

Patrícia Calvário\*

## O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio

**Resumo:** Este estudo trata da noção de pobreza no âmbito do pensamento de Boaventura Bagnoregio. Para este pensador franciscano a pobreza é uma categoria que não significa apenas carência de bens materiais; é uma virtude que pode ser exercitada. Alguém que deseje ser perfeito deve procurar a virtude da pobreza. Neste sentido, mostrar-se-à que, apesar dos textos que analisaremos tratarem sobretudo da pobreza material, pois escritos em contexto polémico em torno do problema da renúncia à propriedade, ainda assim é possível verificar como esta categoria, no pensamento bonaventuriano, tem um sentido muito mais amplo e aponta para uma metafísica.

**Palavras-chave:** Pobreza, franciscanismo, *usus*, *dominium*, mística.

**Autores:** Boaventura de Bagnoregio, Guilherme de Santo-Amor, Gerardo de Abbeville.

**Abstract:** This paper deals with the notion of poverty according to the thought of Bonaventure of Bagnoregio. For this Franciscan thinker, poverty is not just the lack of material possessions; it is a virtue that can be exercised. Although the sources here studied concern mainly material poverty, as they were written within the polemic context on the renunciation on property. It is still possible to verify, according to Bonaventure, how this category, has a much wider sense and points out to the development of a certain metaphysics.

**Key-words:** Poverty, Franciscans, *usus*, *dominium*, mysticism.

**Authors:** Bonaventure of Bagnoregio, William of Saint-Amour, Gerard of Abbeville.

---

\* Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Bolseira de Investigação no projecto Imago Mundi (PTDC/FIL-FIL/098044/2008). Este texto é a adaptação de uma parte da dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto em 2009.

## Introdução

Repletos de um vocabulário que evoca uma imagética do espaço geográfico acidentado (é preciso subir, descer, passar pelo deserto, por caminhos e vias, só para mencionar alguns exemplos) estão os escritos de Boaventura dos quais aqui nos ocupámos e que exprimem a dinâmica do itinerário que a mente faz para atingir a paz da união com Deus.

O problema da pobreza adquire uma importância central no seio do pensamento franciscano, pois, como sabemos, a Regra legada por Francisco de Assis recomendava aos Irmãos que nada tivessem de próprio, «nem casa, nem lugar, nem coisa alguma», o que dificultava sobretudo o progresso dos irmãos nos estudos. Sendo homens dedicados à pregação era necessária uma forte formação filosófico-teológica, para a qual eram necessárias casas e centros de estudo, livros e bibliotecas. Ora, a necessidade de possuir infra-estruturas e instrumentos que permitissem a formação intelectual dos frades começou a parecer a alguns membros da ordem contrário ao espírito de pobreza proposto por Francisco. Esta dificuldade foi parcialmente resolvida com o auxílio da distinção entre *usus* e *dominium* dos bens, sugerida pelo papa Gregório IX e que Boaventura recupera aprofundando o seu sentido na obra *Apologia pauperum*. Na Regra é pedido aos irmãos que nada tivessem de próprio, isto é, que não tivessem qualquer tipo de propriedade (nem privada nem comum) no entanto, pode-se interpretar esta passagem referindo que possuir (ter domínio) não é o mesmo que usar. Logo, não se pervertia o espírito da Regra quando se usavam os bens sem ter domínio sobre eles. O direito à propriedade é transferido para o Papa e a Igreja. No entanto, esta solução não agrada a todos, que continuam a alegar que não é possível distinguir entre uso e domínio dos bens materiais sobretudo quanto aos bens consumíveis. Boaventura defende que a Igreja é como um pai a quem cabe o sustento dos filhos, o que significa que mesmo os bens consumíveis são de facto da Igreja e não da Ordem.

A pobreza evangélica, neste âmbito, é a renúncia ao domínio dos bens materiais e a redução progressiva do seu uso.

A renúncia à propriedade privada e comum juntamente com a da propriedade privada, mas direito à comum são dois graus de pobreza, que se concretizam, respectivamente, na vida dos Apóstolos e de Cristo e na vida monástica. O que Boaventura tem aqui em vista é defender que a sua Ordem é a encarnação do ideal de vida de Cristo e dos apóstolos, portanto expressão máxima da perfeição evangélica. No entanto, não há uma obrigatoriedade no seguimento desta forma de vida. Há sim diversos graus de perfeição na pobreza ou, como refere Boaventura,

de nudez, que correspondem a três estados de vida religiosa: o clerical, onde se renuncia à posse privada; o monástico onde, para além da renúncia à propriedade privada se renuncia também à vontade própria e o grau dos apóstolos, que inclui os dois tipos de renúncia anteriores e ainda a vida na penúria e indigência no próprio sustento.

Neste estudo iremos verificar que a pobreza, tal como Boaventura a entende, não se reduz a uma indigência de dimensão material. Se bem que, os dois textos centrais para o desenvolvimento desta investigação insistam bastante neste ponto, o que pode ser explicado pelo carácter polémico dos textos, que visavam a defesa da Ordem sobretudo nesta questão e à dissolução das facções que se começavam a formar dentro dela. Contrariamente a Santo António de Lisboa, por exemplo, (que defende que os pobres involuntários são o motor da vida activa), são raras as referências de Boaventura à pobreza como problema social ou pobreza involuntária.

O franciscanismo é, sem dúvida, um movimento religioso, mas também é um paradigma hermenêutico e um modo de posicionamento no mundo, onde categorias como a *kenosis*, a Trindade, as actividades intelectuais, as ciências, a sabedoria cristã e a pobreza constituem temas centrais de uma exaustiva reflexão filosófico-teológica<sup>1</sup> entre os Mestres medievais da Ordem.

João de Fidanza nasceu em Bagnoregio no ano de 1217. Inspirado por Alexandre de Hales, que deixara a sua carreira de mestre da Universidade de Paris para ingressar na Ordem Franciscana, depois de concluir os seus estudos em filosofia, solicita também o ingresso na mesma Ordem, tomando o nome de Boaventura. Sob a égide de Alexandre de Hales traça o seu percurso intelectual e místico: partir da ciência para chegar ao amor de Deus, cume da sabedoria<sup>2</sup>.

Viveu num período marcado por uma grande profusão de doutrinas, no qual o aristotelismo atinge o seu auge. Boaventura, mestre da palavra e da expressão grandiosa, elabora uma ampla e pessoal compreensão da sabedoria cristã, onde elementos provenientes de várias fontes – Aristóteles, Dionísio Areopagita, Padres da Igreja, sobretudo Agostinho e Jerónimo, escola de São Victor, escola cisterciense (Bernardo de Claraval e Joaquim de Fiore), escola beneditina (Anselmo de Cantuária) e, como não poderia deixar de ser, Francisco de Assis (que o cura

<sup>1</sup> Cfr. J.A. MERINO, *Filosofia da Vida. Visão Franciscana*, Editorial Franciscana, Braga 2000, p. 23.

<sup>2</sup> Cfr. A. BATTAGLIA, «Metodo e Vita in S. Bonaventura» in A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, III, Roma 1974, pp. 97-99.

miraculosamente de uma grave doença<sup>3</sup>) – convergem para a ajuda da construção dos degraus que irão levar o homem, conduzido pela graça, até à felicidade, isto é, a união mística com Deus.

Apesar de escrita num período muito curto de produção intelectual como mestre na Universidade de Paris, entre 1248 e 1257, a obra de Boaventura de Bagnoregio conta 9 volumes de grandes dimensões editadas pelos Frati Editori di Quaracchi, trabalho que envolveu o estudo e colação de centenas de manuscritos dispersos por diversas bibliotecas da Europa e diversas edições antigas, que testemunham a influência exercida pelo autor franciscano. Entre os escritos de maior pendor filosófico de Boaventura destacam-se o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, o *Brevilóquio*, a *Redução das ciências à Teologia* e o *Itinerário da mente para Deus*.

No segundo livro do *Comentário às Sentenças*, Boaventura descreve-se como um «pobre e simples compilador», alguém que não diz nada de novo, mas que recebe em herança um legado de uma tradição que lhe é anterior<sup>4</sup>.

Pobre e simples era também como Francisco de Assis se definia. Na sua Regra recomenda aos irmãos que não possuíam estudos que não procurassem tê-los<sup>5</sup>. Este conselho trouxe alguns problemas à Ordem quando grandes Mestres da Universidade de Paris nela ingressam. Surge assim um dos grandes temas de reflexão franciscanos: o problema da actividade intelectual ou da ciência. Boaventura considera-o um dos três principais temas da vida franciscana, juntamente com o da pobreza e do trabalho manual<sup>6</sup>. Em suma, cremos que os problemas de fundo aqui são, por um lado, como conciliar a ciência/filosofia e a contemplação ou como, ao mesmo tempo, manter o estudo filosófico e o espírito de oração; por outro lado, como conciliar a actividade intelectual ou busca da ciência com a pobreza.

Em pleno desenvolvimento das Universidades, a recepção a Aristóteles e o conflito entre as faculdades de artes e de teologia foram com certeza elementos históricos que influenciaram toda a reflexão bonaventuriana sobre a *scientia* e

<sup>3</sup> «Legenda Maior», prol., para. 3 in *Fontes Franciscanas I*, Editorial Franciscana, Braga 2005, p. 573.

<sup>4</sup> *II Sent., praeloc.*, in J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, p. 12.

<sup>5</sup> «Segunda Regra», cap. X, para. 7 in *Fontes Franciscanas I*.

<sup>6</sup> *De tribus quaest.*, arg.: «Apud Trithemium *De tribus quaestionibus* reperitur hoc Opusculum inscriptum, quia in eo tribus quaestionibus satisfacit circa tres articulos, de quibus magister innominatus dubitare se aiebat, nempe de paupertate, de labore manuum, et studio scholarium et magistrorum».

a *sapientia christiana*. A discussão radicava, em grande parte, em Aristóteles, sobretudo no Livro X da *Ética a Nicómaco*, onde se defendia a superioridade da vida filosófica<sup>7</sup>. Para o Doutor Seráfico a ciência é um degrau no caminho para a contemplação. Na obra *Itinerário da mente para Deus* delinea o modo de fazer ciência no âmbito do ideal franciscano.

Boaventura assevera que há graus de conhecimento ou de iluminações que são uma propedêutica para o êxtase unitivo. A filosofia conduz o homem até aos umbrais da contemplação, mas para a realizar é preciso «abandonar todas as operações intelectuais»<sup>8</sup>. Este é o itinerário do «pobre que especula no deserto», do homem cujo estatuto ontológico de peregrino (*viator*) num caminho que inicia no mundo, que é como um *vestigio* de Deus, passa pela interioridade, que é a sua *imagem*, e chega ao destino último, a união com o Sumo Bem.

Tematicamente este estudo pode ser dividido em duas partes. Na primeira, de cariz histórico, onde se exporão brevemente alguns traços biográficos de Francisco de Assis e da sua relação com a «dama pobreza». Também se tratará das querelas que abalaram o seio da Ordem Franciscana quanto à aplicação da Regra de Francisco no ponto sobre a pobreza enquanto renúncia aos bens materiais.

Na segunda parte mostraremos o lugar da categoria da pobreza no pensamento bonaventuriano. Assim, analisaremos a doutrina da absoluta pobreza de Cristo, a distinção entre *usus* e *dominium* – conceitos que terão uma importância determinante no âmbito do direito económico – e a pobreza como caminho de perfeição ou via descendente para Deus, tendo como pressuposto a *imitatio Christi*. Por último, mas não menos importante, serão dados alguns apontamentos sobre a possibilidade de uma metafísica da pobreza no pensamento bonaventuriano.

## I

### a) Francisco de Assis e a pobreza

Francisco de Assis é, sem dúvida, uma figura incontornável<sup>9</sup>. Nas suas próprias palavras, um homem «simplex et idiota», que, no entanto, inflamou

<sup>7</sup> Cfr. F. LEÓN FLORIDO, *1277 La Condena de la Filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier*, A Parte Rei Revista de Filosofía, Madrid 2007, p. 14.

<sup>8</sup> Cfr. J. PRUNIERES, «Spéculation du Pauvre dans le desert» in *Études Franciscaines* XXII, 61 (1972) 39-68.

<sup>9</sup> São incontáveis os volumes, em várias línguas, acerca de Francisco de Assis. Damos apenas alguns exemplos a consultar: M. BERNARDI, *São Francisco de Assis e a Natureza*, Escola Superior

muitos homens e mulheres do seu tempo no desejo de se lhe juntarem, dando origem a uma das mais numerosas ordens religiosas e a uma escola de pensamento filosófico-teológico<sup>10</sup>.

