

**Patrícia Joana do Nascimento Calvário**

**Filosofia e pobreza em  
Boaventura de Bagnoregio**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2009

**Patrícia Joana do Nascimento Calvário**

# **Filosofia e pobreza em Boaventura de Bagnoregio**

Dissertação de mestrado em Filosofia – área de Filosofia Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sob a orientação do Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos e do Doutor José Maria Silva Rosa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2009

À minha avó Cândida, *in memoriam*.

*Non est perfecta cognitio sine dilectione.*

(I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2)

## Índice

Introdução.....	4
I. Francisco de Assis e a pobreza .....	8
Disputa entre espirituais e conventuais .....	10
II. Traços de uma história da pobreza na Filosofia Antiga e Medieval .....	13
Ideal grego de sabedoria e pobreza .....	13
Patrística .....	19
Ortodoxia e movimentos pauperísticos na Idade Média .....	21
Primórdios de uma disputa <i>ad extra</i> .....	23
III. O contexto apologético do <i>De paupertate</i> e da <i>Apologia pauperum</i> de Boaventura.....	30
Boaventura e a doutrina da absoluta pobreza de Cristo .....	30
Usus e dominium dos bens materiais .....	32
IV. Pobreza e desejo de perfeição .....	40
A pobreza como caminho de perfeição em Boaventura.....	41
Deiformitas: a recriação do homem enquanto imagem de Deus.....	48
Vontade, graça e pobreza .....	52
V. Pobreza voluntária e pobreza involuntária .....	57
VI. Metafísica da pobreza .....	60
O bem que se difunde .....	61
Conclusão .....	63
Bibliografia.....	66

## Introdução

O franciscanismo é, mais que um movimento religioso, 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 - que neste trabalho será abordada na sua relação com a filosofia - constituem temas centrais de uma exaustiva reflexão filosófico-teológica<sup>1</sup> entre os Mestres medievais da Ordem.

Como teremos oportunidade de verificar, a pobreza é uma categoria transversal a toda a história da filosofia. Actualmente é ainda alvo de uma profícua reflexão por autores tão díspares como Martin Heidegger (*Die Armut*, 1945), Theodor Adorno (*Konzeption eines Wiener operntheaters*, 1969), M. Zundel (que define a pobreza como caminho desde o eu-possessivo para o eu-oblativo, portanto situando-a uma perspectiva ética), ou Michel Henry, que explora a pobreza como categoria ontológica, em *L'Essence de la Manifestation* (1963)<sup>2</sup>. Seria aliás interessante estudar a influência directa ou indirecta de Boaventura e do franciscanismo nos pensadores contemporâneos, tema que não poderemos tratar explicitamente nesta dissertação, dedicada a uma primeira exploração do pensamento do autor franciscano.

João de Fidenza 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>3</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,

---

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

<sup>2</sup> F. MARTINS, A. CARDOSO (org.), *A Felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio Internacional Michel Henry*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006, p. 10.

<sup>3</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.

elabora uma ampla e pessoal compreensão da sabedoria cristã, onde elementos provenientes de várias fontes – Aristóteles, Pseudo-Dionísio, 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 poderá deixar de ser, Francisco de Assis (com o qual se cruza miraculosamente quando acometido por uma doença que é curada por intercessão de Francisco<sup>4</sup>) – concorrem para o ideal do homem que almeja a 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 humildemente como sendo um «pobre e simples compilador», alguém que recebe em herança um legado de uma tradição que lhe é anterior<sup>5</sup>. Pobre e simples era também como Francisco de Assis se definia. O facto de ser iletrado e de na sua Regra recomendar que aqueles que não soubessem letras não cuidassem de as aprender<sup>6</sup>, levantaram problemas quando a Ordem começou a crescer, grandes Mestres da Universidade de Paris nela entraram e se dedica à pregação, o que pressupõe que os Irmãos tivessem uma boa formação teológica. Surge assim um dos grandes temas de reflexão franciscanos: o do problema da actividade intelectual ou da ciência. Boaventura considera-o uma das três principais questões da vida franciscana, juntamente com a da pobreza e do trabalho manual<sup>7</sup>. Em suma, o problema de fundo aqui é a conciliação entre ciência/filosofia e a contemplação ou como, ao mesmo tempo, manter o estudo filosófico e o

<sup>4</sup> «Legenda Maior», prol., para. 3 in *Fontes Franciscanas I*, Editorial Franciscana, Braga 2005, p. 573.

<sup>5</sup> *II Sent., praeloc.*, in J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, p. 12.

<sup>6</sup> «Segunda Regra», cap. X, para. 7 in *Fontes Franciscanas I*.

<sup>7</sup> *De tribus quaest.*, arg.: «Apud Trithemium *De tribus quaestionibus* reperitur hoc Opusculum inscriptum, quia in eo tribus quæstionibus satisfacit circa tres articulos, de quibus magister innominatus dubitare se aiebat, nempe de paupertate, de labore manuum, et studio scholarium et magistrorum».

espírito de oração. 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 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>8</sup>. Para o Doutor Seráfico a ciência é um degrau no caminho para a contemplação e no *Itinerário da Mente para Deus*, delinea o modo de fazer ciência no âmbito do ideal franciscano. Epistemologicamente Boaventura refere 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>9</sup>. Este é o itinerário do «pobre que especula no deserto», do homem cujo estatuto ontológico é o de peregrino (*viator*), num percurso desde o mundo, que é como um *vestígio* de Deus, passando pela interioridade, que é a sua *imagem*, até chegar ao fim último, a união com o Sumo Bem.

Neste estudo iremos debruçar-nos sobre a problemática da pobreza e da sua relação com a filosofia, sobretudo em duas obras de Boaventura, onde trata explicitamente dela: o *De paupertate* e o *Apologia pauperum*, fazendo algumas incursões a outras obras do Doutor Seráfico.

Tematicamente este estudo pode ser dividido em duas partes. Na primeira, de cariz histórico, abrange os capítulos I e II, onde se expõem brevemente alguns traços principais acerca de Francisco de Assis e da 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. Seguidamente veremos como a pobreza é uma categoria transversal à história da filosofia, por isso alude-se sucintamente às reflexões elaboradas por diversos pensadores desde a Filosofia Antiga até à Medieval.

Na segunda parte explanaremos de forma sistemática o pensamento bonaventuriano no que concerne às implicações que a categoria da pobreza tem no edifício filosófico por ele construído. 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

---

<sup>8</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>9</sup> Cfr. J. PRUNIERES, «Spéculation du Pauvre dans le desert» in *Études Franciscaines* XXII, 61 (1972) pp. 39-68.

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.

\*

Esta dissertação foi desenvolvida no âmbito dos projectos de investigação do Gabinete de Filosofia Medieval (Instituto de Filosofia / Faculdade de Letras da Universidade do Porto), a quem agradeço o apoio e os meios de investigação disponibilizados para a sua realização. Agradeço especialmente ao Professor Doutor José Meirinhos pelas suas qualidades humanas, sobretudo a generosidade, paciência e disponibilidade que sempre manifestou e pelas considerações preponderantes que enriqueceram a presente tese.

## I. Francisco de Assis e a pobreza

Francisco de Assis é, sem dúvida, uma figura incontornável<sup>10</sup>. Nas suas próprias palavras, um homem “simplex et idiota”, que, no entanto, inflamou muitos no desejo de se lhe juntarem, dando origem a uma das maiores Ordens Religiosas, que persiste até aos nossos dias, e a uma escola de pensamento filosófico-teológico<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> São incontáveis os volumes acerca de Francisco de Assis. Damos apenas alguns exemplos a consultar: J. LE GOFF, *São Francisco de Assis*, Teorema, Lisboa 2000; A. da SILVA, *Vida de Francisco de Assis* in *Obras de Agostinho da Silva*, Ulmeiro, Lisboa 1996; F. CARDINI, *São Francisco de Assis*, Coleção Figuras da Humanidade, Presença, Lisboa 1993; M. BERNARDI, *São Francisco de Assis e a Natureza*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre 1982; A. MONTEIRO, «O pecado no pensamento e experiência de Francisco de Assis» in *Humanística e Teologia*, tomo III, 3 (1982) pp. 247-298; R. MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Éditions Franciscaines, Paris 1981; L. COIMBRA, *S. Francisco de Assis: visão franciscana da vida*, Maranus, Porto 1927; P. SABATIER, *Vie de S. François d'Assise*, Librairie Fischbacher, Paris 1905 (32ª ed.). 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>11</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 absolutez 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 verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico

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). Por outro lado, relaciona-se directa e incontornavelmente com o perdão: no reconhecimento da pobreza do “eu” e do “outro” o perdão acontece abrindo-se um horizonte alargado como fundamento relacional.

Assim, o *poverello* experimenta uma irmandade cósmica porque reconhece que todas as criaturas são pobres no sentido em que todas são dependentes 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 seu entender, 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 coisas do mundo e provê a alma da humildade e caridade<sup>12</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 mundana, podemos perceber em Francisco 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, portanto uma pobreza do ser. O seu processo de desprendimento dos bens materiais resulta espontaneamente do progressivo enamoramento de Deus.

---

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>12</sup> Cfr. CUTHBERT, *Saint Francis and Poverty*, Benziger Bros., New York 1910, p. 11.

### ***Disputa entre espirituais e conventuais***

Foi ainda durante a vida de São Francisco que surgiram as primeiras dificuldades no seio da Ordem. Em 1222, no chamado Capítulo das Esteiras, contava já com cerca de 5000 irmãos<sup>13</sup>. Com tal crescimento surgem vários desafios. O que inicialmente era um simples grupo de homens reunidos com o objectivo de viver o Evangelho à letra torna-se cada vez mais numa grande instituição a precisar de directrizes que permitissem gerir todos esses que tinham já entrado para a Ordem. Sendo mendicantes dedicados à pregação itinerante, e muitos deles letrados, tornava-se necessário apostar no estudo para cumprirem bem a sua missão. Para esta boa preparação teológica, portanto, não é de estranhar a exigência de possuir livros, construir casas e centros de estudo que os letrados da Ordem reclamavam. Porém, a necessidade tornou-se numa dificuldade, 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, quando já não era Ministro Geral da Ordem, cargo a que havia resignado, redigindo uma Regra elaborada com citações do Novo Testamento. Esta Regra não foi aprovada pela cúria, que pretendia uma Regra mais jurídica<sup>14</sup>.

Este período foi conturbado para Francisco, considerando que para ele o que realiza plenamente o homem é o amor a Cristo expresso num seguimento quotidiano em simplicidade e pobreza. A preocupação com os estudos, com a aquisição de livros e casas, o desejo de se tornarem uma grande comunidade 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 calma todos os vitupérios e afrontas<sup>15</sup>. Francisco via que muito do que os irmãos lhe exigiam partia do desejo de grandiosidade. Nada mais contrário ao espírito menorita por si idealizado. Nas certas palavras de Elói Leclerc, Francisco foi até ao extremo da pobreza renunciando a tudo, até mesmo à obra da sua vida

---

<sup>13</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), p. 250.

<sup>14</sup> Cfr. M. N. H. de ALMEIDA, op. cit., p. 251.

<sup>15</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.

inteira – a Ordem<sup>16</sup>. Este esvaziamento foi para ele o que lhe permitiu encher-se, visto que o abandono confiante e a ciência do amor serem nesta perspectiva a verdadeira sabedoria.

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>17</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 observância da pobreza começa a impor-se aos irmãos, que, com o rápido crescimento do seu número e com as necessidades de evangelização, se sentem impossibilitados de prosseguir o seu carisma 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. A outra, toma a pobreza como a principal marca da ordem à qual o apostolado deve estar submetido<sup>18</sup>.

Como já foi referido Francisco pediu a António de Lisboa que ensinasse teologia aos irmãos, a pobreza absoluta exigida pela regra pressupunha que os irmãos não podiam ter livros, nem manuscritos, nem ter edifícios onde pudessem estudar. Em suma, não permite ter uma segurança económica para o desenvolvimento dos estudos. Como então promover uma boa formação dos irmãos que lhes permitisse desenvolver um bom apostolado?

O segundo sucessor de Francisco na administração da ordem<sup>19</sup>, Elias de Cortona, introduziu na regra várias mitigações, obteve privilégios papais, constituiu a basílica de São Francisco em Assis e promoveu os estudos<sup>20</sup>. Logo se levantaram várias vozes de protesto contra a atenuação da regra de Francisco. Entre elas estavam as dos mais idosos membros da ordem e companheiros 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

---

<sup>16</sup> E. LECLERC, *Sabedoria de um Pobre*, trad. Maria da SS.ma Trindade, Editorial Franciscana, Braga, s/d, p. 125.

