si (*ad se*) ou em si (*in se*). Uma tal elevação, precisa magnificamente Boaventura, não é um

⁷⁴ Brev. III, 3, 4 (V, 233) [ed. bilíngue, 67].

⁷⁵ Brev. V, 2, 3 (V, 253-254) [ed. bilíngue, 39].

⁷⁶ Brev. V, 3, 2 (V, 255) [ed. bilíngue, 45].

⁷⁷ Brev. V, 1, 3 (V, 252) [ed. bilíngue, 31]

colocar de volta no lugar, ou ‘em seu lugar’, da figura de Adão, como se ele necessitasse alcançar um espaço ou um lugar, seja idílico ou paradisíaco. Ela vem deixar-se transformar em seu aspecto, sua maneira de ser, sua disposição ou sua qualidade. É o ser inteiramente que, pelo dom da graça, foi transformado e, de algum modo, recriado: “o espírito não é elevado acima de si mesmo em um lugar do espaço (*situm localem*), leia-se com precisão no *Breve Tratado*, mas por uma qualidade deiforme (*sed per habitum deiformem*) [...]. Assim como emana imediatamente de Deus a imagem de Deus (*imago Dei*), assim emana diretamente de Deus a similitude de Deus (*similitudo Dei*), que é a perfeição deiforme da imagem divina. Pode-se então chamá-la a imagem da recriação (*imago recreationis*)”.⁷⁸

Certamente perdemos a “similitude” (*similitudo*), mas não integralmente a “imagem” (*imago*), pelo pecado. Mas ao tornar-se rumo a similitude, o homem é propriamente recriado, pois a criação jamais foi restauração, mas unicamente transformação: “tal como a imagem da criação (*creationis*) consiste na trindade das potências na unidade da essência, assim a imagem da recriação (*imago recreationis*) consiste na trindade dos aspectos na unidade da graça”⁷⁹. As virtudes teológicas (a fé, a esperança e a caridade) não se reduzem às virtudes cardeais (prudência, temperança e força), uma vez que as segundas apenas remetem às faculdades (razão, concupiscível, irascível), enquanto as primeiras provém diretamente de Deus mesmo. Em suma, o dom da graça não nos conduz, nem nos reconduz à natureza, ele nos eleva ao sobrenatural - Deus sendo aquele “que reforma (*reformat*) sem infirmar (*non infirmat*) as leis inscritas na natureza (*leges naturae inditas*)”.⁸⁰

Nem as virtudes cardeais (prudência, temperança, força), nem as virtudes teológicas (fé, esperança, caridade) saberiam, contudo, bastar-se a si mesmas, se, dentre elas, não se colocasse a “justiça” que, precisamente, une-as umas às outras. E tal é o lugar onde se verifica o dom da graça, segundo uma tradição de ética amplamente em voga hoje (Lévinas e Ricoeur): “a justiça, sublinha Boaventura, retifica todas essas potências na relação com

⁷⁸ Brev. V, 1, 3 (V, 252-253) [ed. bilíngue, 31].

⁷⁹ Brev. V, 4, 4 (V, 256) [ed. bilíngue, 55].

⁸⁰ Brev. V, 3, 4 (V, 255) [ed. bilíngue, 47].

outrem (*rectificat omnes has vires in comparatione ad alterum*)”⁸¹. Mais uma vez, a questão da alteridade aparece aqui como central, e verifica que o humano se liga definitivamente ao divino. O "outro" (*alterius*) com o qual se relaciona confirma o dom dado, uma vez que não é suficiente recebê-lo para si, mas há de se mensurá-lo à luz da alteridade: “este outrem (*illud alterum*), sublinha Boaventura, pode ser, de certa forma, determinado o próximo (*determinate postest esse proximus*)”; “ele pode ser também o próprio Deus (*potest etiam ipse Deus*)”; mas pode ser ainda o *si-mesmo como outro*, desde que, frisa muito precisamente o doutor franciscano, “um mesmo homem pode relacionar-se consigo mesmo enquanto outrem” (*illiud alterum potest etiam idem homo comparari ad se ipsum ut ad alterum*).⁸²