---

de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre 1982; F. CARDINI, *São Francisco de Assis*, Coleção Figuras da Humanidade, Presença, Lisboa 1993; G.K. CHESTERTON, *Francisco de Assis*, Aletheia Lisboa 2013; L. COIMBRA, *S. Francisco de Assis: visão franciscana da vida*, Maranus, Porto 1927; J. LE GOFF, *São Francisco de Assis*, Teorema, Lisboa 2000; R. MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Éditions Franciscaines, Paris 1981; A. MONTEIRO, «O pecado no pensamento e experiência de Francisco de Assis» in *Humanística e Teologia*, tomo III, 3 (1982) 247-298; P. SABATIER, *Vie de S. François d'Assise*, Librairie Fischbacher, Paris 1905 (32ª ed.); M.J.P. ROBSON (ed.), *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; A. da SILVA, *Vida de Francisco de Assis in Obras de Agostinho da Silva*, Ulmeiro, Lisboa 1996; R.D. SORRELL, *St. Francis of Assisi and Nature*, Oxford University Press, Oxford 1988; A. THOMPSON, *Francis of Assisi: A New Biography*, Cornell University Press, New York 2012. As revistas *Franciscan Studies* do Franciscan Institute St. Bonaventure University (New York) e *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu* da Universidade San Buenaventura (Bogotá), publicam regularmente estudos dedicados a Francisco de Assis.

<sup>10</sup> É durante o governo de João Parenti que há as primeiras notícias da existência de um *lector* para ensinar teologia aos Franciscanos. Embora a Regra pareça não permitir um pleno desenvolvimento intelectual dos frades, os franciscanos, graças ao governo sobretudo de Elias de Cortona e depois de João Parenti, começaram a instalar-se nos principais centros universitários da época – Paris, Bologna e Oxford. Estes primeiros intelectuais franciscanos deram origem à Escola Franciscana, que não segue uma linha unitária de pensamento, caracterizando-se antes por uma grande diversidade de matérias de estudo. Segundo Francisco Martínez Fresneda podemos indicar quatro linhas gerais do pensamento filosófico-teológico da Escola Franciscana: «1º En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su intelegibilidad natural ou sobrenatural, o una excesiva distinción entre filosofia y teologia, o entre esta y la revelación. Es decir, se admite la tradición teológica agustiniana elaborada por Anselmo, Bernardo y los Victorinos en la que la Escritura es el fundamento último de todo o saber humano que engloba la ciência sacra y la profana. Con esta perspectiva se tratan los temas sobre el deseo intrínseco humano de Dios y la influencia de este sobre la actividad intelectual del hombre, la finalidad ética de los hombres y la historia, el origen del mundo, etc. Temas todos ellos ofrecidos por la Escritura, pero también abiertos a la posibilidad de ser profundizados por la razón iluminada por Dios. 2º La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica. La Escritura vincula al entendimiento aunque este pueda usar las fuentes y orígenes naturales del saber. 3º En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objecto y la necesidad. De esta manera se abre una peculiar relación entre la racionalidad y la revelación. Ambas se encuentran en la persona creyente en un abierto diálogo que hace posible su repercusión en la historia humana, excluyendo la tentación permanente que se ha dado a lo largo de los siglos en la cultura occidental Cristiana, es decir, la inutilización de la razón, que lleva la fe a convertirse en un fideísmo, o la absolutéz de la razón, que conduce a un empobrecimiento del hombre al alejar Dios de la historia. 4º Contar con la incorporación de Aristóteles por los maestros (...), pero con la libertad de modificarlo o adaptarlo la Escritura ante las interpretaciones no acordes con las

A pobreza é, para Francisco, o que possibilita a relação com o outro. É na consciência da pobreza ontológica do ser humano que emerge a possibilidade de relação. Por um lado, a indigência é marca do humano (já no que respeita à relação) que aponta para a indigência epistemológica (o homem quer saber porque carece de algo, por isso procura o saber).

O *poverello* experimenta uma irmandade cósmica porque reconhece que todas as criaturas são pobres no sentido em que todas são dependentes (mas não escravas) horizontalmente entre si e verticalmente de Deus. É nesta dependência ontológica que radica a verdadeira pobreza. A inter-relação tem a sua base nesta experiência de irmandade cósmica, no saber-se parte integrante do mundo, em interdependência. Mas esta sujeição não é uma necessidade, pois, se o fosse, cessaria a relação no instante em que a necessidade cessasse. É antes algo mais profundo, é uma dependência amorosa, diríamos, que emana da paternidade divina. No entender de Francisco, se todas as criaturas têm um único Pai, existe uma familiaridade ou laços familiares que as ligam a todas entre si. E se é para este Pai que todas vão voltar, todas a esse Pai voltarão na unidade pela dependência amorosa.

A pobreza em Francisco de Assis é também um estado interior de liberdade. Permite ao homem que se una a Deus, uma vez que o liberta do domínio das criaturas e provê a alma de humildade e caridade<sup>11</sup>.

Apesar de a maior parte dos estudos acerca da vivência da pobreza em Francisco de Assis valorizarem mais o âmbito material e a renúncia ao mundo, percebe-se que a pobreza material não é entendida como um absoluto, ela é sempre um meio que conduz a uma outra pobreza, ou melhor, ela é uma das expressões de uma pobreza de alcance ontológico. O seu processo de desprendimento dos bens materiais resulta espontaneamente do progressivo enamoramento de Deus.

---

verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico agustiniano», F. MARTÍNEZ FRESNEDA, «Textos y contextos de la teología franciscana», in J.A. MERINO, F. MARTÍNEZ FRESNEDA (eds.), *Manual de Teología Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2003, p. 20. Acerca da Escola Franciscana e da sua tradição intelectual veja-se J.A. MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993; J.A. MERINO e F. M. FRESNEDA (coords.), *Manual de Filosofía Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004; K.B. OSBORNE, *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing its Origins and Identifying its Central Components*, The Franciscan Heritage Series, vol. 1, The Franciscan Institute, New York 2003; E. SAGGAU (ed.), *The Franciscan Intellectual Tradition: Washington Theological Union. Symposium Papers*, The Franciscan Institute, New York 2001.

<sup>11</sup> Cfr. CUTHBERT, *Saint Francis and Poverty*, Benziger Bros., New York 1910, p. 11.

## **b) Disputas *ad intra*: espirituais e conventuais**

Foi ainda durante a vida de São Francisco que surgiram as primeiras dificuldades no seio da Ordem. Em 1222, o chamado Capítulo das Esteiras, contava já com cerca de 5000 irmãos<sup>12</sup>. Com tal crescimento surgem vários desafios. O que inicialmente era um simples e pequeno grupo de homens reunidos com o objectivo de viver o Evangelho à letra torna-se numa grande instituição, que necessita de directrizes de gestão e orientação. Sendo mendicantes dedicados à pregação itinerante, e muitos deles letrados, tornava-se necessário, para cumprirem bem a sua missão, um bom plano de estudos. E para um boa preparação teológica, julgava-se necessário possuir livros, construir casas e centros de estudo. Os intelectuais da ordem exigiam todas estas estruturas.

Porém, esta exigência tornou-se a origem de dissensões, porque a muitos pareceu contraditória com a fidelidade à vivência do Evangelho na simplicidade e pobreza. Francisco de Assis é chamado a intervir entre os anos 1220 e 1221, apesar de neste período já não exercer o cargo de Ministro Geral da Ordem, cargo a que havia resignado, depois de redigir uma Regra elaborada com citações do Novo Testamento. Não tendo sido, no entanto aprovada pela cúria, que pretendia uma Regra mais jurídica.

Este período foi conturbado para Francisco, pois considerava que o que realiza plenamente o homem é o amor a Cristo expressado num seguimento quotidiano em simplicidade e pobreza, e não, necessariamente, a busca do conhecimento do mundo.

A preocupação com os estudos, com a aquisição de livros e casas, o desejo de se tornar uma grande ordem poderosa, tudo isto era para Francisco inútil. A sua verdadeira e perfeita alegria não era que todos os mestres de Paris decidissem ser Irmãos Menores, nem a conversão de todos os infiéis pela pregação dos irmãos, nem a realização de milagres, mas sim suportar com paciência e em paz todos os vitupérios e afrontas<sup>13</sup>. Francisco via que muito do que os irmãos lhe exigiam partia do desejo de grandiosidade. Nada mais contrário ao espírito menorita que tinha idealizado. Nas palavras de Elói Leclerc, Francisco foi até

<sup>12</sup> Cfr. M.N.H. de ALMEIDA, «A pobreza franciscana: um itinerário do ser. São Francisco de Assis e São Boaventura de Bagnoregio» in *Itinerarium*, 192 (2008) 250.

<sup>13</sup> Cfr. «A Verdadeira e Perfeita Alegria» in *Fontes Franciscanas I. São Francisco de Assis*, J.A.P. CARREIRA (ed.), Editorial Franciscana, Braga 2005, p. 135.

ao extremo da pobreza renunciando a tudo, até mesmo à obra da sua vida inteira – a Ordem<sup>14</sup>.

Francisco, contrariamente ao que muitas vezes se lê, não se opunha a que os irmãos estudassem. É bem conhecida a carta a Santo António pedindo-lhe que ensinasse a sagrada teologia aos irmãos, desde que o estudo não prejudicasse o espírito de oração<sup>15</sup>. A retracção de Francisco começa onde termina o espírito de oração dos irmãos e quando estes dão mais importância ao estudo que à oração e devoção.

Depois da morte de São Francisco as tensões internas agudizam-se. Repensar a Regra na questão da observância da pobreza começa a impor-se aos irmãos, que, com o seu rápido crescimento e com as necessidades de evangelização, se sentem impossibilitados de prosseguir as suas actividades a não ser fazendo alterações à sua norma de vida. Formam-se duas facções dentro da ordem. Uma que defende que o apostolado deve ser o seu centro e que deve ser aperfeiçoado, nem que para isso seja necessário mitigar a estrita observância da pobreza (conventuais). A outra toma a pobreza como a principal marca da ordem à qual o apostolado deve estar submetido<sup>16</sup> (espirituais).

A pobreza absoluta exigida pela regra não permite que os irmãos possuíssem livros, manuscritos, ou edifícios onde pudessem estudar. Em suma, não permite ter uma estabilidade económica necessária para o desenvolvimento de estudos. Como então proporcionar uma formação aos irmãos para que posteriormente pudessem desenvolver um bom apostolado?

O segundo sucessor de Francisco na administração da ordem<sup>17</sup>, Elias de Cortona, introduziu na regra várias mitigações, obteve privilégios papais, mandou construir a basílica de São Francisco em Assis e promoveu os estudos<sup>18</sup>. Logo se ergueram vozes de protesto contra a atenuação da regra de Francisco. Entre elas estavam as dos mais idosos membros da ordem e primeiros companheiros

---

<sup>14</sup> E. LECLERC, *Sabedoria de um Pobre*, trad. M. da SS.ma TRINDADE, Editorial Franciscana, Braga, s/d, p. 125.

<sup>15</sup> Cfr. «Carta a Santo António» in *Fontes Franciscanas I*, p. 117.

<sup>16</sup> Cfr. M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, Church Historical Society Publications, London 1961, p. 74.

<sup>17</sup> O primeiro sucessor na administração da Ordem foi Petrus Catanii, entre 1217 e 1221. Cfr. R.B. BROOKE, *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

<sup>18</sup> Acerca da formação de facções dentro da ordem franciscana após a morte de Francisco de Assis veja-se R.B. BROOKE, *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

de Francisco, como Frei Leão e Cesário de Espira. Frei Elias foi deposto (1239), excomungado por Gregório IX e expulso da ordem, no entanto a orientação que ele deu à regra começou a dominar nos conventos franciscanos. Foi São Boaventura que conseguiu estabelecer um certo equilíbrio entre as facções adversárias. Depois da morte de Boaventura (1274) a polémica tornou-se mais acérrima e deu-se o afastamento progressivo dos Espirituais e dos Conventuais, que terminou em perseguição dos primeiros. Durante este período desenvolveu-se uma profícua reflexão acerca da pobreza e da forma como se deveria entender na Regra (já que ela permitia uma interpretação ambígua) onde se destaca a produção intelectual, com os vários escritos de defesa da Ordem e os comentários à Regra, de Boaventura.

Na norma de vida dos irmãos pede-se que vivam sem nada de próprio, ou seja, sem propriedade privada, mas não parece haver nela nada que os impeça do uso dos objectos que lhes não pertençam. Boaventura distingue assim o uso e o domínio das coisas, ponto que iremos desenvolver mais à frente.

A pobreza de Francisco longe de ser uma forma de reprimir o homem, e muito mais que a renúncia aos bens materiais, apresenta-se como um caminho de progressiva liberdade interior, que através de um renovado e radical entendimento do conselho evangélico, abre o ser humano a novas possibilidades de relação com os objectos, com os outros e com Deus. Francisco não necessitava de nada, pois tinha o seu Tudo.

### **c) Movimentos pauperísticos na Idade Média e as ordens mendicantes**

Entre os séculos X e XII surgem vários movimentos pauperísticos, considerados heréticos pelas autoridades eclesiásticas. Perante uma Igreja faustosa, com um grande património, formam-se grupos sedentos da vivência radical da pobreza, como os cátaros, valdenses, hussitas, irmãos do livre-espírito, beguinas, etc. Estes grupos defendiam que a Igreja se tinha corrompido e desviado dos preceitos de Cristo. Destituída da sua autoridade espiritual era urgente purificá-la e renová-la. Assim, vários leigos tomam a iniciativa de viver uma vida de pregação itinerante, ministério reservado apenas ao clero secular. Emergem vários grupos que consideram que os sacramentos só são válidos se administrados por mãos puras<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. N. COHN, *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, trad. F. NEVES – A. VASCONCELOS, Editorial Presença, Lisboa 1970, pp. 29 ss.