<sup>17</sup> Cfr. «Carta a Santo António» in *Fontes Franciscanas I*, p. 117.

<sup>18</sup> Cfr. M. D. LAMBERT, op. cit., p. 74.

<sup>19</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>20</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.

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), que pelo seu carácter tinha conseguido manter a Ordem unida, 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 aplicar a Regra neste ponto (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 de usarem coisas 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 outros e com Deus.

## II. Traços de uma história da pobreza na Filosofia Antiga e Medieval

Julgamos ser pertinente ao estudo presente salientar os aspectos mais importantes sobre o conceito de pobreza ao longo da história da Filosofia Antiga e Medieval. Porém, não obstante o tema desempenhar um papel importante no contexto oriental<sup>21</sup>, pela sua abrangência, decidimos cingir-nos ao pensamento ocidental. Não nos alargaremos mais neste assunto, queremos apenas referir que a reflexão sobre a pobreza não se confina unicamente ao contexto da filosofia ocidental, ainda que com o cristianismo ela assuma uma tonalidade diferente.

### *Ideal grego de sabedoria e pobreza*

Na mitologia grega *Penia* era o *daimon* da pobreza e necessidade. Era companheira de *Amekhania* (carência) e de *Ptokheia* (mendicidade) e o homem que tinha como companhia *Penia* era visto como um desventurado. As referências que se seguem mostram que a pobreza era uma condição trágica, não desejada por ninguém:

Théognis de Mégara (VI a.c.), *Livro I, fragmento 267*: «A pobreza é bem conhecida, mesmo que seja condição de outro homem: ela não visita nem o mercado nem o tribunal, em todo o lado o seu estatuto é inferior, em todo o lado ela é odiada<sup>22</sup>».

Théognis de Mégara, *Livro I, fragmento 351*: «Ó miserável *Penia* (Pobreza), porque te demoras em abandonar-me e ir para junto de outro homem? Não me imponhas a tua

---

<sup>21</sup> Lembramos apenas que as teorias da libertação da alma atribuem um papel essencial à pobreza enquanto desprendimento do mundo, já que de permanente existe apenas o eu individual (*atman*). Acerca das doutrinas orientais da libertação da alma veja-se R. GUÉNON, *Introduction Générale a l'Étude des Doctrines Hindoues*, Les Éditions Véga, Paris 1952, pp. 87-143.

<sup>22</sup> Para os poemas de Théognis veja-se a tradução bilingue de grego e francês: Théognis de Mégara, *Poèmes Élégiques*, J. CARRIERE (trad.), Collection des Universités de France, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris 1975, p. 73.

amizade, mais vai antes bater a outra porta e não te associes por mais dias à minha miserável existência»<sup>23</sup>.

Théognis de Mégara, *Livro I, fragmento 649*: «Ah degradante pobreza, porque te apoias nos meus ombros e deformas o meu corpo e o meu espírito? Tu expões-me, contra a minha vontade, a toda a espécie de coisas vergonhosas, a mim que conheço entre todos os homens os que são nobres e belos»<sup>24</sup>.

Também Aristófanes na sua obra *Pluto (A Riqueza)* retrata, em forma de comédia, como os atenienses tentam banir *Penia* da Grécia:

«Pobreza – Eu vou destruir-vos, miseráveis, miseravelmente, porque vocês os dois são de uma ousadia insuportável que não lembrou a ninguém jamais, nem deus nem homem. Por isso, morreréis!

Crémilo – E tu quem és? Pareces-me pálida!

Blepsidemo – Talvez seja a Erínia, vinda da tragédia. Tem um olhar de loucura e de tragédia.

Pobreza – A Pobreza é que eu sou, a Pobreza que vive convosco, há muitos anos.

Blepsidemo – Senhor Apolo e demais deuses, para onde se há-de fugir?

Crémilo – Não ficarás? Mas somos dois homens a fugir de uma única mulher?

Blepsidemo – É a Pobreza, oh velhaco, o animal mais daninho que jamais existiu»<sup>25</sup>.

Em todas as passagens literárias que referimos a pobreza é sempre identificada com uma condição de precariedade em que o homem vive desprovido da sua dignidade. Não se intui qualquer alcance metafísico da pobreza, apenas que é relegada para um plano de carência de bens materiais, carência esta involuntária.

Deslocando-nos do âmbito da literatura para as escolas filosóficas nota-se que a categoria da pobreza é interpretada de uma forma muito mais ampla. As escolas filosóficas da Grécia Antiga além de se situarem numa dimensão teórica entendiam a filosofia como

<sup>23</sup> Théognis de Mégara, op. cit., pp. 77-78.

<sup>24</sup> Théognis de Mégara, op. cit., pp. 94-95.

<sup>25</sup> Aristófanes, *Pluto (A Riqueza)*, introd. e trad. de A. da COSTA RAMALHO, Textos Clássicos 11, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra 1982, pp. 48-50.

*modus vivendi*<sup>26</sup>. Assim, o despojamento surge como uma possibilidade ou via ascética que o homem deveria exercitar para atingir um bem superior do qual os bens materiais afastam mais do que aproximam.

Na *República* Platão concebe uma cidade em que não existe propriedade privada, até mesmo as mulheres e os filhos devem ser comuns a todos<sup>27</sup>. Platão considera que a unidade da cidade é a qualidade que torna os seus habitantes felizes e a multiplicidade é o que a torna menos perfeita. Ora, a origem da multiplicidade está no desejo de posse ou na cupidez. Para Platão, é o individualismo, mormente nas posses, que introduz na cidade o princípio da sua desintegração. Todos os habitantes devem estar de acordo quanto ao que designam por seu e por não seu. Ou seja, a propriedade comum deve ser preferida à privada, pois é esta que origina o desequilíbrio na harmonia na cidade:

«Logo em qualquer cidade em que a maior parte dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões “meu” e “não meu” à mesma coisa – será essa a mais bem organizada? – Sim, e muito»<sup>28</sup>.

Platão considera ainda que a riqueza tem muitos inconvenientes. Aquele que quiser acumulá-la terá de necessariamente passar por muitas penas, dificuldades e preocupações, sobretudo na administração dos bens. A avidez pelas riquezas provoca um estado de constante ansiedade e inquietude no homem que padece deste desejo desmesurado. O desprendimento está assim na base de uma vida de bem-aventurança:

«De todos esses trabalhos eles se libertarão e viverão uma vida de maior bem-aventurança do que os bem-aventurados vencedores dos Jogos Olímpicos»<sup>29</sup>.

No âmbito da metafísica a existência de um mundo inteligível, onde o Bem é a ideia suprema, para o qual o homem deve tender, implica que este inicie um processo de ascese em

<sup>26</sup> Cfr. P. HADOT, *La Philosophie comme Manière de Vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001, onde o autor defende que a filosofia é uma maneira de viver ou um exercício espiritual. Veja-se também o artigo de A. MORÃO, «O Acto Filosófico como "Exercício Espiritual"», 2004 in [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net).

<sup>27</sup> Platão, *A República*, 9ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001, 423e, 457d.

<sup>28</sup> Platão, *A República*, 462c.

<sup>29</sup> Platão, *A República*, 465c

direcção às camadas mais elevadas da dialéctica. Processo este durante o qual o homem se apercebe do carácter transitório das coisas do mundo sensível e, por isso, se vai desprendendo delas.

O filósofo é, para Platão, aquele que possui uma visão intelectual das realidades eternas e imutáveis, aquele que tem perante os olhos da mente os paradigmas de perfeição dos quais se podem derivar critérios de valor, permitindo-lhe extrair regras e normas apropriadas para a organização da vida social e política. O amor que o filósofo sente pela verdade é absoluto e ilimitado.

Ao não sentir afeição pela riqueza nem por possuir coisas, e ao ver que as realidades materiais e a existência corpórea são transitórias, o filósofo fica isento de temer a morte; daqui segue-se que consiga exercer acções corajosas e decididas que se exigem ao verdadeiro orientador. O filósofo, enquanto liberto dos cuidados mundanos, é, assim, o único que está apto para conduzir a alma do mundo sensível para o inteligível (*psicagogê*)<sup>30</sup>.

A *alegoria da caverna* reproduz uma nítida descrição da ascensão desde o reino das puras sombras até alcançar, finalmente, a intuição intelectual do bem em si mesmo. Ascensão difícil (*kalépos*), mas não impossível (*adynatê*). Esta dificuldade decorre do processo de desabituação das sombras; da subida ser gradual (a verdade está relacionada com a temporalidade); e da própria subida, pois a condição humana é tender para os níveis éticos inferiores<sup>31</sup>.

Ao nível da política, a riqueza também provoca instabilidade. Quando Platão aborda as causas da degradação dos regimes políticos, mais uma vez acentua o perigo do desejo das riquezas. A oligarquia é um estado em que devido à propriedade privada se estabelece uma divisão na *polis*, de um lado os ricos e do outro os pobres, em que “os ricos são soberanos” e na qual os pobres não têm direito de participar<sup>32</sup>.

É bem conhecida a influência que doutrinas órfico-pitagóricas exerceram no pensamento de Platão, por isso não é de estranhar que a sua metafísica esteja imbuída de ideias ético-religiosas, que incluem a defesa do desprendimento dos bens materiais. As práticas de técnicas de purificação que eram comuns entre os órficos pressupõem um certo

---

<sup>30</sup> Cfr. Platão, *A República*, 473a-480a.

<sup>31</sup> Cfr. Platão, *A República*, 514a - 518b, 532b - d

<sup>32</sup> Platão, *A República*, 550d.

desprezo pelos bens materiais<sup>33</sup>. Também os pitagóricos viviam sem propriedade privada, conforme se pode depreender do lema: «O que pertence aos amigos é propriedade comum». No *Fedro*, livro VIII, podemos ler:

«Ora, quando os mais jovens foram ter com ele [Pitágoras] com o desejo de a ele se juntarem, não esteve logo de acordo, mas disse que os seus haveres deviam ser tidos em comum com quem quer que viesse a ser admitido como membro. Depois, após muitos assuntos de permeio, diz: E foi por causa deles que pela primeira vez se disse em Itália: O que pertence aos amigos é propriedade comum»<sup>34</sup>.

O neoplatónico Hiérocles de Alexandria, que comentou os *Versos de Ouro*, refere que estes têm como objectivo delinear o caminho que o homem deve percorrer se quiser tornar-se semelhante a Deus<sup>35</sup>. Sobre a riqueza, nos *Versos de Ouro*<sup>36</sup>, podemos ler: «Mas lembra-te que a morrer destinados são os homens e conclui por tão bem saber adquirir fortuna como perdê-la»<sup>37</sup>.

Poderemos falar de semelhanças ou de uma continuidade entre a partilha dos bens que era praticada na escola pitagórica e a *koinonia* cristã? Ou inaugurará a filosofia cristã uma novidade neste campo?

O Estagirita demarca-se das correntes pitagóricas e de Platão que, como já referimos, vêm no desprendimento, na ascese, na vida comunitária, virtudes que direccionam o homem para a perfeição e, por conseguinte, para a felicidade. Para Aristóteles possuir bens com

<sup>33</sup> Cfr. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994, p. 231.

<sup>34</sup> *Fedro* 279c in G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, op. cit., p. 237.

<sup>35</sup> «O objectivo da filosofia é purificar a vida humana e encaminhá-la para o seu fim. Purifica-a livrando-a da confusa desordem da matéria e das paixões do corpo mortal; e a conduz ao seu fim, uma vez que a faz recuperar, ao assemelhá-la a Deus, a felicidade puríssima de que é susceptível. Não há nada, por outro lado, tão eficaz como a verdade e virtude para obter, por via natural, este duplo resultado: a virtude, enquanto reprime os excessos das paixões, e a verdade, que ajuda todos os que se preparam convenientemente a recuperar a semelhança com a divindade», introdução ao comentário de Hiérocles de Alexandria aos *Versos de Ouro* in M. PARRA LEON, *Pitágoras – fundador de las ciencias matemáticas*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales, Caracas 1966, p. 177.

<sup>36</sup> Existem dúvidas quanto à autoria do poema, mas os estudiosos concordam que, pelo menos, são de inspiração nos ensinamentos pessoais de Pitágoras.

<sup>37</sup> J. B. de PORTUGAL, (trad.), *Versos de Ouro. Que vulgarmente andam em nome de Pitágoras*, Assirio & Alvim, Lisboa 1988, p. 17.

largueza contribui bastante para a felicidade do homem, juntamente com uma boa posição da *polis* e um vantajoso rol de amigos influentes. No Livro II da *Política* critica o comunitarismo do seu mestre, Platão. Defende que a melhor forma política de reger a *polis* não deve manter a propriedade comum exclusivamente. O indivíduo furta-se à responsabilidade no que é comum e apenas tem cuidado com o que sente que lhe pertence enquanto propriedade privada: «Cada um preocupa-se sobretudo com o que é seu; quanto ao que é comum, preocupa-se menos, ou apenas na medida do seu interesse particular»<sup>38</sup> e ainda «de maneira geral é difícil viver em comum e partilhar todas as coisas humanas»<sup>39</sup>, sobretudo os bens e terras. E ainda há o problema das desavenças e desentendimentos que a propriedade comum causa entre os homens<sup>40</sup>.