Ad se ipsum ut ad alterum - “relacionar-se consigo mesmo enquanto outrem”. A fórmula é suficientemente memorável para ser sublinhada. “O cúmulo da justiça (*summe iusti*), com efeito, “está em procurá-la avidamente não somente em si (*est zelare non tantum in se*), mas também no outrem (*verum etiam in altero*)”⁸³. O que significa, aqui certamente, e a princípio, que o outro é o critério do si-mesmo em matéria de virtude, e que não se saberia considerar-se sem se relacionar com o outro. Mas, há mais, e o há melhor, no sintagma aqui utilizado, até mesmo iniciado e inventado. Pois relacionar-se consigo mesmo como a outrem - ou, *Si-mesmo como outro*, para dizê-lo como Paul Ricoeur - não é necessariamente requerer a presença efetiva de um outro, mas, ao invés disso, pensar a necessidade de “uma alteridade tal que possa ser constitutiva da própria ipseidade”⁸⁴. Em suma, mais que requerer o absoluto da alteridade, convém relacioná-la não à identidade como o mesmo (*idem*), mas a uma ipseidade como “si-mesmo” (*ipse*). A célebre distinção ricoeuriana da *mesmidade* e da *ipseidade* parece encontrar no “Tratado da Graça” do *Breviloquium* de São Boaventura sua verdadeira fonte. Nele não se encontrará somente a razão no outro como meu próximo no pensamento do Doutor franciscano - em que permaneceria-se sobre um modo quase filosófico da fraternidade -, mas também e sobretudo, o que esse próximo carrega nele, e como eu, a imagem da Trindade pela qual descobrimo-nos em uma filiação

⁸¹ Brev. V, 4, 5 (V, 256) [ed. bilíngue, 55].

⁸² Ibid.

⁸³ Brev. V, 9, 2 (V, 262) [ed. bilíngue, 95].

⁸⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 14.

idêntica. Somente o *Terceiro da Trindade* está certo do fato que posso “observar-me a mim mesmo como um outro”, uma vez que já está, eternamente em mim, a alteridade pelo dom da graça, e que posso, nisto, ver também o próximo contido no Verbo comigo. *Proximus est imago Trinitatis* - “o próximo é a imagem da Trindade”, conclui de maneira memorável o próprio Boaventura.

Terá-se compreendido, a visão do próximo é, de antemão, *filosófica*, mas torna-se ao mesmo tempo *teológica*, até mesmo *mística*, na consideração da Trindade. Antes de tudo, e não sem ele, o Doutor franciscano ousou, de algum modo, “cruzar o Rubicão” do filosófico ao teológico, mensurando desta vez o “contragolpe” da consideração da Trindade sobre a subjetividade, Esta luz, certamente “ninguém jamais a viu, senão aquele que a prova (*nemo novit nisi qui probat*)”⁸⁵, mas ao recebê-la, ou ao menos ao nela pensar, que se finalizará de desenrolar esse poema, contemporâneo e inatual, para dizer o mínimo, do *Breviloquium* de São Boaventura.

VII. *A ascensão do sensível* (Brev. VI)

Com os “remédios sacramentais”, sexto opúsculo do *Breviloquium*, alcançamos então nossa vida *in via*, ou, mais precisamente, as condições concretas de nossa existência aqui embaixo, tomadas nesse *medius adventus* ou nesse “tempo intermediário” entre a alegria da encarnação e a espera da ressurreição. Faz-se necessário, então, viver, até mesmo sobreviver, ou, ao menos, ter esperança. E por fazê-lo, uma vez que somos corpo, ou estarmos presos no mundo sensível, é então, antes de mais nada, pelo corpo e o sensível que Deus vem nos encontrar. Boaventura abandona, aqui e a nossos olhos, definitivamente os horizontes dionisianos da “distância” ou do “pensamento inefável”, e abre, propriamente, a via franciscana da “proximidade” e da “condescendência”. Uma lei conduz, assim, toda a visão do Doutor Seráfico, que jamais deseja abandonar o criado, ainda que, por ele, tenhamos caído: “o sensível, tendo sido criado para a alma, por ocasião