Neste contexto buliçoso, no século XIII nascem as duas principais Ordens Mendicantes – Ordem dos Frades Menores (1209) e a Ordem dos Pregadores (1215). A designação de mendicantes é-lhes atribuída porque, para além da pobreza individual, que está presente em todas as ordens religiosas, exigem também a pobreza colectiva<sup>20</sup>, o que os leva a mendigar. A mendicância, além de forma de prover ao sustento das comunidades, era considerada uma ascese.

Desde cedo a forma de vida dos mendicantes originou várias críticas dos mestres seculares da Universidade de Paris. A crescente ocupação das cátedras da Universidade pelos mendicantes, o cada vez maior número de estudantes que optavam por assistir às suas lições e os inúmeros favores papais, sobretudo a Bula de Martinho IV (1281), que confere aos Irmãos Menores o direito de pregar e confessar, sendo para isso necessário apenas a aprovação dos superiores, não foi aceite pacificamente pelos mestres seculares. Bonifácio VIII, para refrear as queixas, emite o decreto *Super cathedra*, segundo o qual os mendicantes poderiam pregar nas igrejas, no entanto, nas paróquias somente com a autorização do respectivo pároco<sup>21</sup>. Todos estes acontecimentos são suficientes para despertar no clero secular a inveja perante o crescente sucesso destas novas ordens<sup>22</sup>. A sua forma de vida pobre e despojada era também visto como um incómodo, como uma censura silenciosa à abundância de bens materiais do clero secular.

#### **d) Primórdios de uma disputa *ad extra* – A polémica entre clero secular e ordens mendicantes**

A sucessiva perda de cátedras pelos mestres seculares e o paralelo aumento das cátedras para os mestres regulares culmina na redacção de uma carta aberta, em 1254, pelos teólogos seculares, pedindo ajuda no combate aos Frades. Esta carta aberta é o primeiro passo para que mestres da Universidade de Paris, bispos e a cúria se unissem contra os Frades.

O líder do movimento contra as ordens mendicantes foi o procurador da Universidade de Paris, Guilherme de Santo-Amor, também ele mestre em

---

<sup>20</sup> Cfr. A. GERHARDS, *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*, Fayard, Paris 1998, pp. 436-440.

<sup>21</sup> K. BIHLMEYER – H. TUECHLE, *História da Igreja*, vol. 2, Edições Paulinas, São Paulo 1964, p. 297.

<sup>22</sup> Para uma ideia geral acerca do conteúdo das controvérsias entre seculares e mendicantes no contexto universitário veja-se V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001.

Teologia. Guilherme liderou esta campanha anti-medicante de 1252 até 1256, quando o Papa Alexandre IV o condenou e exilou<sup>23</sup>.

Inicialmente Guilherme de Santo-Amor critica um escrito que o franciscano Gerardo de Borgo San Donino publicou sem autorização, repleto de influências joaquimitas e milenaristas<sup>24</sup>. Identifica nele 31 erros, que seriam suficientes para condenar os mendicantes.

Por esta altura do conflito S. Boaventura era regente de uma cátedra em Paris e é também nesta data (entre 1250 e 1257) que compõe um texto sobre a humildade (*De humilitate*, primeira questão do *De Perfectione Evangelica*). Guilherme responde com *De quantitate eleemosynae* em 1255<sup>25</sup>. Depois de uma troca de escritos em que ora Guilherme acusa, ora Boaventura responde, Guilherme publica o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*. Na primeira parte deste tratado Guilherme de Santo-Amor refere-se sobretudo a questões que envolvem a hierarquia da Igreja, acusando os Irmãos Menores de pretenderem ter maior autoridade que os prelados, que considera exemplos da mais perfeita forma de vida<sup>26</sup>. O resto da obra é uma crítica ao estilo de vida mendicante em estilo apocalíptico. Neste contexto S. Boaventura é chamado a reflectir, para defender a sua Ordem, sobre a perfeição evangélica.

Santo-Amor acusa os mendicantes de serem uma «seita daqueles que penetram nas casas», significando aqui casas as almas dos fiéis, e de serem «Pseudo-Pregadores», «ordem inferior», os que «negam a caridade»<sup>27</sup>.

Este texto acusatório provocou uma onda de respostas por parte dos mendicantes. Conta-se entre elas a de Tomás de Aquino, com o seu *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* e Thomas de York, com o tratado *Manus, quae contra Omnipotentem tenditur*. A facção mendicante consegue encontrar

<sup>23</sup> Cfr. V. MÄKINEN, op. cit., p. 26.

<sup>24</sup> Cfr. H.N.M. de ALMEIDA, «A pobreza franciscana: um itinerário do ser. São Francisco de Assis e São Boaventura de Bagnoregio» in *Itinerarium*, 192 (2008) 269-270.

<sup>25</sup> Cfr. V. MÄKINEN, op. cit., pp. 27-28.

<sup>26</sup> *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*, c. 2. Existe online uma tradução para inglês do *De periculis*, por Jonathan Robinson do Center of Medieval Studies da University of Toronto, publicada no seu site pessoal: <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Articles>. Jonathan Robinson cedeu-me gentilmente a versão da edição de 1632, de onde extraí todas as citações que irão aparecer ao longo deste trabalho. Existe também uma tradução recente da obra de Guilherme de Santo-Amor: William of Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum*, edition, translation, and introduction by G. GELTNER, Dallas Medieval Texts and Translations 8, Louvain and Paris, Peeters 2007.

<sup>27</sup> Cfr. *De periculis*, caps. 2 a 10.

no *De periculis*, de Guilherme, uma lista de heresias que fazem chegar ao papa (Alexandre IV). E apesar do tratado ser condenado, Guilherme continua a propagar os seus ensinamentos até, finalmente, o papa condená-lo ao exílio.

Guilherme considera que os franciscanos faltam à caridade quando querem assumir o ministério que só aos prelados compete: o ofício de pregar, ouvir confissões e corrigir. Por quererem sair do âmbito que lhes compete, Guilherme de Santo-Amor acusa-os de serem ambiciosos<sup>28</sup>. Ele identifica os falsos profetas com os Irmãos Menores, anunciados pelos apóstolos em várias passagens do Novo Testamento. A primeira parte do *De periculis* é de tom apocalíptico. Guilherme anuncia que as passagens que mencionam a vinda de falsos profetas para destruir a igreja, de lobos disfarçados de cordeiros, estão a ser cumpridas no seu tempo através das ordens mendicantes.

As acusações que Guilherme de Santo-Amor faz aos mendicantes gravitam em torno de cinco temas principais: 1. a autoridade do clero secular, 2. a mendicidade, 3. o problema dos direitos de propriedade, 4. a pobreza, 5. a perfeição evangélica. Mais tarde, um dos discípulos de Guilherme de Santo-Amor, aproveitando um interregno entre a morte do papa Clemente IV e a eleição de um novo papa (Gregório X), surge também com críticas ao que mais tarde ficou conhecido como «doutrina da absoluta pobreza de Cristo». Referimo-nos a Gerardo de Abbatisvilla<sup>29</sup>, mestre da Universidade de Paris. Já em Guilherme se começara a delinear um desvio do centro da controvérsia desde o plano jurídico – direitos dos clérigos seculares, privilégios dos mendicantes – para o plano teológico – a pobreza (e a mendicidade) tal como os mendicantes a viviam, segundo Guilherme, não encontra fundamento no Evangelho<sup>30</sup>. Como resposta ao tratado de Gerardo de Abbatisvilla, escreve Boaventura o seu *Apologia pauperum contra calumniator*, em 1269.

Guilherme e Gerardo defendem que a renúncia à propriedade privada e também comum é contrária aos ensinamentos de Cristo. Cristo teve uma bolsa comum, por conseguinte defender que os perfeitos seguidores de Cristo devem

<sup>28</sup> Cfr. *De periculis*, cap. 3, p. 16.

<sup>29</sup> Acerca de Gerardo de Abbatisvilla veja-se L. BONGIANINO, *Le questioni quodibetali di Gerardo di Abbeville contro i mendicanti*, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, Roma 1962.

<sup>30</sup> Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, p. 211: «Jusqu’alors le conflit s’était confine au plan juridique – droit des cures et privilèges des mendiants – Il est désormais porté sur le terrain de la controverse théologique: Guillaume prétend que la pauvreté des mendiants est contraire à l’Évangile».

renunciar a ambos os tipos de propriedade é uma presunção, já que Cristo também não o fez: «Isto consta no exemplo do Senhor, que tinha bolsa conforme João 12 onde se diz que Judas era um ladrão e que carregava a bolsa; a Glosa, que refere que era “guardião da bolsa do Senhor”; e Agostinho em 12 q. 1 c. 17, “O Senhor tinha uma bolsa, onde conservava as ofertas dos fiéis, assistindo-os nas suas necessidades e para os outros indigentes”»<sup>31</sup>.

Em *Apologia pauperum*<sup>32</sup>, Boaventura assevera que nunca o discípulo será superior ao mestre, já que «nenhum teve tanta caridade para elevar-se a obras de fortaleza quanto teve Cristo para baixar-se a obras de fraqueza»<sup>33</sup>.

Guilherme de Santo-Amor defende que a propriedade comum não diminui a perfeição da Igreja nem dos clérigos: «E porque alguns dizem que não ter nada, nem individualmente, nem em comum, é de maior perfeição que não ter nada individualmente, mas ter algo em comum, como fazem os monges; o que é contrário à verdade, como diz Prosper em 12 q. 1 c. 13, “É apropriado que os recursos da Igreja sejam possuídos. E mais abaixo: “Por este facto, ele mostra que os bens individuais devem ser desprezados por causa da perfeição, e que os recursos da Igreja, que são comuns, podem ser possuídos sem se tornarem um impedimento para a perfeição. Por conseguinte, possuir bens não dificulta a Igreja ou os Regulares, nem diminui a sua perfeição»<sup>34</sup>.

Gerardo, por sua vez, declara que até é razoável que um homem sozinho viva sem propriedade alguma, mas o mesmo é impossível quando se trata de uma comunidade ou ordem. Nesse caso é necessário prover os irmãos do indispensável,

<sup>31</sup> Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. XII, p. 46: «Hoc etiam constat exemplo Domini, qui loculos habebat, Ioan 12, ubi dicitur de Iuda, quod furerat, loculos habens, Glossa, loculorum Domini custos; et Augustin. 12. q. I. cap. 17. Habebat dominus loculos, a fidelibus oblata conferuans, fuorum necessitatibus, aliis indigentibus tribuebat».

<sup>32</sup> Usámos a tradução do *Apologia pauperum* que consta em *Obras de San Buenaventura*, texto bilingue (espanhol-latim), ed. Biblioteca de Autores Cristianos, vol. VI, Madrid 1972.

<sup>33</sup> «Verum etiam quod nunquam ex hoc est discipulus super magistrum, quia nullus tanta caritate ascendit ad illa fortia quanta Christus condescendit ad ista infirma, et ideo semper magister est supra discipulum, Christus videlicet supra omnem hominem quantumcumque perfectum.» (*Apol. paup.*, cap. 1, para. 11).

<sup>34</sup> Cfr. Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. XII, p. 53: «Et quod dicunt aliqui maioris perfectionis esse nihil habere, neque in proprio, neque in communi, quam nihil habere proprium, sed habere in communi, sicut habent Monachi; contrarium est veritati; cum dicat Prosper 12 q. 1 c. 13, Expedi facultates Ecclesiae possideri infra quo facto faris ostenditur, propria propter perfectionem debere conteni, sine impedimento perfectionis posse Ecclesiae facultates qua sunt profecto communes possideri; igitur Ecclesiam Regularem habere possessiones communes non impedit, neque diminuit ipsius perfectionem».

sustentar os necessitados e praticar a caridade, dando esmolas. Ele defende o direito da Igreja à propriedade comum.

Gerardo refere que o exercício franciscano da pobreza não está de acordo com a teoria aristotélica da virtude, da mediania. Levantam-se também críticas contra a mendicidade, pois não são verdadeiros pobres aqueles que se fazem pobres por ideologia. Também não é justo que mendiguem quando podem trabalhar. A mendicidade franciscana era considerada ociosidade.

Podemos imaginar todo o ambiente que se vivia. Por um lado o surgimento de um grupo de homens que vivem na mais extrema frugalidade, anunciando o evangelho, pregando, conquistando o coração dos fiéis. Por outro lado, a própria querela dentro da ordem por causa da pobreza e do direito à propriedade comum, muitas vezes marcada por excessos e deturpações de alguns frades menores. Tudo isto, certamente, provocou desconfiança entre os membros do clero secular que juntamente com o medo de perder a autoridade, resultou no ataque acérrimo protagonizado por Guilherme e Gerardo, como já referimos.