A escola cínica representa também, na linha de Platão, embora com algumas especificidades, a valorização da pobreza. Contrariamente aos platónicos, eles consideram que as ciências como a aritmética, a geometria e a dialéctica são supérfluas e distraem o homem do que verdadeiramente conduz ao conhecimento de si. As ciências discursivas são apenas uma forma de vaidade e servem para intimidar<sup>41</sup>.

Para os cínicos tudo para além do próprio homem está envolto na incerteza da Fortuna, por isso de nada vale ao homem preocupar-se com o dia que virá, restando-lhe apenas viver o momento e confiar na providência da Natureza. Este abandonar-se à Natureza é um processo de libertação e é a demanda da vida do homem. Quando consegue libertar-se completamente o homem obtém o perfeito conhecimento e domínio de si, que constitui a única forma possível de conhecimento certo e posse.

Uma vez que a única coisa verdadeira é ele mesmo, também é auto-suficiente e concentra em si mesmo a riqueza. Como refere W. D. Desmond, o cínico opta assim por uma vida mendicante e itinerante, impassível perante os acontecimentos externos. E, ainda que rejeitando todo o tipo de posses, família e lar, o homem sábio sente-se em todo o lado como se estivesse em casa. Ele é o rei de si mesmo e o seu reino está dentro dele:

<sup>38</sup> Aristóteles, *Política*, Vega, Lisboa 1996, 1261b.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Política*, ed. cit., 1262b.

<sup>40</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, 1263a.

<sup>41</sup> Cfr. W. D. DESMOND, *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006, p. 164.

«Ele não teme a pobreza, o exílio, a derrota, a tortura ou a morte, mas permanece inexpugnável pela Fortuna contra quem ele luta nas suas guerras verbais»<sup>42</sup>.

Para ser feliz o homem não necessita de nada para além da simplicidade da natureza. O cínico renuncia também ao conhecimento aparente dos conceitos e teorias para alcançar a única verdade: a afirmação “Eu sou”. Compreender isto é a verdadeira riqueza do cínico que vive na pobreza, mendicidade e itinerância e que simultaneamente gera nele uma abertura para o acolhimento de qualquer caminho que a Fortuna lhe apresente<sup>43</sup>.

### *Patrística*

Um dos temas dominantes da filosofia patrística foi a elaboração de grandes edifícios apologéticos que visavam converter o mundo pagão. Era necessário que os conteúdos de fé fossem apresentados como pensamento, com uma fundamentação filosófica utilizando os esquemas intelectuais e linguagem da época<sup>44</sup>.

A reflexão acerca da categoria da pobreza nos autores patrísticos surge relacionada com a Encarnação, que implica a opção pelos pobres, uma vez que é na pobreza que Deus escolhe encarnar<sup>45</sup>. Os Padres da Igreja elaboraram uma fundamentação filosófica acerca da partilha de bens materiais a partir do conceito de *koinonia*. A comunhão eclesial, que constrói a comunidade eclesial, é reconhecida não só ao nível das relações entre os indivíduos da comunidade, mas também como comunhão entre Deus e os homens.

<sup>42</sup> Cfr. W. D. DESMOND, op. cit., p. 166.

<sup>43</sup> W. D. Desmond mostra que ainda que os cínicos rejeitem as ciências por serem supérfluas para atingir o único conhecimento possível – o conhecimento de si – isto não significa que rejeitem também a tradição filosófica. O que os cínicos fazem é uma aplicação quase directa da ontologia Eleata. Para esta escola não existem graus de ser, existe um absoluto, o Ser, imutável, simples, impassível. No seguimento de Parménides, Demócrito transfere estes atributos para o átomo e os cínicos transferem-nos para o sábio. Cfr. W. D. DESMOND, op. cit., p. 166.

<sup>44</sup> Cfr. M. C. PACHECO, «Linhas dominantes da Patrística Grega» in *Revista de Filosofia da Faculdade de Letras do Porto*, 22 (2005), p. 48.

<sup>45</sup> Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Editorial Trotta, Madrid 1991, p. 13.

O ideal de comunidade cristã tem o seu modelo no Novo Testamento, onde «todos os que tinham abraçado a fé se reuniam e punham tudo em comum: vendiam as suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um»<sup>46</sup>. A preocupação dos autores patrísticos, neste sentido, era precisamente elevar a comunidade dos cristãos do seu tempo a este exemplo do primeiro século do cristianismo. Uma comunidade cristã deveria ser a expressão da comunhão entre Deus e o homem, por isso, não fazia sentido a existência de indivíduos a passar por privações no seio da comunidade de cristã. São Basílio, por exemplo, refere que tal tipo de miséria entre os cristãos só se pode justificar pela falta de caridade. Ao rico falta a caridade, pois se tivesse partilhado os seus bens não teria tido a possibilidade de os acumular:

«Porque o cuidado dos pobres faz desaparecer as riquezas, se alguém reserva para si mesmo o necessário e se todos distribuem as suas riquezas e as gastam no cuidado com os pobres. De modo que quem ama o próximo como a si mesmo não possui nada para além do seu próximo»<sup>47</sup>.

No entanto, os Padres da Igreja consideram que os bens particulares são bons na medida em que procedem da prodigalidade de Deus. Censurável é a atitude de avidez perante esses bens e o rico é condenável pelo mau uso que deles faz.

Gregório de Nisa e João Crisóstomo conferem ao pobre um estatuto de dignidade por representarem a pessoa de Cristo<sup>48</sup>. São vários os escritos onde João Crisóstomo fala reiteradamente da dignidade cristã do pobre. Este é o melhor mensageiro para a pátria celeste, pois o pobre é o que possibilita àquele que tem exercer uma atitude de independência face aos bens particulares, partilhando-os com os que vivem na carência. O que se coloca nas mãos dos pobres é como se se colocasse directamente nas mãos de Deus.

Em suma, podem resumir-se as teses dos autores da patrística grega em quatro linhas principais: 1. Os homens não são proprietários dos bens, mas administradores, por conseguinte a riqueza não deve ser para se rodearem de coisas supérfluas, mas para colmatar a pobreza. 2. Os pobres representam a pessoa de Cristo e possuem uma dignidade própria. 3.

<sup>46</sup> Act 2: 44-45

<sup>47</sup> Basílio de Cesareia, PG, 31, 280 A ss. in J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit., p. 20.

<sup>48</sup> «Considera quem são e descobrirás qual é a sua dignidade: eles representam-nos a pessoa do Salvador». Gregório de Nisa, PG 31, 280 A ss. in GONZÁLEZ FAUS, J. I., op. cit., p. 25.

Antropologicamente, deve-se realçar a dimensão relacional do homem cristão<sup>49</sup>. 4. A pobreza é carência de sabedoria e ao mesmo tempo impulsionadora do desejo de a alcançar. Os Padres Gregos censuram também o que hoje chamaríamos de consumismo, isto é, a falsa necessidade que leva o homem a desejar coisas inúteis que nunca o saciarão (Basílio de Cesareia).

Santo Agostinho dentro da mesma linha, refere que não são necessárias muitas coisas ao homem para ser feliz. No *De Beata Vita* esclarece que o que possui muitas coisas nunca poderá ser feliz porque vive com temor de as perder e mesmo que as tenha de tal forma bem guardadas que não seja possível perdê-las também não será feliz porque essas coisas nunca o saciarão<sup>50</sup>. Para Agostinho o sábio é indiferente aos bens materiais, mesmo àqueles que são indispensáveis para a vida, como o alimento:

«Se tiver à mão o que parece necessário ao corpo o sábio toma-o, mas se tal não acontecer, não sofre com a sua falta. Porque quem é sábio é forte e quem é forte não teme seja o que for»<sup>51</sup>.

Mas o sábio, caso não lhe faltem estas coisas, não deixa de as usar correctamente. A verdadeira indigência é, para Agostinho, a do homem que carece de sabedoria. Daqui se segue que o que impulsiona o próprio exercício filosófico é esta carência de sabedoria. A partir desta ideia, Boaventura dirá mais tarde que a humildade é a porta da sabedoria e o verdadeiro sábio é aquele que, uma vez que foi criado a partir do nada, reconhece também nele este *nihil* primordial<sup>52</sup>.

### ***Ortodoxia e movimentos pauperísticos na Idade Média***

Nos séculos subsequentes à Patrística a reflexão acerca da pobreza mantém-se praticamente nos mesmos moldes dos séculos anteriores: Cristo é visto no pobre, os bens temporais são vistos como pertencentes a Deus, cabendo ao homem a sua administração

<sup>49</sup> Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit., p. 38.

<sup>50</sup> Cfr. Santo Agostinho, *Diálogo sobre a Felicidade*, trad. M. A. SANTIAGO DE CARVALHO, Edições 70, Lisboa, 2007, cap, II, para. 11, pp. 44-45.

<sup>51</sup> Santo Agostinho, op. cit., cap. IV, para. 25, p. 71.

<sup>52</sup> Cfr. *Perf. evang.*, q. 1, concl.: «Est ergo humilitas ostium sapientiae».

enquanto dons; os bens supérfluos pertencem aos pobres e a esmola é a forma de penitência para redimir os pecados.

Rábano Mauro, abade em Fulda no século IX, insiste que na pobreza, que é caminho de perfeição, não basta renunciar às riquezas, é preciso ainda que se siga Cristo para chegar ao ideal almejado<sup>53</sup>.

Entre os séculos X e XII surgem vários movimentos heréticos pauperísticos. Impulsionados por uma Igreja faustosa, com um grande património, emergem grupos que defendem uma vivência radical da pobreza, como os cátaros, valdenses, hussitas, irmãos do livre-espírito, beguinas... Para todos estes movimentos a Igreja tinha-se corrompido e desviado dos preceitos de Cristo. Destituída da sua autoridade era urgente purificá-la e renová-la. Assim, vários leigos tomam a iniciativa de viver uma vida itinerante para pregar, ministério reservado apenas ao clero secular. Emergem vários grupos que professam um dualismo maniqueu (cátaros), consideram que os sacramentos só são válidos se administrados por mãos puras. Porque têm uma atitude de rebeldia contra a Igreja, são considerados dissidentes<sup>54</sup>. Mas o desejo de reformar a Igreja não culminou somente em heresia. São muitos os nomes do lado da ortodoxia que se inscrevem neste contexto, como Anselmo de Cantuária, Bernardo de Claraval, Catarina de Sena, Francisco de Assis, Domingos de Gusmão entre muitos outros.

Santo Anselmo, na sua *Homilia sobre São Mateus*, distingue pobreza voluntária de pobreza involuntária e esclarece que apenas a primeira é considerada uma perfeição. Importante também são os dois elementos que, para Santo Anselmo, fazem parte da pobreza, a renúncia às coisas e a renúncia a si mesmo, sendo esta última a verdadeira pobreza de espírito<sup>55</sup>.

Bernardo de Claraval, como Anselmo, refere que os pobres de espírito que os Evangelhos referem não são os pobres “miseráveis”, mas os que se tornam pobres por uma disposição voluntária. O Doutor Melífluvo menciona que também alguns filósofos deixaram as suas coisas para se dedicarem mais livremente ao estudo. Mas Bernardo defende que não são estes os “pobres de espírito” dos quais fala Jesus de Nazaré. Estes são aqueles que são pobres com a finalidade de agradar a Deus e de serem exemplo edificante para as almas. Os “pobres

---

<sup>53</sup> Cfr. Rábano Mauro, PL 107, 1020-1022 in J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit., p. 84.

<sup>54</sup> Cfr. N. COHN, *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, trad. F. NEVES, e A. VASCONCELOS, Editorial Presença, Lisboa 1970, pp. 29 ss.

<sup>55</sup> Cfr. Anselmo de Cantuária, PL 158, 595 in J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit., p. 90.

de espírito” são também aqueles que têm uma atitude não dogmática, cujo espírito não cessa de peregrinar<sup>56</sup>.

Bernardo de Claraval a partir destas ideias tece várias críticas à hierarquia eclesial, o que deixa entrever o desfasamento social entre igreja e o povo.

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>57</sup>, o que os leva a mendigar para se sustentarem.