⁸⁵ Brev. V, 6, 8 (V, 260) [ed. bilíngue, 77].

da queda (*occasio labendi*), lhe forneceria a ocasião de se levantar (*occasio resurgendi*)⁸⁶. Muito embora os “signos sensíveis (*signa sensibilia*), enquanto tais, não possuíssem uma orientação eficaz à graça”, o autor da graça, ele mesmo, (*gratia autore*) deseja “os insituir para significar (*instituerentur ad significandum*) e os “abençoar para santificar” (*benedicerentur ad sanctificandum*)”⁸⁷. Se, por si mesmo, o sensível não fala, ou nunca fala, nem santifica, cabe à Deus, enquanto tal, e aos “remédios sacramentais” levantá-lo - ou, em sentido duplo, erguê-lo e assegurá-lo a ascensão. Se passou, assim, por nosso corpo, ou melhor, pelos corpos, para ir ao Cristo. Cada sacramento, com efeito, convoca um elemento do sensível, que não apenas faz sentido para nós, mas faz-nos atravessar uma verdadeira experiência.

Assim, a água do batismo, que “por sua pureza límpida, por sua transparência e por ser portadora de luz, bem como por sua frieza arrefecida [...], e porque, dentre todos os líquidos, é o elemento mais comum (*maxime communis est omnibus inter omnia liquida*)”⁸⁸. Ou, ainda, o óleo da confirmação que caça “esse temor e essa vergonha que aparecem sobretudo na face (*in facie*) e, particularmente, no fronte (*maxime in fronte*)”⁸⁹. E o pão da eucaristia que “contém o verdadeiro corpo do corpo do Cristo (*verum corpus Christi*) e sua carne imaculada (*et caro immaculata*), na medida em que ela se difunde em nós (*nobis diffudens*), nos unindo uns aos outros (*et nos invicem uniens*), e nos transformando nele pela ardente caridade (*et in se transformans per ardentissimam caritatem*)”⁹⁰. Até ao casamento que “significa plenamente a união entre nós e o Cristo, pois então, o corpo de um (*corpus inius*) terá sido plenamente comunicado (*plene tradictur*) ao corpo do outro (*in corpus alterius*)”⁹¹. Não se poderia ser mais claro. Uma verdadeira *ascensão do sensível* se dá e se lê no “Tratado dos Sacramentos” do *Breviloquium* de Boaventura - desta vez, no sentido em que o sensível é aquilo pelo qual o homem se ascende (do pecado), e pelo qual Deus toma para si, a fim de nos assegurar a ascensão (pela encarnação).

⁸⁶ Brev. VI, 1, 3 (V, 265) [ed. bilingue, 43].

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Brev. VI, 7, 4 (V, 272) [ed. bilingue, 87].

⁸⁹ Brev. VI, 8, 5 (V, 273) [ed. bilingue, 95].

⁹⁰ Brev. VI, 9, 3 (V, 274) [ed. bilingue, 101].

⁹¹ Brev. VI, 13, 3 (V, 280) [ed. bilingue, 141].