Note-se ainda que Guilherme de Santo-Amor conhece os escritos de Joaquim de Fiori, que não é referido directamente, mas são evocadas algumas das suas supostas doutrinas que então eram difundidas e circulavam nos meios franciscanos. Segundo Guilherme, quiseram transformar o Evangelho de Cristo noutra evangelho, o do Espírito Santo, que identificam com o Evangelho Eterno (doutrina dos três estados ou idades da humanidade): «(...) já passaram 55 anos desde que alguns trabalharam para transformar o Evangelho de Cristo noutra Evangelho, o qual eles alegam que será mais perfeito e mais digno, ao qual chamam de Evangelho do Espírito Santo, ou Evangelho Eterno»<sup>35</sup>.

Boaventura é chamado, uma vez que era Superior Geral da ordem, a elaborar uma fundamentação racional para a forma de vida dos Irmãos Menores. As questões que Guilherme de Santo-Amor levantava eram pertinentes e a resposta a estas críticas resultaram nas *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. O título da obra mostra que os Irmãos Menores eram homens realmente empenhados em seguir o Evangelho de Cristo e com o objectivo de viver o mais fielmente possível a perfeição evangélica.

Boaventura considera que a forma de vida dos Irmãos é inspirada pelo

<sup>35</sup> Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. VIII, p. 38: «Primum est, quoniam iam sunt 55 anni, quod aliqui laborant ad mutandum Evangelium Christi aliud Evangelium, quod dicunt fore perfectius, melius, et dignius; quod appellant Evangelium Spiritus Sancti, sive Evangelium Aeternum».

Espírito Santo e o mesmo Espírito inspirou também o Papa a aprovar o seu modo de vida. Para o Doutor Seráfico, a aprovação do modo de vida dos irmãos menores pelo sumo Pontífice simboliza a bênção de Deus à Ordem. Assim, todo aquele que contesta a decisão do Papa, observa Boaventura, desobedece à Igreja. Foi o que aconteceu com Guilherme de Santo-Amor, que duvidou da inspiração do Espírito representado na mediação do Papa<sup>36</sup>.

## II

### a) O contexto apologético do *De paupertate* e do *Apologia pauperum*

Com o crescimento da Ordem dos Frades Menores e os sucessivos ataques de que era alvo, tornou-se urgente encontrar categorias filosófico-teológicas para o que era fruto de um movimento espontâneo e intuitivo que decorria da escuta do Evangelho na experiência concreta de Francisco de Assis.

Os textos onde Boaventura explora explicitamente a questão da pobreza são o *De paupertate* e o *Apologia pauperum*, onde defende apaixonadamente a forma de vida da sua Ordem, que crê imagem mais perfeita da própria forma de vida de Cristo e dos apóstolos.

Boaventura, a partir da exegese dos Evangelhos, tenta perceber de que modo Cristo era pobre e o que significa esta pobreza. Assim, um dos principais problemas que foram debatidos pelos menores e o clero secular, era se Cristo viveu a absoluta pobreza ou se renunciou somente à propriedade privada, não abdicando da propriedade comum.

Já anteriormente vimos que Guilherme de Santo-Amor considera que Cristo teve uma bolsa comum, logo tinha propriedade comum e que, portanto, imitar Cristo abrange esta possibilidade.

Os franciscanos, como havíamos dito, viram-se obrigados a justificar a sua doutrina da absoluta pobreza de Cristo. É com este objectivo que no *De paupertate*<sup>37</sup> Boaventura explica porque é que Cristo tinha um fundo económico

<sup>36</sup> «Et hinc est, quod Spiritu sancto dictante, istum modum vivendi summus Pontifex approbavit, sicut dicit decretalis *De excessibus praelatorum, Nimis Prava*, quod ‘ordinem et regulam Fratrum Praedicatorum et Minorum Sedes Apostólica noscitur aprobasse’. Unde huic contrarium nulli prorsus licet sentire, quasi tales videantur stulte agere, periculis se exponere et Deum tentare». (*Perf. evang.*, q. 2, a.1, conc.)

<sup>37</sup> Todas as citações do *De paupertate* são retiradas da seguinte edição: *Obras de San Buenaventura*, texto bilingue (espanhol-latim), ed. Biblioteca de Autores Cristianos, vol. VI, Madrid 1972.

conjunto com os apóstolos sublinhando três motivos: teve-a para os pobres, para condescender com os fracos e por necessidade, quando viajava pela Samaria: «Teve-a [bolsa] para os outros pobres (...). Teve-a também para condescender com os fracos (...). Teve bolsa também por necessidade, quando andava pela Samaria»<sup>38</sup>. Cristo teve uma bolsa por condescender com os fracos e débeis que não conseguem viver sem se dispersarem pelos seres e que buscam mais os bens temporais do que os intemporais.

Quando Boaventura discorre sobre os motivos que levaram Cristo a ter bolsa, a sentir medo da paixão e outras «fraquezas» da alma, está sempre a pensar na *kenosis* de Cristo que por amor deixa a sua condição divina para *reformat de modo perfeitíssimo todas as coisas*.

### **a.1) Usus e dominium dos bens materiais**

Outro problema no qual Boaventura se viu envolvido, não já tão centrado nas querelas com os mestres seculares, mas mais relacionado com desavenças internas que se iam agudizando é o da legitimidade dos Irmãos usufruírem de bens materiais.

Na Regra de São Francisco era pedido aos Irmãos que nada tivessem de próprio, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma<sup>39</sup>. O que em determinado contexto foi interpretado como possibilidade de usar bens sem ter posse deles.

Esta distinção era particularmente difícil de fazer quanto aos bens consumíveis como os alimentos. Os irmãos abdicavam da propriedade comum e privada, mas era-lhes permitido o uso de bens, que pertenciam à Igreja, tal como os filhos usam as coisas dos seus pais, mas sem que esses bens lhes pertençam de facto.

A distinção entre *usus* e *dominium* dos bens foi inicialmente sugerido pelo papa Gregório IX, na sua bula *Quo elongati*: «Em quarto lugar, uma vez que na mesma Regra se afirma expressamente: “Os irmãos não se apropriem de nada para si, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma”, e temem que com o correr do

---

Sobre a pobreza no *De paupertate* veja-se L. POLIONATO, «La povertà esemplare di Cristo. Spunti teologici e spirituali bonaventuriani» in *Miscellanea Franciscana* 90 (1990) 419-436.

<sup>38</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 1, sol., 2: «Habit enim loculos pro pauperibus aliis (...). Habit etiam loculos condescendendo infirmis (...). Habit etiam loculos in articulo necessitatis, utpote quando transibat per samaritanos».

<sup>39</sup> «Os irmãos nada tenham de seu, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma». («Segunda Regra», 6 in *Fontes Franciscanas I*, J.A.C. PEREIRA, (coord.), 3ª ed., Editorial Franciscana, Braga 2005, p. 169).

tempo seja contaminada a pobreza da Ordem, sobretudo porque alguns afirmaram já que pertence a toda a Ordem a propriedade comum dos bens móveis, dirigiram-nos uma humilde súplica para que com respeito a este ponto nos dignemos tomar medidas contra os perigos das almas e da pureza de toda a Ordem. Afirmamos, portanto, que não devem ter propriedades nem em comum, nem individualmente, mas a Ordem faça uso dos utensílios, dos livros e dos bens móveis que lhes é lícito ter. Os irmãos podem usá-los segundo o que seja determinado pelo ministro geral ou pelos ministros provinciais, permanecendo intacta a propriedade dos lugares e das casas nas mãos daqueles a quem se sabe que pertencem»<sup>40</sup>.

É no *Apologia pauperum* que Boaventura recupera estes dois conceitos que radicam no direito romano: o de uso e domínio dos bens materiais. Boaventura menciona também as noções de *proprietas*, *possessio*, *ususfructus* e *simplex usus*. Na vida mortal é possível abdicar das três primeiras, mas do *simplex usus* nenhuma forma de vida é capaz de o renunciar totalmente<sup>41</sup>. O *simplex usus* deve ser limitado e inclui todo o tipo de bens, como o vestuário, calçado, alimento e livros<sup>42</sup> (Boaventura esforça-se por legitimar o uso dos livros. Cremos que incluí-los nos bens que podiam ter um simples uso é uma tentativa que vai nesse sentido<sup>43</sup>). É impossível, neste mundo, viver sem usar bens materiais, no entanto é possível reduzir o seu uso. No entanto, Gerardo de Abbatisvilla refere que a distinção entre o domínio que a Igreja tem sobre os bens que os Irmãos Menores usam não tem qualquer efeito, porque o Papa, de facto, nunca beneficia desses bens, sobretudo dos consumíveis como os alimentos. Mais: para Gerardo não é possível distinguir o uso do domínio nos bens consumíveis. Boaventura não partilha esta posição e defende que os bens consumíveis se equiparam aos de um pai em relação aos filhos. Assim, o Papa é como um pai a quem cabe o cuidado dos filhos, a quem compete o seu sustento<sup>44</sup>.

Deve-se renunciar ao domínio pois a pobreza evangélica é um meio de elevar o espírito desde as coisas perecíveis para as eternas. Aquele que a professa de modo perfeito dispõe-se a despojar-se quanto ao *affectus* e *dominium* de tudo o que é temporal e a contentar-se com o estreitamento do seu uso: «Acerca da posse

<sup>40</sup> In: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu)

<sup>41</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 11, para. 5.

<sup>42</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 11, para. 8.

<sup>43</sup> Acerca do esforço para introduzir o estudo enquanto trabalho intelectual nas ordens mendicantes veja-se J. LE GOFF, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, pp. 128-129.

<sup>44</sup> *Apol. paup.*, cap. 11, para. 7.

das coisas temporais podem considerar-se duas coisas, a saber, o domínio e o uso, e o uso está necessariamente relacionado com a vida presente, é próprio da pobreza evangélica deixar as posses terrenas quanto ao domínio e à propriedade, e no que respeita ao uso, não abdicar dele por completo, mas reduzi-lo, segundo o que diz o Apóstolo a Timóteo»<sup>45</sup>.

Depois da queda o *affectus* – inclinação da alma para determinado objecto que aparece como bom<sup>46</sup> – fica desordenado. Desta forma, o *affectio* desordenado torna-se *cupiditas*, que é uma desordem da concupiscência. É por este motivo que os bens materiais se tornam prejudiciais ao homem.

Fica assim definido o que é a pobreza evangélica quanto aos bens materiais: renunciar à posse de propriedade quanto ao domínio e reduzir o mais possível o uso dos bens, dos quais os irmãos se sustentam e que pertencem à Igreja. Esta distinção leva Boaventura a afirmar que existem também dois graus de pobreza evangélica: a que renuncia à propriedade privada e se sustenta do que é comum – é o caso das primeiras comunidades cristãs e da vida monástica – e o grau da renúncia ao domínio privado e comum, tendo quem renuncia a ambas a possibilidade de se sustentar daquilo que lhe é dado – forma de vida dos Apóstolos e de Cristo. Isto é o mesmo que afirmar a absoluta pobreza de Cristo e dos Apóstolos, que além de renunciarem à posse privada de bens, renunciaram também à propriedade comum: «O Senhor impõe a observância da extrema e penosa pobreza aos apóstolos e aos pregadores da verdade, e isso não só quanto à carência de posses, mas também de dinheiro e bens móveis, para que, como verdadeiros pobres constituídos na suma indigência das coisas, carecessem de dinheiro, não levassem alimentos, estivessem contentes com uma roupa simples e caminhassem sem calçado, e assim mostrassem a altíssima pobreza em acto e em hábito como emblema de perfeição. Cristo observou ele mesmo este exemplo de perfeita pobreza como prerrogativa especial, e mandou aos apóstolos que a guardassem e aconselhou-a, recomendando-a, aos que desejassem seguir as Suas pegadas e as dos apóstolos»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> «Cum autem circa temporalium bonorum possessionem duo considerare contingat, dominium videlicet et usum, sitque usus necessário annexus vitae praesenti: evangelicae paupertatis est possessiones terrenas quantum ad dominium et proprietatem relinquere, usum vero non omnino reiicere, sed arctare, iuxta illud quod dicit Apostolus ad Timotheum» (*Apol. paup.*, cap. 7, para. 3).

<sup>46</sup> Cfr. J.-G. BOUGEROL (dir.), *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969, p. 15.

<sup>47</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 5: «In his igitur verbis Dominus apostolis et praedicatoribus veritatis extremae ac penuriosae paupertatis formam servandam imponit quantum ad carentiam non solum

Outro ponto em que repetidamente Gerardo Abbatisvilla – e antes dele Guilherme de Santo-Amor – insiste é que nem Cristo nem os Apóstolos mendigaram e que este acto é condenável<sup>48</sup>. Boaventura, pelo contrário, tenta demonstrar teologicamente que não só mendigar é um acto perfeitíssimo, como também Cristo mendigou. De tal forma o Verbo de Deus mergulhou na condição humana, que não lhe bastou ser homem, como também quis identificar-se com qualquer pobre no meio de uma turba anónima.