Os ataques às ordens mendicantes iniciam-se quando os mestres seculares da Universidade de Paris criticam a forma de vida dos Irmãos. Vários são os motivos apontados que impulsionaram os avanços contra as Ordens mendicantes – franciscanos e dominicanos. Entre eles estão a ocupação cada vez maior das cátedras da Universidade pelos mendicantes, a competição pelos estudantes que em número crescente 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 apenas com a aprovação dos superiores. 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>58</sup>. Todos estes acontecimentos são suficientes para despertar no clero secular a inveja perante o crescente sucesso destas novas ordens<sup>59</sup>.

### ***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 para combater os Frades. Esta carta aberta é o primeiro

<sup>56</sup> Cfr. Bernardo de Claraval, PL 183, 456-457 in J. I. GONZÁLEZ FAUS, op. cit., p. 93.

<sup>57</sup> Cfr. A. GERHARDS, *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*, Fayard, Paris 1998, pp. 436-440.

<sup>58</sup> K. BIHLMAYER e H. TUECHLE, *História da Igreja*, vol. 2, Edições Paulinas, São Paulo, 1964, p. 297

<sup>59</sup> Para uma ideia geral sobre o 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.

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 Teologia. Guilherme liderou esta campanha anti-mendicante de 1252 até 1256, quando o Papa Alexandre IV o condenou e exilou<sup>60</sup>.

Inicialmente Guilherme de Santo-Amor aproveitou um escrito que o franciscano Gerardo de Borgo San Donino publicou sem autorização, repleto de influências joaquimitas e milenaristas<sup>61</sup>. Identifica nele 31 erros, com a intenção de fazê-los condenar e assim fazer com que a influência mendicante cessasse.

Por esta altura do conflito S. Boaventura detinha 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>62</sup>. Depois de uma troca de escritos em que ora Guilherme acusa, ora Boaventura defende, 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 se quererem sobrepor aos prelados, que considera exemplos da mais perfeita forma de vida<sup>63</sup>. O resto da obra é uma crítica ao estilo de vida mendicante e à pobreza com o uso de um estilo apocalíptico. Neste contexto S. Boaventura é chamado a reflectir, para defender a sua Ordem, sobre a perfeição evangélica.

Sem nos querermos deter demasiado neste tema, podemos indicar algumas das críticas mais concretas de que são alvo os Irmãos Menores através de Guilherme. Ele acusa-os de

<sup>60</sup> Cfr. V. MÄKINEN, op. cit., p. 26.

<sup>61</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), pp. 269-270

<sup>62</sup> Cfr. V. MÄKINEN, op. cit., pp. 27-28.

<sup>63</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 outra 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.

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>64</sup>.

Este trabalho 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, no *De periculis*, de Guilherme, uma lista de heresias que fazem chegar ao papa (Alexandre IV). E não obstante o 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>65</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. Nesta, 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. São estes os falsos profetas, que parecem ovelhas exteriormente, mas que são lobos vorazes no interior. Os prelados é que são os verdadeiros defensores das almas dos fiéis, são eles, com propriedade, os seus guias. Por isso indica que os Irmãos Menores são como o ladrão que não entra pela porta do redil, pois usurpam o que de direito pertence aos prelados, afastando as pessoas destes e dos seus conselhos<sup>66</sup>. Não foram ordenados, ou seja, enviados, por isso não podem pregar.

Em suma, as muitas acusações que Guilherme de Santo-Amor faz aos mendicantes gravitam em torno de cinco temas principais: a da autoridade do clero secular, o ataque à mendicidade, o problema dos direitos de propriedade, a concepção de pobreza e de perfeição evangélicas.

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 a doutrina da absoluta

---

<sup>64</sup> Cfr. *De periculis*, caps. 2 a 10.

<sup>65</sup> Cfr. *De periculis*, cap. 3, p. 16.

<sup>66</sup> *De periculis*, cap. 7, p. 2.

pobreza de Cristo. Referimo-nos a Gerardo de Abbatisvilla<sup>67</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>68</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 renunciar a ambos os tipos de propriedade é o mesmo que o discípulo desejar sobraçar o Mestre:

«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>69</sup>.

Em *Apologia pauperum*<sup>70</sup>, Boaventura indica, em mais uma das suas belas expressões, 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>71</sup>.

Guilherme de Santo-Amor defende que a propriedade comum não diminui a perfeição da Igreja nem dos clérigos:

<sup>67</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>68</sup> Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, p. 211: «Jusqu’alors le conflit s’était confiné 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».

<sup>69</sup> Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. XII, p. 46: «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>70</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>71</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).

«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, Expedit 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»<sup>72</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, sustentar os necessitados e praticar a caridade, dando esmolas. Ele defende o direito da Igreja à propriedade comum. Pelo menos, desta é justo que a Igreja disponha e isso não diminui a sua perfeição. Para tornar a sua argumentação conforme o Evangelho indica a passagem de Act 4:32. Gerardo acusa também os franciscanos de serem maniqueus, uma vez que se abstêm de certos alimentos e têm um horror ao dinheiro, como se fosse algo maléfico:

«Quantum etiam periculum ex hoc accidit, iam diu sancta est experta Ecclesia in Manichaeis, qui ob hoc de suo errore convinci non poterant, quia pro suae libito voluntatis dicebant Dominum egisse vel praecepisse quaedam perfectis, quaedam vero imperfectis, sicut de non habenda pecunia et carnibus non edendis, ut plenius, cum de hoc agemus, concedente Domino ostendemus»<sup>73</sup>.

Gerardo refere que o exercício franciscano da pobreza não está de acordo com a teoria aristotélica da virtude, da mediania.

<sup>72</sup> Cfr. Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. XII, p. 53: «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, uma vez que Prosper diz em 12 q. 1 c. 13, “É apropriado que a os recursos da Igreja sejam posse. E mais abaixo: “Por este facto, ele mostra que tanto que os bens individuais devem ser desprezados por causa da perfeição, e que os recursos da Igreja, que são comuns, podem ser possuídos sem ser um impedimento para a perfeição.»

<sup>73</sup> Gerardo de Abbatisvilla, *Contra adversarium*, liber I, prima pars, pp. 286-287.

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 Flora, 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):

«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»<sup>74</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, por isso, viviam da melhor forma possível, com o objectivo de viverem mais de perto a perfeição evangélica. Boaventura considera que a forma de vida dos Irmãos é inspirada pelo Espírito Santo e o mesmo Espírito inspirou também o Papa a aprovar o seu modo de vida. Em 1231 Gregório IX escreve a bula *Nimis Prava*, que afirma que os franciscanos podem usufruir de

---

<sup>74</sup> Guilherme de Santo-Amor, *De periculis*, cap. VIII, p. 38: «O primeiro é que já passaram 55 anos nos quais alguns trabalharam para transformar o Evangelho de Cristo noutra Evangelho, o qual eles alegam que é mais perfeito, melhor, e mais digno, ao qual chamam de Evangelho do Espírito Santo, ou Evangelho Eterno».

isenção da jurisdição episcopal e os bispos são admoestados severamente para não os incomodarem<sup>75</sup>. 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, expõe-se a desobedecer à Igreja. Foi o que aconteceu com Guilherme de Santo-Amor, que duvidou da inspiração do Espírito representado na mediação do Papa<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Para mais informações acerca das bulas relacionadas com o governo da Ordem dos Irmãos Menores consultar R. B. BROOKE, *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

<sup>76</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.)

### **III. O contexto apologético do *De paupertate* e do *Apologia pauperum* de Boaventura**

O cerne dos ataques do clero secular era a determinação da forma de pobreza que Cristo e os apóstolos tinham vivido. Vida esta a que Francisco de Assis e os seus primeiros companheiros procuraram retornar (ver cap. I). Com o crescimento da Ordem 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 e a doutrina da absoluta pobreza de Cristo***

Boaventura foi exímio na elaboração de um edifício argumentativo de defesa e explicação dos ímpetus mais profundos que o moviam a si e aos seus companheiros de Ordem no seguimento da pobreza e caridade. Interpreta a pobreza de Cristo a partir de um tratamento exegético do Evangelho que, no entanto, parece ser um pouco dúbio, pois, a julgar pelas diferentes interpretações, é passível de diferentes leituras. Assim, um dos principais problemas que eram debatidos entre os 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 impelidos a expor a base intelectual da sua doutrina da absoluta pobreza de Cristo. É com este objectivo que no *De paupertate*<sup>77</sup>, Boaventura, explica porque é que Cristo tinha um fundo económico conjunto com os apóstolos sublinhando três motivos: teve-a para os pobres, para condescender com os fracos e por necessidade, quando viajava pela Samaria:

«Habit enim loculos pro pauperibus aliis (...). Habit etiam loculos condescendendo infirmis (...). Habit etiam loculos in articulo necessitatis, utpote quando transibat per samaritanos»<sup>78</sup>.

A bolsa tinha a finalidade de reunir meios para auxiliar os pobres, os fracos (que o acompanhavam, tais como os próprios discípulos e as mulheres piedosas, que, segundo Boaventura, simbolizam os débeis que o são por buscarem os seres). Portanto, 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.

No *Apologia pauperum* justifica o facto de Cristo ter tido uma bolsa porque escolheu representar a pessoa dos enfermos, tanto na questão da bolsa como depois no temor da paixão<sup>79</sup>. Ao assumir a fraqueza dos homens Cristo anuiu com eles. O que se reflecte na condescendência de Cristo com os homens é o amor do Pai, que não hesita em enviar o seu Filho, o Verbo, que para nos elevar à glória se fez abjecto, culpado e miserável:

«Cum Deus propter illam habitationem nobis restituendam factus fuerit homo vilis, miser et pauper; in quo cesitudo admisit abiectioem, iustitia subiit reatum, opulencia suscepit egestatem. Nam altissimus Imperator accepit servitutem abiectam, ut sublimaremur in gloriam; iustissimus Iudex subiit reatum poenalissimum, ut

<sup>77</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. Sobre a pobreza no *De paupertate* veja-se L. POLIONATO, «La povertà esemplare di Cristo. Spunti teologici e spirituali bonaventuriani» in *Miscellanea Francescana* 90 (1990) pp. 419-436.

<sup>78</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 1, sol., 2: «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>79</sup> «In loculis et in formidine passionis infirmorum personam suscepisse Christum». (*Apol. paup.*, cap. 1, 6).

iustificaremur a culpa; opulentissimos Dominus suscepit egestatem extremam, ut locupletaremur in copia»<sup>80</sup>.

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*. Por isso, observa Boaventura – conclusão que os mestres seculares não entendem – em vez da condescendência de Cristo mostrar que não viveu a pobreza da forma como os franciscanos a interpretavam, antes, vem reforçar a ideia de que a viveu em toda a plenitude. Pois que pobreza mais excelente do que a daquele que a vive por amor ao outro? Que pobreza mais perfeita do que a daquele que prescinde, por um acto de suma liberdade, da sua onipotência por amor de alguém? E aqui entramos já no campo de uma metafísica da pobreza, para a qual todo o pensamento bonaventuriano aponta e sobre a qual se falará mais à frente.

### ***Usus e dominium dos bens materiais***

Outro problema com o 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 a 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>81</sup>. O que dá espaço para a interpretação de que era possível aos irmãos não ter senhorio sobre a propriedade, mas ter direito a usar bens. Mas como fundamentar filosoficamente que se podiam usar os bens, mas não ter domínio sobre eles?

<sup>80</sup> «Para nos restituir essa habitação, Deus se fez homem abjecto, culpado e miserável; homem cuja abjecção ocultou a própria sublimidade, cuja culpabilidade escondeu a própria justiça e cuja pobreza revestiu a própria opulência. O nosso rei tornou-se escravo e desprezível para nos elevar à mais alta glória; o nosso juiz suportou as atrozes penas do castigo para que fôssemos eximidos da culpa do pecado; o nosso Senhor assumiu a extrema miséria para que nós recebêssemos com abundância as suas riquezas» (*Trip. via.*, cap. III, 3, *São Boaventura. Obras Escolhidas*, ed. Bilingue (latim-português), trad. L. A. DE BONI, J. JERKOVIC e S. SCHNEIDER, co-edição Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulina Editora, Porto Alegre 1983).

<sup>81</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.).

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 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>82</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 renunciar a ela totalmente<sup>83</sup>. O *simplex usus* deve ser limitado e inclui todo o tipo de bens, como o vestuário, calçado, alimento e livros<sup>84</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>85</sup>). É impossível, neste mundo, viver sem usar bens materiais, no entanto é possível reduzir o seu

<sup>82</sup> In: [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu)

<sup>83</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 11, para. 5.

<sup>84</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 11, para. 8.

<sup>85</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.

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 desta 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>86</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 dispõem-se a despojar-se quanto ao *affectus* e *dominium* de tudo o que temporal e a contentar-se com o estreitamento do seu uso:

«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 reicere, sed arctare, iuxta illud quod dicit Apostolus ad Timotheum»<sup>87</sup>.