VIII. *Aos livros abertos* (Brev. VII)

Chega então o “Juízo final”, à guisa de encerramento desta grande travessia - do poema do *Breviloquium*, certamente “atualizado” no sentido de seu potencial exposto, que, aqui, ainda dá prova de uma rara unidade da oração e do pensamento. Tal é o tempo, e o momento, de abrir os livros, pois tudo está, de antemão, a se ler e decifrar, já o mencionamos para a criação como “livro do mundo” (Brev. II) e para o pecado como “erro de leitura” (Brev. III). Em tempo do fim, ou melhor, no fim dos tempos, o livro da consciência, o nosso, se medirá então em função do livro da vida, o do Verbo encarnado, pois nele e com ele hemos de constituir um só volume, desta imensa biblioteca que faz a eternidade: “no julgamento ocorrerá a abertura dos livros (*apertio librorum*): o livro das consciências (*liber conscientiarum*) se abrirá, e tanto os méritos quanto os deméritos de todos se tornarão conhecidos a todos e a cada um, pela potência do livro da vida (*liber vitae*), o Verbo encarnado”⁹². A abertura do “livro das consciências” virá, aqui, se manifestar, e não, por certo, espiar. Melhor, seremos julgados quanto aos nossos pensamentos e nossos atos, certamente, mas também e sobretudo sobre a maneira pela qual nosso ser (enquanto homem) terá sabido “expressar” a maneira de *seu ser* (enquanto Deus).

E, visto que o livro vem sempre fazer ver, o texto jamais é suficiente por si mesmo, senão ao fazer com que nos voltemos e abramo-nos em direção ao mundo; é, então, à “manifestação” (*manifestatio*) que se orienta, definitivamente, a revelação. Mais uma vez, a hermenêutica como interpretação se faz fenomenologia como descrição, desde que o texto ou o livro da Escritura (*liber Scripturae*) não é a última palavra da salvação; mas, ao invés disso, do criado ou o “livro do mundo” (*liber mundi*), no qual convém reencontrar o Deus que, desde a origem, já se deu. “O julgamento universal é necessário para manifestar (*ad manifestationem*) a sublimidade da potência, a retidão da verdade, e a plenitude da bondade”, insiste o Doutor Seráfico. “Assim, na justa retribuição de recompensas se *manifestará* (*appareat*) a plenitude da bondade, na declaração dos méritos *aparecerá* (*appareat*)

⁹² Brev. VII, 1, 1 (V, 281) [ed. bilíngue, 59].

a retidão da verdade, e a irrevogável promulgação das sentenças *mostrará (appareat)* a sublimidade da virtude e a potência soberana”.⁹³

Tudo é, pois, questão de mostração, de aparição, ou melhor, de manifestação, no dia do juízo final, aqui entendido como “revelação” (*apokalupsis*) - em uma única e memorável unidade da oração e do pensamento. Mas porque fomos criados sensíveis, e porque a natureza criada por Deus ama e deseja o sensível, é ainda e sempre “sob uma figura sensível” que o juiz deverá aparecer. Longe de se satisfazer numa fuga qualquer no inteligível, a visão franciscana tenderá sempre à esta “ontologia do sensível” ou do “visível” tanto reivindicada hoje por Maurice Merleau-Ponty, de tal modo que se deve, sempre, “procurar a realidade sem jamais abandonar a sensação”⁹⁴. A “sentença irrevogável” aponta sem ressalvas Boaventura, “deve ser promulgada por alguém que se possa ouvir (*audiri*) e ver (*audiri*), e cuja autoridade é inapelável”. O juiz deverá então “aparecer sob a face da criatura (*appareat in effigie creaturae*)”⁹⁵ - não que esta seja sua última aparição, nem seu ser inteiramente, mas no sentido de que jamais se poderia melhor persuadir os seres feitos do sensível, inclusive no dia derradeiro, senão ao adotar para si e assumir o sensível.

A ressurreição final é então “exigência (*exigente*) para a ressurreição futura”, entendida como “ressurreição dos corpos”, uma vez que o cristianismo é “corpo”, do começo ao fim, bem como em cada ponto. Seguindo as exigências da graça, e segundo uma tradição que remonta a Agostinho, ressuscitaremos “conforme nosso chefe, o Cristo”. Ora, “nele não

⁹³ Brev. VII, 1, 2 (V, 281) [ed. bilíngue, 61].