Toda a vida de Cristo, declara o Doutor Seráfico, é perpassada pela pobreza, no início quando nasce num tugúrio, na mais extrema pobreza; durante o decurso da vida, não tendo onde *reclinar a cabeça* e no final, nu na cruz: «Cristo foi pobre no nascimento, pobre no decurso da sua vida, pobre no término. Sem dúvida, para fazer esta pobreza amável ao mundo escolheu uma Mãe paupérrima, suportou voluntariamente as penúrias da pobreza e andou sempre descalço, como pobre e indigente»<sup>49</sup>.

Definir a pobreza material com base na distinção entre *usus* e *dominium* é passar de um campo de fundo teológico para um legalista. Estes conceitos radicam no direito romano e possibilitam distinguir várias formas de direitos referentes ao uso e à propriedade. Gregório IX, como já foi dito, refere que os Franciscanos não devem ter qualquer tipo de propriedade, mas que lhes é permitido o uso. Inicialmente, os frades acharam que a melhor forma de aplicar o que lhes recomendava Gregório IX era legar a benfeitores todo o direito ao domínio. Mais tarde transferem esse direito para o Papado<sup>50</sup>.

Boaventura observa que não há obrigação no seguimento deste modelo. Nem todos os cristãos são compelidos a seguir esta regra de vida. Mas todos devem segui-la espiritualmente. Porém, Boaventura não dá indicações de como

---

possessionum, sed etiam pecuniarum et aliorum mobilium, ut, tanquam veri pauperes in summa rerum constituti penuria, carerent pecuniis, alimenta non ferrent, simplici vestitu contenti essent et sine calceamentis inciderent, ut sic paupertatem altissimam actu et habitu quasi quoddam perfectionis insigne praeferrent. Hanc paupertatis normam tanquam speciali praerogativa perfectam et Christus in se ipso servavit et apostolis servandam instituit, et his qui eorum cupiunt imitari vestigia, consulendo suasit».

<sup>48</sup> Guilherme de Santo-Amor, op. cit., cap. 12.

<sup>49</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 7: «Ex his colligitur, quod Christus pauper fuit in ortu, pauper in vitae progressu, pauper in termino – Sane, ut hanc paupertatem amabilem redderet mundo, pauperrimam Matrem elegit, paupertatis defectus voluntarie pertulit et ut pauper et inops discalceatus incessit».

<sup>50</sup> Cfr. M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, The Franciscan Institut, New York 1998, p. 141.

deve ser entendido este seguimento espiritual da renúncia e indigência dos bens. Refere apenas que esta norma não é uma obrigação, mas sim um conselho, regra é somente para aqueles que voluntariamente fazem votos, pois há três formas de ter o *coração desnudo*. A metáfora da roupa e da nudez aparece várias vezes na *Apologia dos Pobres*. Há dois modos de nudez, segundo o Doutor Seráfico, uma de coração somente e outra de coração e corpo. A primeira é a erradicação de todo o sentimento de avareza e cobiça: «É múltiplo o grau e a diferença de nudez, e uma é a do coração, outra a do coração e do corpo<sup>51</sup>».

Na segunda podem distinguir-se três graus. A «renúncia de tudo o que é supérfluo e de toda a posse privada»<sup>52</sup>, e corresponde ao estado clerical. Esta nudez é para Boaventura grande. Depois um segundo grau, maior, é o da negação da vontade própria para além da renúncia às posses e corresponde à vida monástica e regular. Além destas duas, a terceira inclui as restantes e mais ainda a renúncia a todas as propriedades transitórias, vivendo em penúria no próprio sustento e este é o grau dos apóstolos<sup>53</sup>.

Boaventura não considera que ter bens é pecado, mas considera que há uma escala de perfeição analogamente aos graus de pobreza. Mesmo dentro da Igreja há lugar para vários modos de perfeição<sup>54</sup>. Não são os cargos que se ocupam na hierarquia de Igreja que determinam o grau de perfeição, pois, refere o Doutor Seráfico, «*Radix, forma, finis, complementum et vinculum perfectionis caritas est*»<sup>55</sup>. Quem administra os bens da Igreja possui uma certa dignidade, pois esta administração poderá contribuir para o bem dos fiéis. O desinteresse quanto aos bens que se administram é uma manifestação da caridade, que, em cada estado, é o que determina a sua perfeição.

Gerardo de Abbatisvilla, ainda sobre a distinção entre *usus* e *dominium*, sustenta que a causa da renúncia do domínio das coisas é a propriedade privada. Boaventura, seguindo a sua linha de pensamento ampla, assevera que ter coisas em privado não é mau, se bem que seduzem mais do que as comuns, imperfeito é deixar-se seduzir por essas coisas e é por isto que se renuncia a elas, como forma também de atingir a liberdade interior. Indica o próprio Boaventura: «Não é esta a

<sup>51</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 21: «Est enim multiplex gradus et differentia nuditatis, et alia quidem est cordis, alia cordis et corporis».

<sup>52</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 22.

<sup>53</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 36.

<sup>54</sup> *Apol. paup.*, cap. 8, para. 7: «Varii sunt in ea [Ecclesiam] modi perfectionis».

<sup>55</sup> *Apol. paup.*, cap. 3, para. 2.

causa precisa e principal da renúncia às riquezas, isto é, por serem próprias, mas por serem sedutoras. É verdade que as riquezas próprias seduzem mais do que as comuns, e por isso é mais essencial à perfeição o desprezo das mesmas, não porque a apropriação seja pecado, mas porque é com maior frequência ocasião de culpa»<sup>56</sup>.

Segundo Malcolm D. Lambert, os conceitos de *usus* e de *dominium* encerram a definição de pobreza de Boaventura. Diz Lambert que esta é, exactamente, a total renúncia do domínio sobre as coisas, tanto individual como comum, e corresponde à mais alta forma de pobreza<sup>57</sup>.

Parece-nos extremamente simplificador reduzir a pobreza em Boaventura à distinção entre uso e domínio das coisas. Ela vai muito além dessa distinção e é muito mais profunda e abrangente, pois não se refere somente aos bens materiais. Podemos dizer que o domínio e o uso das coisas temporais é uma parte do que a pobreza representa para Boaventura, mas não se reduz a essa distinção. Aliás, cremos que esta distinção foi uma engenhosa forma, para não dizer artificial, de atenuar as dissensões dentro da Ordem dos Menores.

A renúncia ao *dominium* e a redução progressiva do *usus* é para o Doutor Seráfico a pobreza evangélica no que respeita aos bens materiais. No entanto, lembra o mesmo Doutor, seguindo Rábano Mauro, que isso não é suficiente para a perfeição se não se seguir Cristo: «Em nosso poder está ser perfeitos se o quisermos; mas o que quer ser perfeito deve vender tudo o que tem, não só em parte, como Ananias e Safira, mas tudo, e assim preparar um tesouro no reino dos céus; mas nem isto basta para a perfeição se não segue o Salvador»<sup>58</sup>.

A pobreza absoluta de Cristo, na *Apologia pauperum*, traduz-se, no âmbito de um *modus vivendi*, na renúncia ao dinheiro, na mendicidade e na renúncia ao domínio. Mas, para além de modo de vida, a absoluta pobreza de Cristo, é, em

<sup>56</sup> *Apol. paup.*, cap. 9, para. 3: «Quod haec non sit causa praecisa et principalis abdicanti divitias, quia propriae, sed quia illecebrosae, ut ostensum est supra. – Verum est quidem, quod propriae divitiae magis solent esse illecebrosae quam communes, et ideo magis est de essentia perfectionis contemptus ipsarum, non quia appropriatio sit culpa, vel sempre habeat culpam annexam, sed quia, ut frequentius solet esse, occasio culpae»

<sup>57</sup> Cf. M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, The Franciscan Institut, New York 1998, pp. 134-135.

<sup>58</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 13: «In potestate nostra est, utrum velimus esse perfecti, tamen quicumque perfectus esse voluerit, debet vendere quae habet, et non ex parte vendere, sicut Ananias et Saphira, sed totum, et sic praeparare sibi thesaurum in regno caelorum. Nec hoc ad perfectionem sufficit, nisi Salvatorem sequatur».

Boaventura, um símbolo que deixa entrever como a categoria da pobreza está presente na natureza da Trindade.

### **b) A pobreza como caminho para a perfeição**

Na cultura cristã, a tentação de Eva representa a tendência natural do homem para se superar seja no domínio das ciências, da moral ou da espiritualidade. «Sereis como deuses»<sup>59</sup>, é o repto lançado pela serpente a Eva, promessa largamente apetecível, que torna legítimo abdicar de tudo o que a sua condição de homem paradisíaco lhe oferecia.

A via da pobreza é o percurso do homem para alcançar a perfeição. No caso do cristianismo, este ideal encarna na pessoa de Cristo, *único mestre de todos*.

Na mitologia grega a perfeição traduz-se sobretudo no exercício daquilo que era considerado como a instância superior do homem, isto é, a racionalidade. Para os sofistas a clareza, a distinção de um raciocínio em ordem a persuadir e convencer os seus opositores eram elementos presentes no ideal de perfeição<sup>60</sup>. A perfeição como expressão da razão traduz-se também na ideia de que a vida contemplativa é mais perfeita que a vida activa. Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que a actividade mais nobre do homem é o exercício da faculdade mais elevada nele, o intelecto<sup>61</sup>. Daqui se segue, em contexto helénico e em termos epistemológicos, que a ciência mais nobre seja a Metafísica. Com o Cristianismo, todavia, houve uma reestruturação da hierarquia das ciências, colocando-se a Teologia no topo seguida das restantes ciências. Nomeadamente no pensamento de Boaventura todas as ciências convergem para a Teologia<sup>62</sup>.

Em suma, se o ideal de homem perfeito para os filósofos gregos clássicos incluía um certo número de bens materiais, uma boa posição na *polis*, amigos influentes, etc. – e aqui estamos a pensar mais no caso de Aristóteles –, com as ordens mendicantes inaugura-se um novo ideal de perfeição, no qual é fundamental a pobreza. Neste novo caminho paradigmático é a ordem sobrenatural da graça, *hábito deiforme*, que eleva a alma até Deus.

---

<sup>59</sup> Gn 3, 5.

<sup>60</sup> Cfr. M. Foss, *The Idea of Perfection in the Western World*, Princeton University Press, Princeton 1946, p. 12.

<sup>61</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. CAEIRO, Quetzal, Lisboa 2006, X, 7-9, 1177a.

<sup>62</sup> Veja-se Boaventura de Bagnoregio, *Recondução da Ciência à Teologia*, M.S. de CARVALHO (trad.), Porto Editora, Porto 1996.

Quando Boaventura escreve a obra *De Perfectione Evangelica*, fá-lo para defender a forma de vida dos frades menores contra os mestres seculares, mas também resplandece nela a concepção de um ideal de perfeição ao qual o homem deve aspirar. A perfeição evangélica, para Boaventura e a tradição cristã, radica em Cristo como exemplar de toda a perfeição.

Os quatro conselhos evangélicos visam o aperfeiçoamento do homem, sobretudo o que vive no estado religioso, ainda que seja universal a competência para a perfeição. A humildade, a pobreza, a castidade e a obediência são uma forma do homem se tornar semelhante ao exemplar da perfeição – Cristo.

Encontra-se, porém, no pensamento cristão, uma controvérsia acerca do momento da concretização plena da perfeição, que em última instância se identifica com a visão beatífica de Deus. Poder-se-á realizar esta ainda durante a vida terrena ou terá somente na vida celeste a sua plena concretização?<sup>63</sup>

Para Boaventura há dois tipos de perfeição, uma absoluta que é a visão beatífica de Deus quando a alma se encontrar com Ele face-a-face num outro nível de existência. E outra relativa, que é a que o homem pode alcançar durante a vida terrena. Apesar de Boaventura admitir que a mente é capaz de um êxtase místico, no entanto, ela não apreende Deus na sua essência. É uma visão relativa porque a alma humana é de tal natureza que apenas um objecto infinito a pode saciar. Neste sentido, todas as criaturas apontam para Deus e O revelam, todas são vestígios ou imagens de Deus, mas não são Deus.

Enquanto peregrinar neste mundo o homem poderá apenas ver como que num espelho, «per speculum obscuratum, et in aenigmate»<sup>64</sup>. A primeira perfeição dá-se pela glória e a segunda pela graça<sup>65</sup>. A glória é, para Boaventura, a fruição ou visão de Deus. A vida da graça no mundo é composta pelo exercício dos hábitos deiformes da graça que se manifestam no exercício das virtudes, entre as quais a caridade, a única que pode ser chamada propriamente de virtude: «Tal poder possui a caridade que entre todas as virtudes só ela é chamada propriamente virtude. Quem a possui é rico, tem abundância, é feliz. Quem a não possui é pobre, é miserável, é mendigo»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Acerca das disputas escolásticas sobre a visão beatífica veja-se C. TROTTMANN, *La Vision Béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Paris 1995.

<sup>64</sup> In 2 *Sent.* 23, a. 2, q. 3; L. VIVES (ed.), *Opera Omnia S. Bonaventurae*, tomus secundus, Bibliopola Editor, Paris 1868.

<sup>65</sup> Cfr. B. APERRIBAY, *Obras de San Buenaventura*, vol. VI, BAC, Madrid 1972, p. 10.

<sup>66</sup> *De perf. vitae*, cap. VII, 1: «Tantae virtutis caritas est, quod ipsa sola inter virtutes virtus nominata

Não há meio mais apto para progredir na graça e para atingir a excelência em todas as virtudes do que a caridade. Há em Boaventura uma *pericorese* entre graça e caridade, como se fossem ao mesmo tempo origem e causa de crescimento uma da outra. A caridade é uma graça e, ao mesmo tempo, progride-se na graça pela caridade.

Bernardo Aperribay, na sua introdução à edição das obras completas de Boaventura, nota que Boaventura não defende que a pobreza é a essência da perfeição evangélica, ao contrário de certas correntes do século XIII (Ubertino de Casale, por exemplo), que defendiam que o cume da perfeição evangélica é a pobreza. Se bem que Boaventura admita que quem ainda não for perfeito imitador da pobreza evangélica também ainda não atingiu o auge da perfeição<sup>67</sup>, não afirma que a perfeição evangélica tem o seu centro na pobreza. Ela é uma virtude relativa, é uma virtude que existe em função da caridade.

Boaventura refere que durante a vida terrena, particularmente no estado religioso, existem os conselhos evangélicos, que são uma espécie de ajuda da qual o homem pode dispor no seu caminho para a perfeição cristã. Ora, os conselhos evangélicos – humildade, pobreza, castidade e obediência – têm o seu fundamento na vida de Cristo e são a imitação do que ele viveu, ele que é o exemplar da perfeição. O estado religioso é onde se exercita com mais constância a imitação de Cristo. A finalidade das ordens religiosas é serem escolas de perfeição: «A principal razão para a instituição da vida monástica foi para que fossem escolas para exercitar a perfeição»<sup>68</sup>.

No tratado *Acerca da perfeição evangélica* Boaventura analisa os quatro conselhos: humildade, pobreza, continência e obediência. Estas questões foram escritas para combater Guilherme de Santo-Amor, que na mesma data – segundo Bougerol entre Outubro e Dezembro de 1255 – escreve o *De quantitate eleemosynae* e *De valido mendicante*<sup>69</sup>.

---

est, quam qui habet dives et locuples et beatus est, quam qui non habet pauper et mendicus et miser est».

<sup>67</sup> Cfr. *De perf. vitae*, cap. III, 1.

<sup>68</sup> «Praecipua tamen causa monasticae institutionis fuit, ut esset schola palaestralis exercitii perfectionis», *Sex alis*, cap. VI, 6, *São Boaventura. Obras escolhidas*, edição bilingue latim-português, L.A. DE BONI (org.), trad. L.A. DE BONI, J. JERKOVIC, S. SCHNEIDER, EST SULINA UCS, Porto Alegre 1983.

<sup>69</sup> J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. VRIN, Paris 1988, p. 210.

Assim, na questão *De paupertate*, Boaventura analisa a pobreza relacionando-a com a renúncia, a mendicância e o trabalho<sup>70</sup>. Começa por averiguar se a renúncia à propriedade – privada e comum – é uma característica da perfeição evangélica. Partindo dos quatro Evangelhos, S. Boaventura conclui que não poderia ser de outra forma. O exemplo da vida de Cristo (que viveu sem casa, que foi pobre a tal ponto de não ter dinheiro para pagar os impostos, entre outras evidências) mostra que viveu na mais extrema pobreza. O mesmo conclui a partir do testemunho dos santos Padres da Igreja, entre eles Santo Ambrósio, São Jerónimo, Santo Agostinho, São Gregório, São João Crisóstomo. Mas não é somente a autoridade dos Evangelhos, nem a autoridade dos Padres da Igreja que vêm em defesa da pobreza, também pela razão se pode concluir que se alguém quer ser perfeito deve viver a pobreza absoluta. Para o demonstrar, o Doutor Seráfico usa a geografia espiritual das duas cidades, de inspiração agostiniana, indicando que o fundamento da cidade do diabo é a avareza (*cupiditas*), portanto aproxima-se da cidade de Deus aquele que se afasta dos bens materiais e não é avarento.

Segundo a noção aristotélica da mediania, a absoluta pobreza é um excesso. Como a virtude consiste no termo médio, nem a extrema pobreza nem a extrema riqueza são perfeições<sup>71</sup>, alegam os opositores de Boaventura. Todavia, em *De Paupertate*, o Doutor Seráfico conclui que renunciar a todas as coisas, em privado e em comum, é a suprema expressão da perfeição evangélica, não só suficiente, mas *superabundante*: «Dicendum, quod abrenuntiare omnibus tam in privato quam in comuni est christianae perfectionis, non solum sufficientis, sed etiam superabundantis»<sup>72</sup>. E isto pode ser demonstrado segundo a natureza, a Escritura e a graça. Assim, a pobreza é caminho para a continência, pois dispõe à mortificação da carne e prepara também para a perfeita obediência, uma vez que o perfeito pobre não retém nada para si, nem mesmo a sua própria vontade.

No estado de natureza enquanto o homem vive nu não conhece a noção de propriedade. É interessante verificar aqui a presença de um dos paradigmas do pensamento medieval: o homem apenas usa roupas depois de ter desobedecido a Deus, antes vivia completamente nu, sem vergonha pelo seu corpo. Depois da queda o homem apercebe-se da sua nudez e imediatamente procura algo para se

<sup>70</sup> «Quaestio est de paupertate, et quaeruntur duo. Primo quaeritur de paupertate quantum ad abrenuntiationem. Secundo, quantum ad mendicationem» (*Perf. evang.*, q. 2., a. 1).

<sup>71</sup> *Perf. evang.*, q. 2., a. 1, para. 7.

<sup>72</sup> *Perf. evang.*, q. 2., a. 1, conc.

cobrir<sup>73</sup>. As roupas, no entender cristão, representam as riquezas do mundo<sup>74</sup>. Quem pretende seguir Cristo e, por conseguinte, com Ele se configurar é preciso que se dispa, que se despoje até, em última instância, de si mesmo. É o seguir nu Cristo nu, de São Jerónimo (*Epist.* 125) e que São Boaventura recupera. É recorrente no pensamento medieval o simbolismo da nudez de Adão e Eva no Paraíso acompanhado pela consciência e vergonha desse estado. Entende-se que no paraíso o homem não tinha conhecimento da noção de propriedade, nem de coisas nem de si mesmo, e uma expressão possível disso é a nudez. O Doutor Seráfico, no seu *Comentário às Sentenças* indica que a propriedade privada é consequência da queda<sup>75</sup>.

Quanto à pobreza material, observa Boaventura, não há nada de mais pobre e fugaz do que contentar-se com o alimento e o vestuário. Explica-nos que a pobreza é, além de principal conselho, princípio fundamental. Assim como a raiz do mal é a avareza, a raiz e princípio de toda a perfeição é a pobreza. O desejo de posse de bens materiais afasta da caridade.

A pobreza é ainda princípio sublime ou, poder-se-ia dizer, metafísico, porque faz o homem tender para o “alto”; em vez de colocar o seu fundamento e centro nos assuntos terrenos, dirige-o para o céu. Assim, a graça pode dispor o homem para uma vida activa ou para uma vida contemplativa. Esta última é a mais indicada para quem almeja a beatitude: «A [vida] activa encaminha para baixo, mas a contemplativa levanta para o céu»<sup>76</sup>.

Os ricos são absorvidos pelos assuntos relacionados com os seus pertences e o medo de os perder não os deixa livres para se abrirem ao divino, que precisa de

<sup>73</sup> Gn 2, 19-3, 23.

<sup>74</sup> É curiosa a imagem que Clara de Assis usa numa das suas cartas a Inês de Praga para lhe indicar que as vestes, que simbolizam as riquezas do mundo, são um impedimento para a participação no Reino dos Céus. Diz assim: «Sabeis que na luta entre um homem vestido e um despido, aquele está em desvantagem, porque este facilmente o segura e derruba. Assim, também ninguém pode gozar a vida neste mundo e participar no reinado de Cristo. Por isso desprezastes as vestes, isto é, as riquezas deste mundo, para não sucumbirdes de modo algum na luta e poderdes entrar no Reino dos Céus». (Santa Clara de Assis, «Primeira Carta a Inês de Praga» in *Escritos de São Francisco e Santa Clara de Assis*, Editorial Franciscana, Braga 2001, pp. 268-269). São Boaventura usa uma outra imagem relacionada com a roupa: «Certamente, se fôssemos mais fervorosos, seguiríamos nus a Cristo. Pois a gente, quando sente grande calor, costuma desnudar-se e despir-se. É portanto indício de grande frieza nossa apegarmo-nos a essas coisas temporais». (*De perf. vitae*, cap. III, 8).

<sup>75</sup> Cfr. 2 *Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, ad. 4.

<sup>76</sup> «Activa deorsum ordinat, sed contemplativa sursum in caelum erigit» (*Perf. evang.*, q. 2, a. 1, conc.).

espaço no interior do homem para aí vir fazer a sua morada. Portanto, *só aquele que não tem absolutamente posse alguma* é que vive perfeitamente com o seu pensamento em Deus, a Ele se abandonando, ou seja, confiando na Providência. Na exposição acerca da relação entre a perfeição evangélica e a renúncia à propriedade privada e comum o Doutor Seráfico introduz também o problema da teoria e da prática. Segundo Boaventura, enganam-se aqueles que julgam poder conhecer a verdade e ao mesmo tempo viver de forma iníqua<sup>77</sup>.

A questão de fundo que Boaventura levanta, apelando para a autoridade de Agostinho, é a da indissociabilidade entre o conhecimento da verdade e a prática do bem, sendo este aqui identificado com o exercício da virtude da *paupertas*. Boaventura insiste no facto de que o conhecimento da verdade não se pode dissociar da prática das virtudes, neste caso, da pobreza. O conhecimento da acção enquanto indissociado da prática das virtudes pressupõe ainda a distinção entre ciência e sabedoria. Na primeira instância é possível, a quem a possui, agir iniquamente, mas o grau da sabedoria, por ser um estado “holístico”, que envolve todas as faculdades do homem, exclui a prática de más acções. Diz Boaventura que «não é segura a passagem da ciência à sabedoria; há que ter um meio, isto é, a santidade. Esta passagem é também prática: a prática do estudo da ciência para o estudo da santidade, e a prática do estudo da santidade para o estudo da sabedoria»<sup>78</sup>.

Boaventura considera que o homem só pode decidir pela via da pobreza por inspiração do Espírito Santo. Por si só, pela sua natureza, só pela sua cognição, o homem inclina-se para o bem privado, para o desejo de posse. Por isso, conclui Boaventura, o desejo de praticar a pobreza só pode provir do Espírito Santo. A realização da perfeição sai do âmbito da natureza, é antes da ordem sobrenatural.

São Boaventura conclui que renunciar a tudo por Cristo é como que o *ápice da perfeição evangélica*. Para Boaventura é de tal forma claro que Cristo viveu na absoluta pobreza que não hesita em afirmar que ainda que todas as autoridades negassem que renunciar a todas as coisas é digno de louvor e é expressão da

<sup>77</sup> Cfr. *Perf. evang.*, q.2., a. 1, conc.: «Errat autem, si quis putat, se veritatem posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat».

<sup>78</sup> *Hexaëm.*, coll. XIX, para. 3: «Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam: oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem. Transitus autem est exercitium; exercitatio a studio scientiae ad studium sanctitatis, et a studio sanctitatis ad studium sapientiae», *Obras de San Buenaventura*, L. AMOROS, B. APERRIBAY, M. OROMI, tomo tercero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947.

perfeição evangélica bastaria, para demonstrar o contrário, o conselho e exemplo de Jesus Cristo.

### c) *Deiformitas*: a recriação do homem enquanto imagem de Deus

Tornar-se perfeito é seguir um modelo de perfeição: Cristo pobre e crucificado, que é como o “espelho” perfeito que o cristão pode contemplar<sup>79</sup>. Também Francisco de Assis experimenta na sua vida uma mudança de paradigma no ideal de perfeição a que Boaventura não é alheio. Antes da sua conversão via a riqueza, o bem-estar físico e a posição social como elementos essenciais para realizar a vida perfeita. Depois da sua conversão vê em Cristo o modelo do homem perfeito.

---

<sup>79</sup> O tema ultrapassa o presente trabalho, mas seria pertinente o estudo da influência de Santa Clara de Assis em São Boaventura, patente, entre outras coisas, no uso da metáfora do espelho. Clara de Assis usa por diversas vezes nas suas cartas a imagem do espelho. Este é Cristo. O fiel deve contemplar-se no espelho que é Cristo e deixar-se transformar na imagem que contempla. «Clara estava convencida que olhando para o espelho, ela se transformava Nele, em quem ela se vê reflectida. Clara admoesta Inês de Praga a deixar-se transformar através da contemplação do Senhor, isto é, transformar-se na imagem de Deus. Um processo de Cristificação ou divinização». (H. SCHNEIDER, *Contemplation in the Spirit of Clare of Assisi*, Cura Generale dei Frati Minori, Roma, s/d, pp. 72-73). “Fixa o teu olhar no espelho da eternidade, deixa a tua alma banhar-se no esplendor da glória e une o teu coração Àquele que é encarnação da essência divina, para que, contemplando-o, te transformes inteiramente na imagem da sua divindade” (Terceira carta a Inês de Praga in *Escritos de São Francisco e Santa Clara*, Editorial Franciscana, Braga, 2001, p. 280). “Contempla diariamente este espelho”; “Neste espelho poderás contemplar, com a graça de Deus, como resplandece a bem-aventurada pobreza, a santa humildade e a inefável caridade. Contempla, no princípio deste espelho, a pobreza, pois está colocado no presépio e envolto em paninhos”. Estas são apenas algumas das inúmeras vezes que Santa Clara recorre à metáfora do espelho. Também o doutor seráfico se vale por diversas vezes desta metáfora, sobretudo no *Itin.*: “Advirto-as [as almas], porém que pouco ou nada servirá o espelho que eu quero pôr sob os seus olhos, se o espelho de seus espíritos não tiver sido previamente bem purificado e bem polido.” (*Itin.* Prol., 4); “Ó homem de Deus, começa, pois, por escutar as censuras da tua consciência, antes de elevares os teus olhos para os raios da sabedoria divina que se reflectem nos seus espelhos” (*Itin.* Ibidem); “Porém, cada um dos três mencionados modos é duplo, segundo considerarmos Deus como Alfa e Ómega de tudo, segundo o contemplarmos em cada um desses modos como por meio de um espelho ou como dentro dum espelho (...)” (*Itin.* I, 5). Jay Hammond (no artigo «Clare’s Influence on Bonaventura?», *Franciscan Studies* 62 (2004), pp. 101-117) levanta esta hipótese de, para além de São Francisco, também Santa Clara ter influenciado o seu pensamento, justamente pelo uso desta imagem. Há ainda a hipótese da metáfora Cristo-espelho ter-se tornado conhecida de São Boaventura directamente por via cisterciense (São Bernardo de Claraval, Guilherme de S. Teodorico, Aelredo de Rievaulx, etc.).

A união do homem com o divino que supõe a sua transfiguração ficou conhecida na teologia da Igreja Oriental como *theosis*, divinização. Esta noção não é no entanto de uso exclusivo do cristianismo. Era já usada pelos filósofos gregos e dentro das escolas místicas ou pela gnose hermética. A existência no género humano de uma centelha divina aparece já no orfismo, onde o iniciado, através dos mistérios de iniciação, se sentia livre e em comunhão com os homens puros e santos. Platão prossegue nesta linha, afirmando que há um certo parentesco entre a divindade e o homem<sup>80</sup>.

Com o advento do cristianismo a vocação última do homem para a perfeição manifesta-se, sobretudo, em três temas bíblicos: o da criação do homem à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27); o da adopção filial (Gal. 3, 26; Jo 5, 18, etc.) e o da imitação de Cristo.

Para Boaventura um acto pode ser perfeito segundo três modos, a saber: perfeito quanto ao género, que é o acto difícil (um exemplo deste tipo de actos é deixar tudo e viver o estado religioso); perfeito quanto às circunstâncias (deixar as riquezas, alegremente, e com a intenção de edificar o próximo) e o acto perfeito em si mesmo, que procede da mais sublime caridade (amar a Deus e a Ele se dirigir com *extático e fervoroso amor* e amar plenamente o inimigo)<sup>81</sup>.

Mais a raiz, a forma, o fim, o complemento e o vínculo da perfeição é a caridade e esta tem três estados: a observância da lei, a observância dos conselhos espirituais e o supremo estado, a fruição do gozo espiritual ou beatitude<sup>82</sup>. Portanto, resumindo, a perfeição comporta três graus hierarquizados: o primeiro é o da observação dos mandamentos. O segundo é a cumprimentos dos conselhos evangélicos e o derradeiro é o da contemplação do Sumo Bem, que só será plena *in Patria*.

---

De resto, também é provável que Santa Clara adoptasse esta metáfora por via cisterciense, já que em 1219 é nomeado o cisterciense Frei Ambrósio para Visitador das Irmãs Pobres. No entanto, isto não exclui que a espiritualidade de Santa Clara tenha permanecido indiferente ao Doutor Seráfico. A carta que São Boaventura escreve à abadessa e irmãs do Mosteiro de Santa Clara de Assis mostra claramente que conhecia bem o pensamento de Santa Clara. Também ambos, São Boaventura e Santa Clara, citam Sabedoria 7, 26: *Cristo é espelho sem mancha*, primeiro na *Epístola Sobre a Imitação de Cristo*, 3 e a segunda na *Quarta Carta a Inês de Praga*.

<sup>80</sup> Cfr. *Leis* X, 899d; 900a 6-7; *A República* VI, 490b. Cfr. É des PLACES, «Divinisation chez les philosophes grecs» in M. VILLER (org.), *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Tome III, Beauchesne, Paris, 1957, pp. 1371-1374.

<sup>81</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 3.

<sup>82</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 2.

Boaventura refere que a caridade consiste em fugir das coisas más (coração puro), praticar coisas boas (boa consciência) e padecer pacientemente as adversidades (fê firme). O móbil para este tipo de acções pode ser a lei (preceito) e a obrigação necessária e universal ou o conselho e obrigação espontânea e especial. A espontaneidade e a obrigação juntas constituem a perfeição, mas a obrigação sem a espontaneidade se bem que seja perfeito, quando comparado com o modo espontâneo é imperfeito<sup>83</sup>.

O que nos interessa aqui vincar é que o Doutor Seráfico propõe, como via para a perfeição, a pobreza evangélica, tal como Francisco de Assis a concebe no seu *modus vivendi* e na regra que lega aos irmãos. Existe uma íntima relação entre perfeição e a pobreza, de tal forma estreita que podemos afirmar, na esteira do Doutor Seráfico, que a segunda é uma via para a primeira, através da graça, que converte o «afecto ao amor do esposo»<sup>84</sup>, e do amor a Cristo, *origem de toda a sabedoria, fonte de todo o conhecimento certo*, o homem alcançará aquela tranquilidade que se obtém somente por meio do amor: «Mas o caminho que nos conduz à paz não é outro, senão o amor ardentíssimo a Cristo crucificado»<sup>85</sup>.

Boaventura não usa o conceito de *deiformitas*, mas sim *deificatio*. Ambos são sinónimos de divinização. No entanto, podemos tomar a *deificatio* como acção, caminho de divinização do homem, enquanto que a *deiformitas*<sup>86</sup> seria já o resultado, o homem como *alter-Christus*, ou, nas palavras de São Paulo, “o Cristo em nós”. Para Boaventura, a identificação do homem com Cristo teve a sua máxima concretização em São Francisco: «Foi também este amor que absorveu a mente de Francisco e se manifestou na sua carne dois anos antes da sua morte, durante este tempo ele suportou os sacratíssimos estigmas da Paixão<sup>87</sup>. Antes deste episódio, diz Boaventura, já ele era modelo na acção, depois torna-se também modelo da perfeita contemplação<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 3-4.

<sup>84</sup> «Secundo, inflammandus est, et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi». (*Trip. Via.*, I, p. 3, 16).

<sup>85</sup> *Itin.*, prol., 3: «Vía autem non est nisi perardentissimum amorem Crucifixi».

<sup>86</sup> Este conceito surge no pensamento bonaventuriano por via de Dionísio Areopagita e de Hugo de São-Victor.

<sup>87</sup> *Itin.* Prol., 4: «...qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratíssima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit».

<sup>88</sup> Cfr. *Itin.* VII, 3: «Ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo».

Como é que desperta no homem o desejo de perfeição? O que faz com que ele coloque todo o seu empenho e se inflame em alcançar a perfeição? A partir destas questões Boaventura elabora toda uma doutrina da graça. Já no *Itinerarium* Boaventura alerta para o facto de que nada servirá ler as suas meditações se o *espelho*, que é a alma do homem, não estiver «bem purificado e bem polido»<sup>89</sup> e refere também que é a graça que dispõe as almas dos homens a inflamar-se no desejo de possuir a sabedoria divina<sup>90</sup>.

Pela graça – «Dom pelo qual a alma se aperfeiçoa e se torna esposa de Cristo, filha do Pai eterno e templo do Espírito Santo»<sup>91</sup> – que Deus derrama condescendentemente sobre o homem por intermédio da Encarnação, é dada a possibilidade ao homem de se voltar para o Sumo Bem. O Doutor Seráfico insiste reiteradamente que é pela graça que o homem se pode divinizar. Apesar da confiança que Boaventura deposita no homem enquanto *capax dei*, que necessita ser um “homem de desejos” como o profeta Daniel para se iniciar na contemplação divina<sup>92</sup>, ao mesmo tempo, afirma que, «sejam quais forem as nossas disposições interiores, para nada servem, se o auxílio divino não nos ajudar»<sup>93</sup>. Por conseguinte, não basta ao homem ter disposição interior e vontade para alcançar a *deiformidade*, é necessário que, para além disso, a graça o reforme, recrie<sup>94</sup> e conduza até ao seio da Trindade, presente em todos os seres. Em uns como sombra, em outros como *vestígio* e em outros, como é o caso do homem, como *imagem*.

A criação à imagem e semelhança de Deus confere ao homem, pela sua alma racional, a capacidade da bem-aventurança eterna, que é a posse do Sumo Bem. A alma racional, constituída por três faculdades – memória, inteligência e vontade – é a faculdade que permite ao homem conhecer e amar o Bem e também recebê-lo e possuí-lo no mais íntimo de si mesma<sup>95</sup>. Mas este bem ultrapassa de tal forma

<sup>89</sup> *Itin.*, prol. 4.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>91</sup> «ipsa nihilominus est donum, per quod anima perficitur et efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus sancti» (*Brevil.*, p. V, c. I, 2).

<sup>92</sup> Cfr. *Itin.*, prol. 3: «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*».

<sup>93</sup> «Quantumcunque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur». (*Itin.*, I, 1).

<sup>94</sup> «Elle apparaît comme une récréation. Par la creation nous avons reçu l’être que Dieu a tire du néant. Par la grâce, cet être déjà existant, Dieu le recrée ou, ce qui revient au même, le reforme en lui infusant une nouvelle qualité». (*Dictionnaire de Spiritualité*, p. 1419).

<sup>95</sup> M. COSTA FREITAS, «O Ideal Bonaventuriano da Sabedoria Cristã e a Filosofia», *Didaskalia*, 4 (1974) 277-296.

o homem, está de tal forma para além dos seus limites que alguém pode chegar a tal bem somente porque Deus se abaixa até ele e o eleva acima de si mesmo. Por seu lado, a alma consegue corresponder a este chamamento de Deus à perfeição por meio do que Boaventura designa de *habitus deiformem*, uma influência que emana directamente de Deus, que é semelhante a ele e dele inseparável. Para que a alma<sup>96</sup> seja *capax beatitudinis* é necessário, continua Boaventura, participar da *influentia deiformis*<sup>97</sup>. Refere Bougerol que esta influência é também a graça: «La grâce est une *influentia spiritualis* c'est-à-dire une réalité en qui le devenir s'identifie à l'être de telle manière qu'elle dépend totalement de sa cause et lui ressemble dans son mode d'existence et ses propriétés. La grâce est analogue dans l'ordre spirituel à ce qu'est la lumière dans l'ordre matériel»<sup>98</sup>. É esta influência que torna a imagem da alma semelhante à Trindade<sup>99</sup>. Assim, a graça, pela sua conformidade com Deus dispõe a alma a fruir de Deus com a finalidade de que tudo o que procede de Deus a Ele retorne<sup>100</sup>. Há aqui como que uma concepção dinâmica do mundo, que, enquanto *mundus viator*, é como o caminhar de toda a criação, com particular ênfase para o homem, pois é através dele que todo o cosmos caminha para o seu fim último – Cristo. Como refere J. Cerqueira Gonçalves, no seu *Homem e Mundo em São Boaventura*, «entre a vida trinitária de Deus e o mundo da matéria – e da vida – encontra-se o homem, o fim relativo – *finis sub fine* – das criaturas». E mais à frente: «Por viver em união substancial com o corpo, o espírito do homem representa não só o fim directo de toda a matéria, como ainda lhe incumbe fazê-la chegar até Deus, desenvolvendo a aspiração do *ser*, que ela é, ao infundir-lhe a luz da inteligência humana»<sup>101</sup>.

No *Itininerarium* e no *De triplice via* o Doutor Seráfico distingue três estados hierárquicos da vida espiritual: a purificação, a iluminação e a perfeição. Aqui Boaventura refere que quem deseja tornar-se perfeito é necessário que se «aqueça

<sup>96</sup> Boaventura faz menção à importância da racionalidade da alma, pois refere várias vezes que é a alma ou espírito racional que vai possuir a bem-aventurança: «Primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecerit *spiritum rationalem* capacem beatitudinis aeternae»; «Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat *influentia deiformis*». (*Brevil.*, V, cap. 1, 3).

<sup>97</sup> Boaventura usa esta expressão no *Brevilóquio*, V, cap.1.

<sup>98</sup> J.-G. BOUGEROL, *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969, p. 74.

<sup>99</sup> Cfr. *Brevil.*, V, cap. I, 3.

<sup>100</sup> Cfr. *Brevil.*, V, cap. II, 6.

<sup>101</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, op. cit., p. 413.

ao calor da sabedoria»<sup>102</sup>. Isto é possível voltando o olhar inteiramente para Deus, o mesmo é dizer, o amor que se dispersa (*distentio*) e *di-verte* pelas criaturas deve ser reconvertido para Deus<sup>103</sup>.

O homem consegue progredir através das três etapas da vida espiritual (purgativa, iluminativa e unitiva) se estiver apaixonado por Cristo, é o amor a Cristo que faz mover a alma através das etapas da vida espiritual<sup>104</sup>.

Depois do pecado original a alma humana *curva-se sobre si mesma*. São nítidos os ecos de Santo Agostinho, que usa uma expressão que Boaventura retomará, referimo-nos ao *amor sui*, manifestação do estado ontológico do homem após a queda. A graça faz o espírito do homem progredir do *amor sui* – o homem curvado perante si mesmo, encrespado sobre si – para o *amor Dei* – homem aberto a Deus, ao mundo e ao outro.

### III

#### a) Metafísica da pobreza

A condição do homem é a de pobre, «pobre que clama no deserto», como diria Boaventura. Que deserto é este? É a condição do homem que ainda é menos,

<sup>102</sup> «... si perfici, ad sapientiae igniculum». (*Trip. via.*, prolog., 1).

<sup>103</sup> Cfr. A.G. MATANIC, «“Beatitudo est in unione”. La felicità dell’uomo alla luce del magistério bonaventuriano» in A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura – Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, vol. III, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, pp.269-280.

<sup>104</sup> Queremos aqui deixar a referência, que poderia servir de mote para um outro estudo, da correspondência entre a alma que vai fazendo uma viagem através de várias etapas espirituais e a peregrinação que de facto era prática comum na Idade Média. A visão medieval do homem como peregrino transparece nestes dois tipos de itinerância, o da progressão nas vias do espírito e o da peregrinação aos lugares santos. Por um lado, a oração do espírito e por outro, a oração do corpo. A peregrinação era de tal forma importante durante a Idade Média, que a Igreja, tenta recriar as etapas da peregrinação, para aqueles que não a podiam percorrer, dentro da igreja e surge então a devoção à via-sacra. As cruzadas surgem, em parte, para garantir aos peregrinos uma viagem sem grandes tribulações até à Terra Santa. As ordens mendicantes surgem dentro deste espírito. Podemos dizer que o *Cântico das Criaturas* de São Francisco é uma viagem com Cristo pelo mundo. Francisco abraçou o mundo, mas também foi um grande asceta. O ascetismo é a privação de algo físico e isto é também oração corporal, tal como a peregrinação. Por conseguinte, o mundo medieval estava envolvido nestas metáforas que sugerem movimento. Também o Doutor Seráfico apresenta o seu mapa do peregrino do espírito, referimo-nos, sobretudo, ao *Itinerarium mentis in Deum*. Cfr. C. RAAB, «Prayer as a Journey: Medieval Spiritual Paths» in C. RAAB – H. HAGAN (eds.), *The Tradition of Catholic Prayer*, The Liturgical Press, Collegeville, 2007.

o estado que antecede a Terra Prometida e pelo qual tem de passar para chegar à «posse da paz através dos arrebatamentos extáticos da sabedoria cristã»<sup>105</sup>.

Para Boaventura a pobreza é precisamente este caminho descendente que conduz o homem à união com Deus. O rico, eventualmente, também se pode unir a Deus, mas esta possibilidade é muito remota, uma vez que, devido à desordem do afecto presente em todos os homens e que o leva a inclinar-se para o bens percíveis, mais fácil é que os ame do que esteja disposto a eles renunciar. A cupidez faz com que o homem tome os bens como fins e não como meios<sup>106</sup>. Boaventura refere ainda que o homem avarento goza (*frui*) a sua propriedade mais do que a usa (*uti*), mas o homem virtuoso, usa a propriedade e goza a felicidade<sup>107</sup>.

Lázaro Pulido, no seu artigo sobre as fontes filosóficas da pobreza no pensamento bonaventuriano<sup>108</sup>, nota que a categoria da pobreza afecta a forma do Doutor Seráfico fazer filosofia, uma vez que a sua reflexão tem um carácter unitário e onde dificilmente se podem separar os vários domínios do saber. Como já havíamos mencionado anteriormente, Boaventura tende a reunir mais que a dispersar numa metafísica centrada no exemplarismo.

Uma metafísica da pobreza é, na visão bonaventuriana, expressão de uma dependência ontológica dos seres para com o Ser. Os seres não subsistem por si, «vivem da esmola de ser, que lhes vem do Infinito», como disse Leonardo Coimbra<sup>109</sup>. A pobreza, na perspectiva de Boaventura, é um percurso não monolítico, mas com vários sentidos e possibilidades de concretização, que vai desde a renúncia aos bens materiais a uma metafísica. A expressão metafísica desta categoria é, para o Doutor Seráfico, a difusividade e bondade do ser, principio de onde brota a vida e o conhecimento, que se doa totalmente.

O bem tende a difundir-se, portanto, Deus, enquanto sumo bem, é difusivo e difunde-se sumamente. Retomando a expressão de Dionísio Areopagita, *omne bonum est diffusivum sui* (*De coelesti hierarchia*), Boaventura refere que a criação é uma manifestação desta comunicação do bem (*ad extra*). A comunicação que Deus faz às criaturas no tempo é somente uma das manifestações da sua bondade.

<sup>105</sup> *Itin.*, prol., para. 3.

<sup>106</sup> *I Sent.*, d. 1, a. 2, para. 3 in L. VIVES (ed.), *Opera Omnia S. Bonaventurae*, tomus primus, Bibliopola Editor, Paris 1868.

<sup>107</sup> Cfr. V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001, p. 89.

<sup>108</sup> M. LÁZARO PULIDO, «Fuentes filosóficas de la “filosofia de la pobreza” en el pensamiento bonaventuriano» in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), p. 162.

<sup>109</sup> L. COIMBRA, *S. Francisco de Assis. Visão Franciscana da Vida*, Maranus, Porto 1927, p. 36.

Deus é de tal forma abundante que desde todo o sempre se difunde no seu próprio seio (*ad intra*), dando origem às pessoas divinas.

Boaventura tem uma concepção da Trindade mais neo-platónica do que simplesmente agostiniana. É através do modelo da emanação e processão<sup>110</sup> que Boaventura entende as pessoas da Trindade, que são dinâmicas e cujo bem se difunde dentro do seu próprio seio e na criação. Podemos dizer que a pobreza é um atributo de Deus quando se relaciona com a difusividade das próprias pessoas da Trindade. Esta comunicação da bondade, o não reter nada para si, mas antes o expandir-se que é também fecundidade, o dar-se totalmente, que culmina com a Encarnação do Verbo, podemos identificá-lo com a pobreza. Deus é pobre porque não retém para si, difunde-se absolutamente e cuja expressão máxima é a Encarnação, a *Kenosis*. Por outro lado, para Boaventura, a própria forma histórica da encarnação não é, como refere Zachary Hayes, uma encarnação na glória e na majestade, mas sim na pobreza e na humildade<sup>111</sup>. Poder-se-ia pensar que a encarnação na pobreza é, precisamente, um atentado à onnipotência divina. Se pensarmos numa tradição mais gnóstica ou maniqueia, a descida de Deus ao nível da matéria é inconcebível, pois é o mesmo que lhe retirar a sua dignidade e onnipotência. Deus é Deus também porque não se mistura com a matéria e com o mundo sensível. Nas palavras de J. Cerqueira Gonçalves, Boaventura «torna insofismável o valor positivo da matéria, pois, antes mesmo da criação do mundo, aquela encontrava-se já em projecto no Modelo de toda a realidade»<sup>112</sup>. O Modelo aqui é Cristo, que ao assumir um corpo assume ao mesmo tempo a matéria e todo o mundo do humano.

## Conclusão

No decurso deste trabalho fomos deparando com vários estudos acerca da pobreza no pensamento boaventuriano que dão especial atenção à pobreza como renúncia aos bens materiais, no entanto Boaventura aponta muito mais para uma

<sup>110</sup> Cf. *Itin.*, cap. VI, para. 1: «...sic contemplationis emanatioum ipsum bonum est principalissimum fundamentum».

<sup>111</sup> Z. HAYES, «*Convenientia* in Bonaventure's Metaphysics», in *Franciscan Studies*, 34 (1974) 74-100.

<sup>112</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Braga, 1970, p. 431.

metafísica da pobreza, do que para a pobreza material. De facto, nas duas obras onde trata mais explicitamente e mais demoradamente o tema da pobreza (*De perfectione evangelica e Apologia pauperum*) é tratada enquanto renúncia aos bens materiais e como caminho de perfeição. Os argumentos que Boaventura usa para defender que a absoluta pobreza é um meio para a perfeição e, conseqüentemente, que conduz o homem à felicidade, são na sua grande maioria teológicos e pressupõem a *imitatio Christi*. Haverá lugar nestas duas obras para uma reflexão em torno da pobreza fora do âmbito cristológico? Dificilmente isso poderá ser constatado, dados os motivos apologéticos que conduziram Boaventura à redacção destas duas obras, o que não quer dizer que não se encontrem nelas traços de uma reflexão antropológica e ética que permitam delinear uma especulação fora do âmbito teológico, sobretudo se forem relacionadas com outras obras de Boaventura de cariz maioritariamente filosófico, já que um dos aspectos do pensamento do Doutor Seráfico é o esforço de síntese de todas as ciências para as reconduzir ao conhecimento experiencial e deleitável do Verbo.

Esta investigação permitiu entrever outros sentidos de pobreza mais determinantes no edifício filosófico bonaventuriano e que pudemos apenas brevemente aflorar, já que os textos usados se prestavam, como foi dito, sobretudo a uma perspectiva da pobreza relacionada com a renúncia aos bens materiais e fortemente marcada por uma cristologia e pela *imitatio Christi*, que por si só, à luz do pensamento do Doutor Seráfico, representa já uma atitude filosófica, uma vez que para Boaventura Cristo é a Verdade, a encarnação da Sabedoria, cuja obtenção também o filósofo almeja.

Por conseguinte, a pobreza assume vários sentidos que dependem da intenção com que o Doutor Seráfico escreve as obras onde ela é referida. Assim, a pobreza é também processo de perfeição, *deificatio*, que culmina na divinização, a transformação do homem num outro Cristo, ideal máximo que o Doutor Seráfico vê concretizado em Francisco de Assis.

Como categoria ontológica a pobreza é expressa na dependência dos entes com o Ser, na doação ou comunicação do ser de Deus às criaturas. Por fim, a pobreza é também uma categoria teológica. A Encarnação de Cristo na pobreza e a *kenosis* são duas expressões da pobreza de Deus, que se despoja da sua própria condição divina para se tornar «caminho, porta, escada e veículo» (Itin., VII, para. 1) para a paz.

A pobreza em Boaventura é ainda um itinerário da liberdade à liberdade. Para iniciar o caminho para a sabedoria cristã é necessário ser um «homem de desejos» e ninguém a obtém se não a desejar, portanto a vontade é convocada e é dinâmica

ou participa no processo de especulação que leva a mente até aos umbrais da Sabedoria. Mas para penetrar para além dos umbrais já nada pode a natureza, nem o esforço, nem a investigação. Aqui, na treva, porque sem o concurso do intelecto, só a graça conduz o homem. Esta última etapa é a concretização plena da liberdade e da paz. Todo este caminho é o do pobre no deserto. Pobre porque neste percurso despoja-se do suposto conhecimento que possui para se abrir às iluminações sucessivas de Deus, num reconhecimento de uma ignorância que se pode exprimir na afirmação do “só sei que nada sei”, temática socrática que tem em Boaventura um dos mais exímios representantes.

Constatámos também que os textos abordados na presente investigação ganham uma nova dimensão se lidos à luz do *Itinerarium Mentis in Deum*. Este trabalho proporcionou a abertura de novos caminhos de reflexão, entre os quais pretendemos desenvolver o da pobreza como caminho de progressiva ascensão da ciência à sapiência no *Itinerarium*, obra que propõe o caminho de especulação do «pobre no deserto», do homem que está incompleto e que se percebe como *viator*, homem a caminho. Apenas o reconhecimento da condição de pobreza do homem lhe permitirá avançar para a plenitude do ser e do conhecer, que para Boaventura têm o mesmo princípio (e mesmo fim) – o Verbo.

O *Itinerarium mentis in Deum* é a obra de Boaventura que melhor exprime, por um lado, a condição inacabada do ser humano, que, precisamente por isso, faz mover a sua vontade e o inflama no desejo de alcançar a plenitude e, por outro, o lugar que a especulação filosófica ocupa neste itinerário ontológico.