Depois da queda o *affectus* – inclinação da alma para determinado objecto que aparece como bom<sup>88</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

<sup>86</sup> *Apol. paup.*, cap. 11, para. 7.

<sup>87</sup> «Acerca da posse 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» (*Apol. paup.*, cap. 7, para. 3).

<sup>88</sup> Cfr. J.-G. BOUGEROL (dir.), *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969, p. 15.

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, sendo sustentados pelas ofertas de algumas pessoas que com eles partilhavam os seus bens:

«In his igitur verbis Dominus apostolis et praedicatoribus veritatis extremae ac penuriosa paupertatis formam servandam imponit quantum ad carentiam non solum 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>89</sup>.

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>90</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:

<sup>89</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 5: «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 guardou 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>90</sup> Guilherme de Santo-Amor, op. cit., cap. 12.

«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>91</sup>.

Com a afirmação de que a forma mais perfeita de imitação de Cristo e renúncia é a da propriedade privada e comum e a indigência das coisas temporais (bens e dinheiro) vem também a convicção de que não é imperfeito aquele que apenas renuncia à propriedade privada, mantendo a comum. O que varia são os graus de perfeição da pobreza:

«Non tamen ex hoc debet vel potest inferri, quod, abdicatis rerum proprietatibus, possidere aliquid in communi sit imperfectum, quia, sicut perfectae castitatis diversi sunt modi, (...) sic et in modis perfectae paupertatis intelligendum est (...)»<sup>92</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 aplicarem o que lhes recomendava Gregório IX era legar a benfeitores todo o direito ao domínio. Mais tarde transferem esse direito para o Papado<sup>93</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 deve ser entendido este seguimento espiritual

<sup>91</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 7: «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>92</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 16: «No entanto, não se pode inferir que seja imperfeito possuir algo em comum aos que abdicaram da propriedade das coisas, já que, assim como são diversos os modos da perfeita castidade, (...) assim da mesma maneira se hão-de entender os modos da perfeita pobreza (...)».

<sup>93</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.

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*. Já anteriormente dissemos algo sobre a metáfora da roupa e da nudez e na *Apologia dos Pobres* ela volta a aparecer, desta vez até mais explorada. 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:

«Est enim multiplex gradus et differentia nuditatis, et alia quidem est cordis, alia cordis et corporis»<sup>94</sup>.

Na segunda podem distinguir-se três graus. A «renúncia de tudo o que é supérfluo e de toda a posse privada»<sup>95</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>96</sup>.

Boaventura não considera que ter bens é pecado, como defendia uma espécie de maniqueísmo da época (os espirituais, cátaros, valdenses), mas apenas considera que há uma escala de perfeição analogamente aos graus de pobreza. Mesmo dentro da Igreja há lugar para vários modos de perfeição<sup>97</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>98</sup>. A quem administra os bens da Igreja compete-lhe 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

<sup>94</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 21: «É múltiplo o grau e a diferença de nudez, e uma é a do coração, outra a do coração e do corpo».

<sup>95</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 22.

<sup>96</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 36.

<sup>97</sup> *Apol. paup.*, cap. 8, para. 7: «Varii sunt in ea [Ecclesiam] modi perfectionis».

<sup>98</sup> *Apol. paup.*, cap. 3, para. 2.

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:

«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 semper habeat culpam annexam, sed quia, ut frequentius solet esse, occasio culpae»<sup>99</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>100</sup>. Pois bem, parece-nos muito 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. Digamos que 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:

«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»<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> *Apol. paup.*, cap. 9, para. 3: «Não é esta a 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>100</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>101</sup> *Apol. paup.*, cap. 7, para. 13: «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

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

---

preparar um tesouro no reino dos céus; mas nem isto basta para a perfeição se não segue o Salvador».

## IV. Pobreza e desejo de perfeição

Na cultura cristã, a tentação de Eva representa esta tendência natural do homem para estados cada vez mais desenvolvidos seja no domínio das ciências, da moral ou da espiritualidade, que, de certa forma, inclui já as anteriores. «Sereis como deuses»<sup>102</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. Também o mito de Prometeu, que rouba o fogo aos deuses, representa a procura do conhecimento simbolizado no fogo.

A via da pobreza é o percurso que o homem faz com o intuito de alcançar um ideal de 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>103</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>104</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>105</sup>.

Em suma, se, como já vimos antes, 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

---

<sup>102</sup> Gen 3: 5.

<sup>103</sup> Cfr. M. FOSS, *The Idea of Perfection in the Western World*, Princeton University Press, Princeton 1946, p. 12.

<sup>104</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. CAEIRO, Quetzal, Lisboa 2006, X, 7-9, 1177a.

<sup>105</sup> Veja-se Boaventura de Bagnoregio, *Recondução da Ciência à Teologia*, M. SANTIAGO DE CARVALHO (trad.), Porto Editora, Porto 1996.

novo caminho paradigmático é a ordem sobrenatural da graça, *hábito deiforme*, que eleva a alma até Deus.

### ***A pobreza como caminho de perfeição em Boaventura***

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, concepção esta que, precisamente, não era consensual, havendo uma enorme resistência por parte dos mestres seculares em a aceitar. Trata-se, portanto, de uma discussão acerca da definição de perfeição evangélica. Esta radica em Cristo como exemplar de toda a perfeição, o que significa que se discuta também a exegese dos Evangelhos na tentativa de se perceber se Cristo foi absolutamente pobre ou se tinha qualquer tipo de propriedade comum.

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>106</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

---

<sup>106</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.

homem poderá apenas ver como que num espelho, «per speculum obscuratum, et in aenigmate»<sup>107</sup>. A primeira perfeição dá-se pela glória e a segunda pela graça<sup>108</sup>. A glória é, para Boaventura, a fruição ou visão de Deus. A vida da graça que decorre na terra 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:

«Tantae virtutis caritas est, quod ipsa sola inter virtutes virtus nominata est, quam qui habet dives et locuples et beatus est, quam qui non habet pauper et mendicus et miser est»<sup>109</sup>.

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>110</sup>, ele 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.

Contra estas correntes escreveu o Papa João XXII para ensinar que a perfeição cristã consiste na caridade<sup>111</sup>.

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

<sup>107</sup> In 2 *Sent.* 23, a. 2, q. 3; L. VIVES (ed.), *Opera Omnia S. Bonaventurae*, tomus secundus, Bibliopola Editor, Paris 1868.

<sup>108</sup> Cfr. B. APERRIBAY, *Obras de San Buenaventura*, vol. VI, BAC, Madrid 1972, p. 10.

<sup>109</sup> *De perf. vitae*, cap. VII, 1: «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>110</sup> Cfr. *De perf. vitae*, cap. III, 1.

<sup>111</sup> Cfr. Bulla «Ad Conditorem» in <http://www.franciscan-archive.org/index2.html>.

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: «Praecipua tamen causa monasticae institutionis fuit, ut esset schola palaestralis exercitii perfectionis»<sup>112</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>113</sup>.

Assim, na questão *De paupertate*, Boaventura analisa a pobreza relacionando-a com a renúncia, a mendicidade e com o trabalho<sup>114</sup>.

Começa por averiguar se a renúncia à propriedade – privada e comum – está de acordo com a perfeição evangélica. Partindo dos quatro Evangelhos, S. Boaventura apoia a defesa de que a renúncia à propriedade está em harmonia com esta perfeição. O exemplo da vida de Cristo (que viveu sem ter uma casa, que foi pobre a tal ponto de não ter dinheiro para pagar os impostos, entre outras evidências) parece demonstrar 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 da patrística que vêm em defesa da pobreza, também pela razão se pode concluir que a pobreza absoluta é a mais próxima da perfeição evangélica. Para o demonstrar, o Doutor Seráfico usa a geografia espiritual das duas cidades, de inspiração agostiniana, indica que o fundamento da cidade do diabo é a avareza (*cupiditas*), portanto quanto mais se alguém se afasta da avareza para abraçar a pobreza em privado ou em comum, mais se aproxima da cidade de Deus. Além disso o amor às riquezas é o que origina a avareza, que é claramente uma paixão contrária à perfeição evangélica<sup>115</sup>.

Um dos argumentos teológicos que mais aparece nos escritos dos opositores da absoluta pobreza de Cristo é o da bolsa comum. Quer Guilherme de Santo-Amor, quer depois Gerardo de Abbatisvilla, usam este argumento teológico. Segundo esta perspectiva, até

<sup>112</sup> *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>113</sup> J.-G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, p. 210.

<sup>114</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>115</sup> *Perf. evang.*, q. 2., a. 1, para. 27.

mesmo Cristo tinha propriedade comum e querer prescindir de propriedade privada e comum é o mesmo que desejar ser superior ao mestre em perfeição. Os defensores da pobreza absoluta de Cristo tiveram de encontrar uma solução para este problema. São Boaventura não é exceção. Abordaremos mais tarde a doutrina da absoluta pobreza de Cristo de Boaventura.

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>116</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>117</sup>.

E isto pode ser demonstrado segundo a natureza, a Escritura e a graça. A pobreza evangélica é o principal conselho porque é o fundamento e a preparação para os restantes. 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 cobrir<sup>118</sup>. As roupas, no entender cristão, ganham um alcance simbólico, representando as riquezas do mundo<sup>119</sup>, por isso não é de

<sup>116</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 1, para. 7.

<sup>117</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 1, conc.

<sup>118</sup> Gen 2: 19-3, 23

<sup>119</sup> É curiosa a imagem que Clara de Assis usa numa das suas cartas a Inês de Praga para comunicar à sua interlocutora que as vestes, que simbolizam as riquezas do mundo, são um impedimento para a participação no Reino dos Céus. Reza 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

estranhar que na altura se discutisse também se no Paraíso os bem-aventurados usariam roupas. Quem pretende seguir Cristo e, por conseguinte, com Ele se configurar é preciso que se dispa, que se despoje até, em última instancia, de si mesmo, para que seja plenificado por Deus. 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. Depois de terem pecado deixam a sua condição de liberdade e embrenham-se no mundo<sup>120</sup>. O Doutor Seráfico, no seu *Comentário às Sentenças* indica que a propriedade privada é consequência da queda<sup>121</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. Boaventura citando Santo Agostinho, afirma que o que enfraquece a caridade é o desejo de bens, o que a aumenta é a diminuição da cupidez e a perfeição da caridade é nada desejar os bens materiais. Não cobiçar é o início de um processo que conduz o homem à felicidade e liberdade, pois retira-lhe o sentimento de temor, afirma Boaventura ainda em referência a Agostinho.

A pobreza é ainda princípio sublime ou, poder-se-ia dizer, metafísico, porque faz o ser humano 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: «Activa deorsum ordinat, sed contemplativa sursum in caelum erigit»<sup>122</sup>.

Somente o que renuncia a tudo o que é terreno se encontra em condição favorável para que essa clareira ontológica se dilate cada vez mais e coloque o seu fundamento e centro, não

---

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>120</sup> Para aprofundar mais este tema do simbolismo da nudez e das vestes no episódio do Pecado Original remeto para o estudo de J. BORELLA, *Un homme, une femme au paradis*, Ad Solem, Genève 2008.

<sup>121</sup> Cfr. 2 *Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, ad. 4.

<sup>122</sup> «A [vida] activa encaminha para baixo, mas a contemplativa levanta para o céu» (*Perf. evang.*, q. 2, a. 1, conc.).

nas coisas mutáveis e inconsistentes, mas sim no imutável, no que verdadeiramente existe<sup>123</sup>. Os ricos, pelo contrário, são absorvidos pelos assuntos relacionados com os seus pertences e o medo de os perder não os deixa livres para se abrirem a Deus, que precisa de 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 elucidação sobre a relação entre a perfeição evangélica e a renúncia à propriedade privada e comum o Doutor Seráfico, continuando a citar Santo Agostinho, introduz também o problema entre o conhecimento da verdade e a acção. Quando não há um desfazamento entre o conhecimento e a acção então isso é sabedoria. Para Boaventura, enganam-se aqueles que julgam poder conhecer a verdade e ao mesmo tempo vivem de forma iníqua<sup>124</sup>. A questão de fundo que Boaventura levanta, apelando para a autoridade de Agostinho, é a da indissociabilidade entre o reconhecimento 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 faz-se pelo exercício: o exercício do estudo da ciência ao estudo da santidade, e o exercício do estudo da santidade ao estudo da sabedoria»<sup>125</sup>.

Como anteriormente já foi referido, não possuir nada em comum nem em privado é próprio da perfeição evangélica porque Cristo o aconselhou e o ensinou com o seu exemplo. Ora, sabemos que Cristo é, para o Doutor Seráfico, o exemplar, o modelo e protótipo de tudo o que existe. Só Deus tem em si todas as perfeições, por isso só Ele é o imitável, que todas as criaturas reproduzem em si.