⁹⁴ Cf. M. Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (posthume), Tel-Gallimard, 1979, p. 185 : « L'ontologie du visible » ; e (do mesmo), « Le doute de Cézanne », em *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966 (póstuma), p. 21 : « Sua pintura seria um paradoxo: buscar a realidade sem abandonar a sensação ». Ideia de uma « ontologia do sensível (e do visível) » em São Boaventura é anunciada na conclusão de São Boaventura e a entrada de Deus em teologia, op. cit. nota 2 p. 206 [conclusão], cujo capítulo sobre « A conversão dos sentidos em São Boaventura » em Deus, a carne e o outro, op. cit. ch. VI, e o presente texto sobre *Le poème du Breviloquium*, constituem dois delineamentos. Para uma visão global desta perspectiva, ver *Parcours d'embûches, S'expliquer*, Paris, Editions franciscaines, § 28, p. 236-246 : « Fidelidade bonaventuriana e tomasiana »; bem como « Pensar em franciscano », *Dialogue* E. Falque e L. Solignac, *Etudes franciscaines*, n° 7/2014, outubro-dezembro 2014, pp. 297-325.

⁹⁵ Brev. VII, 1, 4 (V, 282) [ed. bilíngue, 63].

se encontrava nenhum defeito corporal (*nullu fuit defuctus membrorum*), mas a idade completa (*se perfecta aetas*), a estatura requerida (*et statura debita*), e a beleza da face (*et effigies formosa*) [...]. Assim, todos chegarão íntegros e perfeitos (*integri et perfecti*) à idade completa, a idade da plenitude do Cristo”.⁹⁶

Mas a ressurreição não é senão a ascensão da “carne do homem”, ela mesma também assunção e transformação da “carne do mundo”, para usar novamente aqui o sintagma merleau-pontiano. Ressuscitar não é senão um ato “ético” (relação para com outrem), mas deve também entender-se e entender-se em sua verdade “cosmológica” (relação para com o mundo). A “metamorfose da finitude”, se é que um tal sintagma pudesse ser válido também para Boaventura propriamente dito, não glorifica somente o mundo, mas também o laço e a filiação do homem com o mundo, e dos homens entre si. Pois não há nossos corpos aqui e os corpos dos outros ali, mas, conjuntamente, fazemos também “uma só carne” encerrada em um mesmo mundo no sentido de que o conjunto desse mundo que nos cerca (*Umwelt*) constitui também, para nós, um mundo vital (*Lebenswelt*) com o qual nos manteremos uma relação de “quiasmo”, de “encavalgamento” ou de “intercorporeidade”⁹⁷. A “exigência da ressurreição” em Boaventura, o franciscano, é apenas teológica (a esperança de uma vida renovada após a morte), mas possui também conteúdo filosófico (a unidade do homem e do cosmos buscado, vimos, uma “morada para habitar”): “a constituição da natureza, a infusão da graça e a retribuição da justiça que ordenam o universo inteiro, tornam necessário (*necesse est*), ou exigem (*exigente*), a ressurreição futura [dos corpo] (*ressurrectionem esse futuram*), completa o *Breviloquium*. Quanto a estes três aspectos, o mundo inteiro proclama que o homem ressuscitará (*omnia clamant hominem resuscitandum*). Aqueles que não estão surdos, à esta verdade de fé estão não possuem escusas (*ut omnis tollatur excusatio*), e é por justa causa que o universo se erguerá contra eles (*et merito contra tales universus pugnet orbis terrarum*)”.⁹⁸

⁹⁶ Brev. VII, 5, 4 (V, 286) [ed. bilíngue, 95].

⁹⁷ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 189 : extensão do conceito de « carne do homem » à « carne do mundo » na familiaridade de um mesmo mundo, ou « acoplamento da minha carne e da carne do outro com a carne do mundo ».

⁹⁸ Brev. VII, 5, 2 (V, 286) [ed. bilíngue, 93].