<sup>123</sup> Cfr. *Perf. evang.*, q. 2., a.1, conc.

<sup>124</sup> Cfr. *Perf. evang.*, q.2., a. 1, conc.: «Errat autem, si quis putat, se veritatem posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat».

<sup>125</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.

Assim, o fim último do homem é transformar-se num outro Cristo, que em vez de suprimir a sua individualidade a aprofunda e a faz plena. O ser encontra a sua veracidade quando se identifica consigo mesmo. Ser verdadeiro em termos de essência do ente humano é ser aquilo que se é realmente. E isto é um processo de indigência, um itinerário do ser, cuja causa eficiente e final (em termos aristotélicos) é a mesma, a saber, o Verbo incriado. Quanto mais o homem reflectir na sua alma, como num espelho, a imagem do Verbo encarnado – *reparatorem excellentissimum* –, mais verdadeiro será.

O Doutor Seráfico 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 querer possuir. 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<sup>126</sup>. E isto deve-se à queda, pois antes desta o homem estava ainda ontologicamente ordenado, sendo a caridade o amor no âmbito desta ordem, depois da queda o amor fica desordenado tornando-se cupidez, passando a ficar inclinado para os bens materiais.

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

No *Apologia pauperum* o tom polémico prossegue, desta vez como resposta a Gerardo de Abbatisvilla, que acusa os irmãos menores de viverem contrariamente ao evangelho e nega que Cristo tenha vivido e ensinado a completa renúncia à propriedade. Boaventura trata de refutar os seus argumentos e elabora o seu próprio tratado da vida conforme ao evangelho, ou seja, a vida perfeita. O *Apologia pauperum* é uma resposta directamente preparada para as críticas que Gerardo faz no seu *Contra adversarium perfectionis christianae*. A disposição pela qual Boaventura analisa os vários aspectos da perfeição de vida que entende que a sua Ordem vive, seguem de perto o *Contra adversarium* de Gerardo. Na primeira parte do seu tratado Gerardo sustenta que a renúncia à propriedade não se baseia na vida de Cristo; depois

---

<sup>126</sup> Mais tarde Duns Escoto irá escrever contra os “filósofos”, que sustentam que poder «adquirir a perfeição está na capacidade da natureza». (cfr. Duns Escoto, *Ord. Prol.* N. 5 (I, 4) citado por J. A. MERINO, *João Duns Escoto – Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, Editorial Franciscana, Braga 2008, p. 157.

aborda também o tema da condescendência de Cristo (analisa sobretudo os momentos em que Cristo teve de fugir dos judeus); a terceira parte do primeiro livro aborda a questão do jejum e defende que comer carne e beber vinho como Cristo bebeu não diminui em nada a perfeição cristã<sup>127</sup>. O texto continua atacando o modo de vida dos menores e elaborando uma nova concepção de perfeição evangélica.

Boaventura, por seu turno, no primeiro capítulo da *Apologia dos pobres*, defende que a condescendência de Cristo foi uma das suas perfeições. No segundo capítulo trata do exemplo da verdadeira perfeição. O terceiro capítulo é dedicado aos graus de perfeição, o quarto capítulo trata do desejo de martírio e defende que é próprio da perfeição desejá-lo, o quinto capítulo dedica-o Boaventura à análise da abstinência e de como é perfeito aquele que a pratica. O jejum é tratado no sexto capítulo. Serão nos capítulos VII a XII, onde deteremos sobretudo a nossa atenção, que Boaventura analisará directamente a questão da pobreza.

Neste contexto polémico Boaventura continua a repetir o que já noutras obras de cariz mais espiritual tinha dito: essencialmente a pobreza é o fundamento da perfeição evangélica.

### **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>128</sup>.

<sup>127</sup> «Quod esus carnum vel potus vini secundum quod Dominus egit in nullo perfectioni christianae detrahit». (Gerardo de Abbatisvilla, *Contra adversarium*, I. 3)

<sup>128</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

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 Francisco vê em Cristo o modelo do homem perfeito<sup>129</sup>. Deixa de ser aquele que tem muitos bens e é venerado pelos seus amigos, e passa a ser antes o pobre e humilde, o semelhante a Cristo, que chama os seus amigos a tornarem-se perfeitos<sup>130</sup>.

Esta vocação para a perfeição ficou conhecida na teologia da Igreja Oriental como *theosis*, a divinização do homem. Bem diferente da idealizada pelas escolas místicas da Grécia Antiga ou pela gnose hermética, onde a tónica era colocada no esforço do homem para atingir a divinização. Do homem, e só dele, por exercícios ascéticos, dependia a sua transformação num ser superior, diluído no divino. Esta convicção da 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>131</sup>.

---

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.). 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 não 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>129</sup> Cf. CUTHBERT, *Saint Francis and Poverty*, Benziger Bros., New York 1910, p. 31

<sup>130</sup> «Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5: 48), «Eis que o Reino de Deus está dentro de vós» (Lucas 17: 20-21).

<sup>131</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.

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 adoção filial (Gal. 3, 26; Jo 5, 18, etc.) e o da imitação de Deus, que se reflecte na convocação para a perfeição que Cristo faz ao homem, como já mencionado anteriormente (Mt 5: 48).

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>132</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>133</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, como já referimos, no Céu.

Boaventura refere que a caridade consiste em fugir das coisas más (coração puro), praticar coisas boas (boa consciência) e padecer pacientemente as adversidades (fé 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>134</sup>.

Boaventura, tal como Mauro Rábano, que refere que está ao alcance do homem ser perfeito, que para o ser basta desejá-lo e pedi-lo instantemente. E quem deseja ser perfeito deve desfazer-se de tudo o que tem. Mas isto, ainda assim, não é suficiente para a perfeição, pois juntamente com o desprendimento de tudo é necessário seguir Cristo<sup>135</sup>.

Não nos é possível expor aqui, por ultrapassar o tema do presente trabalho, uma reflexão mais profunda sobre o tema da divinização no pensamento cristão, por isso

---

<sup>132</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 3.

<sup>133</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 2.

<sup>134</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 3-4.

<sup>135</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 7, para. 13.

remetemos para o excelente artigo sobre divinização do *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*<sup>136</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 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>137</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: «Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi»<sup>138</sup>. A pobreza total (renúncia a todas as coisas em comum e privado) e perfeição, para Boaventura, não podem ser separadas, pois, de contrário, isso seria combater Cristo pobre e crucificado:

«Si quis ergo impugnat rerum temporalium universalem abrenuntiationem, impugnat Christum pauperem, crucifixum; impugnat evangelicum consilium (...); impugnat et ipsum Deum Patrem universorum, qui est refugium pauperum»<sup>139</sup>.

No entanto, a pobreza, como já foi referido, não é a essência da perfeição, mas cria no homem condições e disposições favoráveis à sua concretização. A perfeição não é adquirida somente por se ter enveredado por determinado estado de vida (Boaventura refere-se sobretudo aos estados religiosos), no entanto esses estados oferecem meios apropriados e cria as disposições mais favoráveis<sup>140</sup>.

Boaventura não usa o conceito de *deiformitas*, mas sim *deificatio*. Ambos são sinónimos de perfeição. No entanto, podemos tomar a *deificatio* como acção, caminho de

<sup>136</sup> «Divinisation» in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: doctrine et histoire*, vol. 3, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1937-1995, pp. 1370-1459.

<sup>137</sup> «Secundo, inflammandus est, et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi». (*Trip. Via.*, I, p. 3, 16).

<sup>138</sup> *Itin.*, prol., 3: «Mas o caminho que nos conduz à paz não é outro, senão o amor ardentíssimo a Cristo crucificado».

<sup>139</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 2, resp. V: «Se, pois, alguém luta contra a renúncia universal das coisas temporais, luta contra Cristo pobre e crucificado, luta contra um dos conselhos evangélicos, e luta contra Deus, Pai de todos, o qual é refúgio dos pobres».

<sup>140</sup> Cfr. *Apol. paup.*, cap. 3, para. 11.

divinização do homem, enquanto que a *deiformitas*<sup>141</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, quando lhe apareceu o serafim de seis asas no Alverne e lhe imprimiu no corpo as marcas da paixão de Cristo:

«...qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit»<sup>142</sup>.

«Hunc Dei nuntium amabilem Christo, imitabilem nobis et admirabilem mundo servum Dei fuisse Franciscum, indubitabili fide colligimus, si culmen in eo eximiae sanctitatis advertimus, qua, inter homines vivens, imitator fuit puritatis angelicae, qua et positus est perfectis Christi sectatoribus exemplum»<sup>143</sup>.

Antes deste episódio, diz Boaventura, já ele era modelo na acção, depois torna-se também modelo da perfeita contemplação:

«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»<sup>144</sup>.

### ***Vontade, graça e pobreza***

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 *Itininerarium* Boaventura alerta para o

<sup>141</sup> Este conceito surge no pensamento bonaventuriano por via de Pseudo-Dionísio e de Hugo de São-Victor.

<sup>142</sup> *Itin.* Prol., 4.

<sup>143</sup> *Leg. maior.*, prol., 2.

<sup>144</sup> *Itin.* VII, 3.

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>145</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>146</sup>.

Pela graça - «*ipsa nihilominus est donum, per quod anima perficitur et efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus sancti*»<sup>147</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>148</sup>, ao mesmo tempo, afirma que, «sejam quais forem as nossas disposições interiores, para nada servem, se o auxílio divino não nos ajudar»<sup>149</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, recree<sup>150</sup> e conduza até ao seio da Trindade, presente em todos os seres. Em uns como sombra, noutros como *vestígio* e em outros, como é o caso do homem, como *imagem*.

O ter sido criado 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>151</sup>. Mas este bem extravasa de tal forma 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

<sup>145</sup> *Itin.*, prol. 4

<sup>146</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>147</sup> «Dom pelo qual alma se aperfeiçoa e torna-se esposa de Cristo, filha do Pai eterno e templo do Espírito Santo» (*Brevil.*, p. V, c. I, 2).

<sup>148</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>149</sup> «Quantumcunque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur». (*Itin.*, I, 1).

<sup>150</sup> «Elle apparait 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>151</sup> M. COSTA FREITAS, «O Ideal Bonaventuriano da Sabedoria Cristã e a Filosofia», separata de *Didaskalia IV* (1974) pp.277-296.

que emana directamente de Deus, que é semelhante a ele e dele inseparável. Para que a alma<sup>152</sup> seja *capax beatitudinis* é necessário, continua Boaventura, participar da *influentia deiformis*. 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>153</sup>. É esta influência que torna a imagem da alma semelhante à Trindade<sup>154</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>155</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>156</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 ao calor da sabedoria»<sup>157</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>158</sup>.

<sup>152</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>153</sup> J.-G. BOUGEROL, *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969, p. 74.

<sup>154</sup> Cfr. *Brevil.*, V, cap. I, 3.

<sup>155</sup> Cfr. *Brevil.*, V, cap. II, 6.

<sup>156</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, op. cit., p. 413.

<sup>157</sup> «... si perfici, ad sapientiae igniculum». (*Trip. via.*, pro., 1).

<sup>158</sup> Cfr. A. G. MATANIC, «"Beatitudo est in unione". La felicità dell'uomo alla luce del magisterio 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.

Não posso deixar de recordar Santo Agostinho e o seu percurso *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*, presente nas *Enarrationes in Psalmos*, 145, 5<sup>159</sup>: «das coisas exteriores para as coisas interiores, das coisas inferiores para as coisas superiores». É preciso caminhar para Deus girando o olhar desde as criaturas até ao interior da alma e depois não ficar aí refugiado, mas:

«Hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus reliquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deus; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis»<sup>160</sup>.

O ser humano consegue progredir através das três etapas da vida espiritual (purgativa, iluminativa e unitiva) se estiver apaixonada por Cristo, é o amor a Cristo que faz mover a alma através das etapas da vida espiritual<sup>161</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

<sup>159</sup> S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio latina, PL 36 in

[http://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm)

<sup>160</sup> «Entrando em nós mesmos, e como que deixando da parte de fora o Átrio, devemos esforçar-nos por ver Deus como num espelho, no Santo (...). Aqui brilha a luz da verdade na face da nossa mente, em que resplandece a imagem da Santíssima Trindade» (*Itin.* III, 1).

<sup>161</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, tentando 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, tal como comida, bebida, actividade sexual 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 RAAB, Christian and HAGAN, Harry (eds.), *The Tradition of Catholic Prayer*, The Liturgical Press, Collegeville, 2007.

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.

A graça é perfeição da alma, pois fá-la elevar acima dos seus limites, torna-a digna, repara-a, tornando-a agradável a Deus e une-a com o bem incriado. A graça ramifica-se em «hábitos infusos ou gratuitos, quanto às suas potências e operações», nas bem-aventuranças e em virtudes. Entre estas está a pobreza de espírito, que, segundo o Doutor Seráfico, «afasta do mal do inchamento»<sup>162</sup>. A graça dispõe a alma para a pobreza de espírito. Por conseguinte, a graça está em estreita relação com o exercício das virtudes e das bem-aventuranças que são mais um degrau para o retorno da alma a Deus, cujo fundamento é a pobreza de espírito. É necessário, assevera Boaventura, lançar primeiro este fundamento se se quer alcançar o cume da perfeição. Assim, o culminar da perfeição evangélica é a perfeita pobreza, só quem for perfeito imitador da pobreza evangélica é que alcançará a excelência da perfeição. O que incita a alma ao amor à pobreza não é um desejo de ascese com vista a alcançar a perfeição, é antes o amor a Cristo, pois ele foi «pobre no nascimento, pobre na vida, pobre na morte»:

«Sunt autem duo, quae quemlibet religiosum, immo quemlibet hominem movere debent ad amorem paupertatis. Primum est divinum exemplum, quod est irreprehensibile; secundum est divinum promissum, quod est inaestimabile. Primum, dico, quod te, famulam Christi, movere debet ad amorem paupertatis, amor est et exemplum Domini nostri Iesu Christi. Ipse enim fuit pauper nascendo, pauper conversando, pauper moriendo »<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Cfr. *Brevil.* V, cap. VI, 3.

<sup>163</sup> *Perf. vitae*, cap. III, 2.

## V. Pobreza voluntária e pobreza involuntária

Na Lei Antiga, a posse de muitos bens materiais significava que Deus era favorável ao homem. Admitia-se que a bênção de Deus se reflectia na vida do fiel. Caso este tivesse muitos bens então isso era interpretado como sinal de que Deus estava agrado com ele. Caso fosse uma vida miserável só podia significar que o homem tinha transgredido a Lei e por isso a miséria era entendida como um castigo pelos pecados cometidos.

Se a pobreza é um processo de afastamento dos bens terrenos e um acercar do bem eterno e, por conseguinte, da beatitude, porquê o cuidado com os pobres? Não estão eles no caminho para a perfeição? São Boaventura distingue dois tipos de pobreza, a evangélica, que é voluntária, e uma involuntária. Esta última, em vez de ser caminho de beatificação, conduz ao pecado. Só a pobreza como consequência de uma decisão voluntária é que conduz à *iustitia perfecta*<sup>164</sup>.

O homem que vive a pobreza involuntária deseja no seu coração possuir os bens de que carece, é avarento. Não basta ou não é suficiente viver na frugalidade, pois, indica Boaventura, ainda que alguém não disponha de bens materiais em excesso ou que até mesmo passe necessidade isso não significa que não esteja repleto de desejo por estas coisas de que carece, cobiçando-as e invejando aquele que as possui. Ora, nada mais contrário à perfeição. O coração do pobre involuntário não goza daquela paz própria dos que já nada desejam deste mundo, que são, precisamente, os pobres voluntários. Esses não sentem qualquer solicitude ou inquietação pelos afazeres da vida quotidiana nem o seu coração se inquieta na sede de bens materiais.

Boaventura parece sugerir que o pobre voluntário vive uma espécie de ataraxia. Ao não sentir qualquer inquietação ou solicitude pelos bens e, não só pelos bens, mas pelos próprios acontecimentos quotidianos, vive uma tranquilidade e serenidade interior. Podemos, em S. Boaventura, identificar a pobreza com a ataraxia ou o estado espiritual de indiferença? Este é o início do caminho para a pobreza e o pobre – que opta por sê-lo – aquele que sente a transitoriedade de tudo o que é mundano e, por isso, pode ir exercitando a pobreza, inicia um processo de renúncia progressiva. Por isso é que, como defende o Doutor Seráfico, de nada valia obrigar os irmãos a uma ascética rigorosa de renúncia aos bens materiais se não existia

---

<sup>164</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 1, sol. 1.

antes o amor a Cristo. Como referido, é o amor ao Verbo encarnado, verdadeira Sabedoria, que faz com que paulatinamente a alma se torne mais despojada e pronta a concretizar a sua liberdade plena (*Operatio sequitur esse*).

O pobre voluntário não tem bens materiais, mas tem o único verdadeiro bem – Deus, que é o seu tudo (*Deus meus et omnia*).

Podemos ainda inquirir sobre o lugar do pobre involuntário no pensamento bonaventuriano. Nos escritos de S. Boaventura há poucas referências à pobreza social ou involuntária. Tudo indica que Boaventura não dissertou sobre este tipo de carência, porque o seu horizonte era o do apaziguamento das querelas dentro da sua Ordem. Logo, não tinha utilidade desenvolver uma apologética da pobreza “miserável”, posição mais próxima dos ideais dos Espirituais.

S. Boaventura fala dos pobres “reais” quando explica os dois tipos de pobreza: voluntária e involuntária. Aqui defende que a indigência do pobre pode ser tão nefasta como a avareza do rico. Da mesma maneira como se pode afirmar que as riquezas em si não são más, mas sim o desejo delas, assim também não se pode imputar qualquer culpa à indigência, mas sim ao desassossego da indigência<sup>165</sup>. «O pobre que deseja ser saciado é pobre que não ama a pobreza, mas a saciedade; não ama a penúria, mas a abundância»<sup>166</sup>.

Encontram-se outras referências à pobreza social quando trata da mendicidade. Aqui Boaventura defende que há três modos de mendicidade. O primeiro é aquele que acontece por necessidade da natureza e tem como causas além da própria pobreza, a doença, a debilidade ou ambas as coisas. Este tipo de mendicidade é miserável, mas tolerável, diz Boaventura, e até pode ter mérito não pela pobreza em si, mas pela paciência que a mendicidade pode fazer emergir na alma daquele que mendiga. O segundo modo de mendigar é por *vitiositate culpae*<sup>167</sup>, quando alguém o faz por ócio ou para acumular riqueza. O terceiro modo é a mendicidade por imitação de Cristo. Esta é a única forma louvável de mendicidade. Daqui se conclui que o pobre involuntário também tem mérito, mas com certas reservas. Boaventura não insiste muito nesta ideia.

---

<sup>165</sup> Cfr. *Perf. evang.*, q. 2., a. 2, para. 8.

<sup>166</sup> *Ibidem*

<sup>167</sup> *Perf. evang.*, q. 2, a. 2, conc.

Anteriormente a Boaventura, António de Lisboa elaborara uma reflexão acerca dos pobres de facto, onde refere que são o motor de toda a vida activa e a posse da riqueza só tem sentido enquanto possibilita a sua distribuição pelos pobres<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup> J. M. Costa Macedo, «Paupertas. Raízes e horizontes», in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1996, vol. I, pp. 601-610.

## VI. Metafísica da pobreza

O homem está *hic et nunc*, num determinado espaço e tempo. O estabelecimento geográfico corresponde simbolicamente à afirmação do “eu sei”. Só uma certeza abre caminho para um novo conhecimento. Se nunca se chegar a uma afirmação ficar-se-á sempre num reino de ignorância. É impossível avançar epistemologicamente sem certezas, ainda que estas sejam restritas a um limitado campo.

Por outro lado, a sua condição 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, 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>169</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>170</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>171</sup>.

Lázaro Pulido, no seu artigo sobre as fontes filosóficas da pobreza no pensamento bonaventuriano<sup>172</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.

---

<sup>169</sup> *Itin.*, prolog., para. 3.

<sup>170</sup> *I Sent.*, d. 1, a. 2, para. 3 in L. VIVES (ed.), *Opera Omnia S. Bonaventurae*, tomus primus, Bibliopola Editor, Paris 1868.

<sup>171</sup> Cfr. V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001, p. 89.

<sup>172</sup> M. LÁZARO PULIDO, «Fuentes filosóficas de la “filosofía de la pobreza” en el pensamiento bonaventuriano» in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007), p. 162.

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>173</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, princípio fontal da vida e do conhecimento, que se doa totalmente.

### *O bem que se difunde*

O bem tende a difundir-se, portanto, Deus, enquanto sumo bem, é difusivo e difunde-se sumamente. Retomando a expressão de Pseudo-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. Para Deus ser o sumo bem teria de desde toda a eternidade comunicar-se, o que acontece efectivamente na Trindade. Deus é de tal forma abundante que desde todo o sempre se difunde no seu próprio seio (*ad intra*), dando origem às pessoas divinas. Sem relação não há amado, nem amante, nem amor:

«Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset»<sup>174</sup>.

Boaventura tem uma concepção da Trindade mais neo-platónica do que simplesmente agostiniana. É através do modelo da emanção e processão<sup>175</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

<sup>173</sup> L. COIMBRA, *S. Francisco de Assis. Visão Franciscana da Vida*, Maranus, Porto 1927, p. 36.

<sup>174</sup> Cf. *Itin.*, cap. VI, p.2

<sup>175</sup> Cf. *Itin.*, cap. VI, para. 1: «...sic contemplationis emanatioum ipsum bonum est principalissimum fundamentum».

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>176</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 se encontrava já em projecto no Modelo de toda a realidade»<sup>177</sup>. O Modelo aqui é Cristo, que ao assumir um corpo assume ao mesmo tempo a matéria e todo o mundo do humano. Para o Doutor Seráfico, a encarnação na pobreza e humildade revelam a grandiosidade de Deus no Amor. É na *kenosis*, ou seja, no esvaziamento de Cristo, que o extremo amor de Deus ao homem se revela, e isso é a sua grandeza.

---

<sup>176</sup> Z. HAYES, «*Convenientia in Bonaventure's Metaphysics*», in *Franciscan Studies*, 34 (1974) pp. 74-100.

<sup>177</sup> J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Braga, 1970, p. 431

## Conclusão

No decurso deste trabalho fomos-nos deparando com vários estudos acerca da pobreza no pensamento bonaventuriano que dão especial atenção à pobreza como renúncia aos bens materiais, no entanto Boaventura aponta muito mais para uma metafísica da pobreza, do que para a pobreza material. A pobreza também é renúncia a bens e riquezas, em última instância, à posse de si mesmo, mas abrange um espectro muito mais profundo de aspectos. De facto, nas duas obras onde trata mais explicitamente e mais demoradamente o tema da pobreza (*De perfectione evangelica* e *Apologia pauperum*) ela é tratada enquanto renúncia aos bens materiais e como caminho de perfeição, com um forte pendor cristológico. 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. Por isso, um dos possíveis estudos que este trabalho permitiu vislumbrar é o modo como estes escritos onde Boaventura trata explicitamente da pobreza se reflectem na obra que resume todo o seu pensamento filosófico-místico – o *Itinerarium*. Um outro é a abordagem da categoria da pobreza, não já sob uma perspectiva económica, mas na sua vertente filosófica ou metafísica (como despojamento e negação), antropológica (como situação de natureza), especulativa (como condição de verdade), ética (como disposição que conduz à sabedoria), uma vez que, como podemos verificar, a pobreza é transversal a toda a especulação bonaventuriana e a ela podemos encontrar referências em quase todos os seus escritos.

No *Itinerário da Mente para Deus*, Boaventura apresenta um percurso possível do ser até à paz da alma, que corresponde à ascensão da alma para Deus, à união beatífica. Esta ascensão faz-se por seis degraus ou vias, que Boaventura identifica simbolizadas nas seis asas do serafim que apareceu a S. Francisco no Monte Alverne. Estes degraus iniciam-se no mundo sensível e só a oração, o insistente gemido do coração que fazem derramar a graça de Deus, podem fazer-nos percorrer esta via. Não bastam portanto as disposições interiores, é preciso que a graça ajude o homem a elevar-se acima de si mesmo.

Neste mundo, o universo, longe de afastar o homem de Deus aproxima-o Dele. A criação é como que uma escada pela qual se começa a subir para Deus. A criação revela o Criador. Mas nem todas as criaturas manifestam Deus de igual forma. Umas são vestígios Dele, outras são imagem. Os vestígios de Deus são materiais e temporais. As imagens são o próprio ser humano, que possui em si uma instância de natureza espiritual, a sua mente, onde Deus se manifesta com maior nitidez. Por isso, diz Boaventura, é necessário entrar em si mesmo, na mente, mas não basta quedar na interioridade, que pode ser também um labirinto do qual nunca se chega a sair. O itinerário para Deus não termina aqui, o peregrino continua o seu caminho de elevação até ao «ser eterno, espiritualíssimo e transcendente».

Para Boaventura, quando a alma se encontra recolhida em si mesma, a caridade de Deus desce. Mas, é necessário, para que Deus desça à alma do homem, que ele seja pobre. Deus não desce à alma daquele que se julga auto-suficiente, daquele que pensa que consegue a beatitude pelas suas próprias forças. O idealista é um orgulhoso que caminha para o desespero, pois não se abandona a Deus com a sua constante tentativa de previsão do que o aguarda e de idealização do que é bom. Só aquele que é pobre e humilde, que vê o mundo e a si mesmo como um dom de Deus e manifestação da Sua bondade estará apto a receber Deus<sup>178</sup>. O recto conhecimento de si mesmo implica o conhecimento do seu nada, da sua pobreza ontológica perante aquele que é.

Como vimos, a presença de uma reflexão sobre a pobreza em toda a história da filosofia mostra que o homem não é indiferente a esta questão. No entanto, no pensamento franciscano, para cuja formação o contributo de Boaventura foi determinante, a pobreza surge como uma categoria atribuída à vida trinitária de Deus. Este mistério insondável da Trindade (lembramos a historieta de Santo Agostinho, que um dia em que reflectia passeando por uma

---

<sup>178</sup> Cfr.J. PRUNIERES, «Spéculation du Pauvre dans le désert» in *Études Franciscaines*, XXII, 61 (1972), p. 39-41.

praia do norte de África, encontra uma criança que quer colocar toda a água do mar, com uma concha, num buraco que tinha feito na areia. Quando Agostinho diz à criança que a sua empresa é impossível, ela retruca dizendo que também ele nunca conseguirá compreender o mistério da Santíssima Trindade) é lido por Boaventura à luz da pobreza. A difusividade das pessoas divinas é um dom total de Deus desde toda a eternidade no seu seio trinitário, e temporalmente na criação. Termino com Maurice Zundel que refere, precisamente, que esta identificação de Deus com a Pobreza foi uma das grandes novidades que o pensamento franciscano trouxe ao mundo ocidental e que encerra a possibilidade de uma profícua reflexão não só no âmbito da teologia, mas também da antropologia, ética e metafísica:

«La vie de Dieu est une vie trinitaire: autrement dit, Dieu n'a prise sur son être et sur son acte qu'en le communiquant. Dieu ne se regarde pas. En Dieu, la connaissance, c'est le regard: c'est l'élan du Père vers le Fils et le regard et l'élan du Fils vers le Père. La connaissance est un échange, un don consubstantiel, un don total, car ce qui constitue le Père, c'est uniquement cet élan, ce regard vers le Fils. Il n'a rien d'autre que d'être tout donné à ce Fils, qui n'a rien d'autre que d'être donné à ce père et ensemble, ils ne possèdent pas l'Amour, ils le donnent, ils le communiquent dans une aspiration vivante vers le Saint Esprit, qui est, une respiration vivante vers le Père et le Fils. En sorte qu'en Dieu, tout est éternellement donné, communiqué, dépouillé dans une pauvreté tellement absolue, qu'il faut dire que Dieu n'a rien, qu'il ne peut rien avoir, qu'il ne peut rien posséder, que la divinité n'est à personne, car elle n'est au Père que dans son élan vers le Fils et au Fils dans son élan vers le Père, et à l'Esprit Saint dans cette respiration d'amour vers le Père et le Fils (...). En Dieu, il n'y a pas d'adhérence à soi, parce qu'en Dieu, le moi est tout élan, toute communication, tout altruisme, tout don, toute communion, tout amour»<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> M. ZUNDEL, «La Pauvreté de Dieu», *Foi Vivante. Revue des Carmes*, XIV (1963) in <http://mauricezundel.free.fr/articles/revues.html/BIR63031PauvreteDeDieuFoiVivante14Mars63.htm>

## Bibliografia

### 1. Fontes Bonaventurianas:

*Opera omnia S. Bonaventurae*, 10 vol., Typographia Collegii S. Bonaventurae [Fratres Editori di Quaracchi], Florentiam 1882-1902.

*Obras de San Buenaventura*, APERRIBAY, B.; OROMI, M. e OLTRA, M. (eds.), 6 vol., edición bilingüe, BAC, Madrid, 1945-1949 (sucessivas reedições).

Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da Mente para Deus*, introd., trad. e notas PINHEIRO, A. S., Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, Braga 1998 (4ª ed.).

São Boaventura, *Obras Escolhidas*, DE BONI, L. A. (org.), trad. de DE BONI, L. A. JERKOVIC, J. e SCHNEIDER, S., EST SULINA UCS, Porto Alegre 1983.

Boaventura de Bagnoregio, *Recondução da Ciência à Teologia*, M. SANTIAGO DE CARVALHO (trad.), Porto Editora, Porto 1996.

### 2. Fontes Antigas e Medievais:

Agostinho de Hipona, *Diálogo sobre a Felicidade*, trad., introd. e notas por SANTIAGO DE CARVALHO, M. A., Edições 70, Lisboa 2007

Aristófanis, *Pluto (A Riqueza)*, introd. e trad. de COSTA RAMALHO, A., Textos Clássicos 11, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1982.

Aristóteles, *A Política*, trad. e notas de AMARAL, A. C. e C. de GOMES, C., Vega, Lisboa 1998

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. A. CAEIRO, Quetzal, Lisboa 2006

*Fontes Franciscanas I. São Francisco de Assis*, CARREIRA, J. A. P. (ed.), Editorial Franciscana, Braga 2005.

Guilherme de Santo-Amor, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, 1632.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. de FONSECA, C. A. L., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994.

Platão, *A República*, 9ª ed., trad. e notas de PEREIRA, M. H. R., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001.

Théognis de Mégara, *Poèmes Élégiques*, CARRIERE, J. (trad.), Collection des Universités de France, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", Paris 1975.

*Versos de Ouro. Que vulgarmente andam em nome de Pitágoras*, trad. J. B. De PORTUGAL, Assirio & Alvim, Lisboa 1988.

### 3. Estudos:

ALMEIDA, M. N. H. de, «A pobreza franciscana: um itinerário do ser. São Francisco de Assis e São Boaventura de Bagnoregio» in *Itinerarium* 192 (2008) pp. 225-295.

BATTAGLIA, A., «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. 91-99.

BIHLMeyer, K. e TUECHLE, H., *História da Igreja*, trad. DE LIMA, E. e DALBOSCO, H., vol. 2, Edições Paulinas, São Paulo 1964.

BONGIANINO, L., *Le questioni quodibetali di Gerardo di Abbeville contro i mendicanti*, Instituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, Roma 1962.

BORELLA, J., *Un homme, un femme au paradis*, Ad Solem, Genève 2008.

BOUGEROL, J.-G. (dir.), *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969.

BOUGEROL, J.-G., *Introduction a Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988.

BOUGEROL, J.-G., *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Éditions du Seuil, Paris 1963.

BROOKE, R. B., *Early Franciscan Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

CAROLI, E. (ed.) *Dizionario Bonaventuriano: Filosofia - Teologia – Spiritualità*, Editrici Francescane, Padova 2008.

CHAVERO BLANCO, F. de A., *Imago Dei. Aproximacion a la Antropologia Teologica de San Buenaventura*, Publicaciones del Instituto Teologico Franciscano, Murcia 1993.

COHN, N., *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, trad. NEVES, F. e VASCONCELOS, A., Editorial Presença, Lisboa 1970.

COIMBRA, L., *S. Francisco de Assis. Visão Franciscana da Vida*, Maranus, Porto 1927.

COSTA FREITAS, M. B. da, «A doutrina bonaventuriana do homem-imagem e a coexistência da fé e do saber», separata de *Itinerarium* 86 (1974) pp. 387-400.

COSTA FREITAS, M. B. da, «O ideal bonaventuriano da sabedoria cristã e a filosofia», separata de *Didaskalia*, vol. IV (1974) pp. 277-296.

- COSTA MACEDO, J. M., «Paupertas. Raízes e horizontes», in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1996, vol. I, pp. 601-610
- CUTHBERT, *Saint Francis and Poverty*, Benziger Bros., New York 1910.
- DELUMEAU, J., *Mil Anos de Felicidade: Uma História do Paraíso*, Terramar, Lisboa 1997.
- DESMOND, W. D., *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2006.
- DUDLEY, Donald R., *A history of cinism: from Diogenes to the 6th century A.D.* Methuen, London 1937.
- FERREIRA DA CUNHA, P., *O Essencial sobre Filosofia Política Medieval*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2005.
- FOSS, M., *The Idea of Perfection in the Western World*, Princeton University Press, Princeton 1946.
- GEMELLI, A., *O Franciscanismo*, trad. de PIMENTEL, M., Editora Vozes, Petrópolis 1994.
- GERHARDS, A., *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*, Fayard, Paris 1998
- GILSON, É., *La Philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1984 (4ª ed.)
- GONÇALVES, J. C., *Homem e Mundo em São Boaventura*, Editorial Franciscana, Braga 1970.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Madrid 1991.
- GUENON, R., *Introduction Générale a l'Étude des Doctrines Hindoues*, Les Éditions Vége, Paris 1952
- HADOT, P., *La Philosophie comme Manière de Vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001
- HAMMOND, J., «Clare's influence on Bonaventure?» in *Franciscan Studies* 62 (2004) pp. 101-117.
- HAYES, Z., «Convenientia in Bonaventure's Metaphysics» in *Franciscan Studies* 34 (1974) pp. 74-100.
- PRUNIERES, J., «Spéculation du Pauvre dans le desert» in *Études Franciscaines* XXII, 61 (1972) pp. 39-68.
- LAMBERT, M. D., *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, London, Church Historical Society Publications 1961.
- LAMBERTINI, R. *La povertà pensata*, Muchi, Modena 2000.

- LÁZARO PULIDO, M., «Fontes filosóficas de la “filosofía de la pobreza” en el pensamiento bonaventuriano» in *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14 (2007) pp. 161-172.
- LÁZARO PULIDO, M., *La Creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser*, Frati Editori di Quaracchi, Roma 2005.
- LE GOFF, J., *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- LECLERC, E., *Sabedoria de um Pobre*, trad. Maria da SS.ma Trindade, Editorial Franciscana, Braga, s/d.
- LEÓN FLORIDO, F., *1277 La Condena de la Filosofía. Estudio y traducción del syllabus de Esteban Tempier, A Parte Rei Revista de Filosofía*, Madrid 2007.
- MÄKINEN, V., *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001.
- MANSELLI, R., «La povertà francescana e san Bonaventura» em *Doctor Seraphicus*, 21 (1977), pp. 43-61.
- MARTINS, F.; CARDOSO, A., (org.), *A Felicidade na Fenomenologia da Vida. Colóquio Internacional Michel Henry*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006.
- MATANIC, A. G., «"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.
- MERINO, J. A. e FRESNEDA, F. M. (coords.), *Manual de Filosofía Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.
- MERINO, J. A., *Historia de la Filosofía Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993.
- MERINO, J. A., *João Duns Escoto – Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, trad. NUNES, J. D., Editorial Franciscana, Braga 2008.
- MORÃO, A., «O Acto Filosófico como "Exercício Espiritual"», 2004 in [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net).
- OSBORNE, K. B., *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing its Origins and Identifying its Central Components*, The Franciscan Heritage Series, vol. 1, The Franciscan Institute, New York 2003.

- PACHECO, M. C. M., «Linhas dominantes da Patrística Grega» in *Revista de Filosofia da Faculdade de Letras do Porto*, 22 (2005) pp. 45-51.
- PARRA LEON, M., *Pitágoras – Fundador de las ciencias matemáticas*, Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales, vol. I, Caracas 1966.
- POLIONATO, L., «La povertà esemplare di Cristo. Spunti teologici e spirituali bonaventuriani» in *Miscellanea Francescana* 90 (1990) pp. 419-436.
- RAAB, C.; HAGAN, H. (eds.), *The Tradition of Catholic Prayer*, The Liturgical Press, Collegeville 2007.
- SAGGAU, E., (ed.), *The Franciscan Intellectual Tradition: Washington Theological Union. Symposium Papers*, The Franciscan Institute, New York, 2001.
- SCHNEIDER, H., *Contemplation in the Spirit of Clare of Assisi*, Cura Generale dei Frati Minori, Roma s/d.
- TROTTMANN, C., *La Vision Béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoit XII*, École Française de Rome, Paris 1995.
- VILLER, M. (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, 22 vol., Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1937-1995.

*A Bíblia de Jerusalém*, Paulus, 7ªed., São Paulo 1995.

Recursos web:

<http://mauricezundel.free.fr/articles/revues.html/BIR63031PauvreteDeDieuFoiVivante14Mars63.htm>

<http://www.franciscan-archive.org/index2.html>

<http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Articles>

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)

[www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu)

[http://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index.htm](http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm)