

**TRABAJO FINAL DE MÁSTER**

**O *Hexaëmeron* de Santo Ambrósio (séc. IV) e o *Hexaëmeron* de São Boaventura (séc. XIII): uma comparação necessária**

**AUTOR: BRUNO ALVES COELHO**

**DIRECTOR: DR. FLOCEL SABATÉ I CURULL**

**Màster Universitari en Identitat Europea Medieval**

**Universitat de Lleida, curs 2018-2019**

# Índice

Introdução .....	4
Capítulo I – Patrística e escolástica .....	6
1.1 A patrística .....	6
1.2 O método patrístico de fazer teologia .....	13
1.3 A escolástica .....	15
1.3.1 A cidade medieval .....	20
1.3.2 As universidades medievais .....	29
1.4 O método escolástico de fazer teologia.....	36
Capítulo II – Santo Ambrósio e o <i>Hexaëmeron</i> .....	40
2.1 Breve biografia .....	40
2.2 O <i>Hexaëmeron</i> .....	44
2.3 A criação .....	46
2.3.1 Deus como autor .....	46
2.3.2 A perfeição da obra: “Deus viu que era bom” .....	49
2.3.3 A criação evoca a Igreja: analogia da videira .....	50
2.3.4 O sexto dia .....	52
2.3.4.1 Os animais “ensinam” a humanidade .....	52
2.3.4.2 “À imagem de Deus” .....	54
2.3.4.3 O criador repousou .....	57
Capítulo III - São Boaventura e o <i>Hexaëmeron</i> .....	58
3.1 Breve biografia .....	58
3.2 O <i>Hexaëmeron</i> .....	64
3.3 A criação .....	70
3.3.1 Deus como autor .....	75
3.3.2 A perfeição da obra: “Deus viu que era bom” .....	82
3.3.3 A criação evoca a Igreja: analogia da lua .....	83
3.3.4 O sexto dia .....	84
3.3.4.1 Os animais “ensinam” a humanidade .....	84
3.3.4.2 “À imagem de Deus” .....	88
3.3.4.3 O Criador repousou .....	92
Capítulo IV - Aspectos comuns e divergentes entre as obras de Santo Ambrósio e de São Boaventura .....	95
4.1 Aspectos comuns .....	95

4.2 Aspectos divergentes .....	105
4.3 Aspectos importantes para a Teologia (atualização) .....	111
Conclusão .....	118
Proposta de futuras pesquisas .....	120
Bibliografia .....	121

## Abreviaturas

- Hexaëm. Santo Ambrósio de Milão. *Examerão*. Os seis dias da criação. São Paulo: Paulus, 2009.
- Hex. *Obras de San Buenaventura*, “Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957: III, 176-659.
- RNB *Fontes Franciscanas*, “Regra não Bulada”, ed. Fassini, Dorvalino Francisco; Filho, João Mamede. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2005: 41-61.
- RB *Fontes Franciscanas*, “Regra Bulada”, ed. Fassini, Dorvalino Francisco; Filho, João Mamede. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2005: 62-68.

Citações bíblicas: *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

- Gn Livro do Gênesis
- Ex Livro do Êxodo
- Pr Livro dos Provérbios
- Sb Livro da Sabedoria
- Sl Livro dos Salmos
- Sir Livro do Eclesiástico
- Is Livro do Profeta Isaías
- Mt Evangelho de São Mateus
- Mc Evangelho de São Marcos
- Jo Evangelho de São João
- Cl Carta aos Colossenses
- Rm Carta aos Romanos
- 1Cor Primeira Carta aos Coríntios
- 2Cor Segunda Carta aos Coríntios
- 1Tm Primeira Carta a Timóteo
- Tg Carta de São Tiago
- Ap Livro do Apocalipse

Documentos do Magistério a partir do Concílio Vaticano II

- DV Constituição Dogmática *Dei Verbum*
- OT Decreto *Optatam Totius*
- AIBI A Interpretação da Bíblia na Igreja

## Introdução

Uma das relevantes obras nascidas dos grandes teólogos medievais do século XIII são as *Collationes in Hexaëmeron* do franciscano São Boaventura. Apesar de muitos estudiosos desta obra a qualificarem como exuberante e uma das mais brilhantes de todo o período medieval, chamou-nos muito a atenção o fato de também afirmarem que seu título não estaria de acordo com o seu conteúdo, ou seja, a palavra *Hexaëmeron* seria por conta da estruturação da obra ou algo meramente acidental. Quase a totalidade dos estudiosos que tiveram contato com esta obra de Boaventura permaneceram principalmente nos campos das polêmicas aristotélicas e da Teologia da História. Todavia, em se tratando de teologia, a palavra *Hexaëmeron* ocupa lugar destacado, pois, remete-nos aos seis dias da criação do Livro do Gênesis e é porta de entrada e de entendimento para o pensamento e doutrina cristãos acerca da origem de tudo o que existe. Por isso, nos colocamos esta pergunta principal e fundamental como guia de nossa pesquisa: o *Hexaëmeron* boaventuriano é também uma obra do teólogo franciscano sobre a Teologia da Criação? Se sim, como demonstrá-la de forma clara e objetiva?

Na tentativa de obtermos as respostas para estes questionamentos, decidimos por comparar a obra boaventuriana do século XIII *Collationes in Hexaëmeron* com a obra *Hexaëmeron* de Santo Ambrósio de Milão, do século IV. Optamos por esta metodologia por dois critérios: manter o foco na produção teológica latina, não obstante os distintos recortes temporais e porque a obra ambrosiana é uma obra de conteúdo exegético sobre os seis dias da criação do Livro do Gênesis. Desta comparação de obras, nasceram objetivos secundários em nosso trabalho: perceber o ambiente sócio-religioso-cultural nas obras de Ambrósio e Boaventura. Isto é, visualizar as respectivas influências destes contextos nas composições das obras, com enfoque na teologia da criação. Por isso, do ponto de vista conteudista, nosso trabalho respondeu positivamente às questões propostas.

Reconhecemos, entretanto, que num primeiro momento nossa proposta de comparar duas obras tão distintas e distantes temporalmente entre si pareceu-nos algo muito ousado e ao mesmo tempo fadada ao fracasso, afinal, a obra do século IV está inserida na época de ouro da patrística latina e a obra do século XIII é composta no auge da fertilidade escolástica medieval. Apesar desse olhar preliminar e resguardando suas identidades textual, cultural, religiosa e teológica, nos atrevemos a seguir em frente neste exercício de comparação. De forma expositiva, nosso trabalho deixa grande espaço para que tanto Ambrósio quanto Boaventura “falem” de suas teologias, o que, possibilitou-nos a percepção de que também Boaventura trabalha em sua obra a teologia da criação. Daí, embora de contextos totalmente diferentes, as duas obras estão

relacionadas do ponto de vista da teologia latina, ficando claro na teologia boaventuriana sua influência e utilização do rico cabedal patrístico, neste caso, ambrosiano.

Iniciando pelos resultados secundários de nossa pesquisa, o capítulo I apresenta os diferentes contextos eclesial e teológico do século IV e do século XIII. Este ponto de partida é importante para entendermos como um teólogo do século XIII fazia uso de conteúdos da tradição cristã e, embora compusesse sua teologia de forma distinta da Patrística, dialogava e respeitava a Tradição dos primeiros séculos do desenvolvimento doutrinal cristão. Tal elaboração contextual é fundamental para nos aproximarmos com segurança das duas obras por nós abordadas sem os riscos do anacronismo e de incompreensões dos autores e de seus objetivos ao trabalharem o *Hexaëmeron* em suas elaborações teológicas.

O capítulo II traz nossa abordagem sobre Ambrósio de Milão e seu *Hexaëmeron*. Procuramos realçar os pontos de sua Teologia da Criação naquilo de mais essencial. Este ponto de nosso trabalho é importante porque ao estabelecermos o diálogo entre as obras ambrosiana e boaventuriana, nossa questão principal começará a ser iluminada e fará emergir a Teologia da Criação de São Boaventura.

Sim, as *Collationes in Hexaëmeron* são uma obra que também versa sobre a temática teológica da criação. O capítulo III trabalhará a obra boaventuriana à luz dos temas emergidos da obra ambrosiana. Assim estabelecemos a fim de termos segurança para visualizar a Teologia da Criação na obra do século XIII. Contudo, não discordamos de que esta obra boaventuriana também abordará outras questões além da Criação. Todavia, discordamos de que ela não seja uma obra teológica sobre o tratado da criação apenas por não ser um tratado exegético desta temática ou porque trabalhe também outros temas. Portanto, o *Hexaëmeron* de São Boaventura é também uma obra sobre a Teologia da Criação.

Por fim, o capítulo IV, justamente por causa das diferentes épocas de composição e distintas compreensões teológicas dos autores, apresenta os aspectos comuns e dissonantes entre as duas obras, abre-nos para a categoria fundamental da pregação na História da Igreja e, finalmente, apresenta a importância do *Hexaëmeron* boaventuriano para a teologia atual.

Nossa pesquisa mostrou-se bastante produtiva e, em certo grau importante, porque trouxe à luz um aspecto fundamental no *Hexaëmeron* boaventuriano do século XIII que, até então, pareceu-nos relegada ao esquecimento: sua Teologia da Criação. Por isso, o título de nosso trabalho já antecipa o espírito de nossa conclusão: “O *Hexaëmeron* de Santo Ambrósio (séc. IV) e o *Hexaëmeron* de São Boaventura (séc. XIII): uma comparação necessária”.

## Capítulo I – Patrística e Escolástica

A fim de melhor expormos as distintas obras de Santo Ambrósio de Milão e de São Boaventura e, assim, aproveitarmos ao máximo suas comparações, achamos por bem iniciarmos este trabalho trazendo à tona as balizas temporais e metodológicas que possibilitaram os nascimentos destas duas obras tão distantes entre si. Para tal, explanaremos brevemente acerca dos contextos patrístico ambrosiano e escolástico boaventuriano. Com isso, esperamos contemplar as circunstâncias mais genéricas de cada autor em suas motivações e métodos, nos quais se inscrevem seus escritos sobre o *Hexaëmeron*.

### 1.1 *A patrística*<sup>1</sup>

O contexto patrístico é um recorte temporal do estudo da História da Igreja. Não há muito consenso sobre a real abrangência da patrística, embora, seu início seja muito bem definido, ou seja, a patrística tem início no período imediatamente posterior à primeira geração de cristãos e dos tempos apostólicos. Neste trabalho adotamos a divisão cronológica da Patrística como abrangendo do ano 50 até o ano 681, data limite que, segundo Bernardino Llorca<sup>2</sup> separa a Igreja Antiga da Igreja Medieval, embora muitos autores ou limitam este período a aproximadamente 636<sup>3</sup>, isto é, de meados do século I até o século VII, ou o estendem até os áureos tempos de São Bernardo de Claraval<sup>4</sup>, ou seja, até meados do século XII. Portanto, neste trabalho a Era dos Santos Padres acompanha a ideia que ela esteja circunscrita apenas à antiguidade cristã e não se estenda ao medievo.

De forma concreta o estudo patrístico é o estudo daqueles homens destacados que, junto às comunidades de fé estabelecidas nos tempos apostólicos, formaram e edificaram a fé eclesial traduzindo-a para a atualidade de seu tempo, num profundo e fértil diálogo com o mundo pagão. Porém, academicamente o estudo deste período tão rico da história eclesial pode ser dividido em três, dependendo do foco de abordagem: 1) Patrística, quando o foco é teológico e dogmático; 2) História Literária Cristã Antiga: quando a perspectiva é basicamente literária; e 3)

---

<sup>1</sup> Nossa ênfase reside na patrística latina, embora, em algumas oportunidades também nos referimos à patrística grega.

<sup>2</sup> Llorca, Bernardino. *Historia de la Iglesia Católica*. Edad Antigua: La Iglesia en el mundo grecorromano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976: I, 43.

<sup>3</sup> Manuel Diego Sanchez atesta esta variabilidade temporal da patrística. Ele concorda com a data de 636, isto é, ano em que morreu Isidoro de Sevilha, como sendo o fim do período patrístico, embora apenas no ocidente. O fim do período patrístico no oriente se daria apenas em 750, por influência de João Damasceno, embora o ano da morte do Santo tenha sido em 749: Sanchez, Manuel Diego. *Historia de la Espiritualidad Patrística*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992: 13-14.

<sup>4</sup> Bento XVI é um dos especialistas que estendem a Patrística até o século XII: Bento XVI. *Os Padres da Igreja*. De São Leão Magno a São Bernardo de Claraval. Campinas: Ecclesiae, 2013: II, 165.

Patrologia: quando se focaliza de forma mais ampla o período e todas as suas variantes numa perspectiva histórica, buscando elucidar a vida, as obras e a doutrina dos Padres. Em nosso trabalho, porém, ao adotarmos o termo *patrística* não estamos optando por nenhuma das distinções pedagógicas acima listadas. Apenas optamos por um termo mais concreto para indicar o período, ou seja, demonstrar que a evidência será o contexto eclesial, mas, obviamente, nosso interesse é histórico, embora não se limite ao termo Patrologia, pois, não estudaremos aqui autor por autor, ou seja, o objetivo aqui é traçar um quadro geral deste longo recorte histórico de sete séculos que formou a Igreja, enfatizando o século IV. Enfim, tentamos estabelecer aqui um brevíssimo e geral contexto em que viveram e se formaram os Padres da Igreja. Todavia, quem foram os Padres da Igreja e por que este título?

*La actualidad de aquellos autores cristianos, llamados por nosotros **Padres de la Iglesia**, más que de la calidad literaria o teológica de sus escritos, depende del haber gozado de una situación privilegiada respecto a Jesús de Nazaret y a la formación del Kerigma o mensaje de la salvación. Ellos son – cronológica y sucesivamente – los más inmediatos **testigos, receptores y transmisores** y hasta **intérpretes** del Evangelio. Por eso, para la Iglesia de todos los tiempos su experiencia y doctrina son determinantes, más vinculante y de mucho más peso, no equiparable a la de otros autores cristianos. Esto es lo que desde muy antiguo quiere significar la atribución específica que se les reconoce de Padres en el sentido bíblico del término, es decir, **Padres en la fe y en la vida cristiana**<sup>5</sup>.*

Porém, para um estudo mais aprofundado e sistemático do período patrístico, os especialistas o subdividem pedagogicamente em três períodos muito bem definidos. Ou seja, a partir das obras literárias e dos contextos eclesiais nos quais estes surgiram é possível notar, ao mesmo tempo, o fio condutor que perpassa as obras e doutrinas dos Santos Padres e também as distintas situações que exigiram suas ações e produção literário-teológico-doutrinária. Daí, a patrística é comumente subdivida assim: 1) Primeiro Período: compreende a atividade dos Santos Padres do ano 50, data que simbolicamente é tida como da morte dos Apóstolos de Jesus, ao ano 313, data da *virada Constantiniana*; 2) Segundo Período: do ano 313 ao ano 461, ano da morte de Leão Magno, sendo o período com maior produção literária e, portanto, é tido como o apogeu da patrística; e 3) Terceiro Período: do ano 461 ao ano 636, sendo este o que finalizaria as atividades patrísticas e também o começo da substituição do método patrístico de fazer teologia pelo método escolástico.

Outra forma importante de divisão pedagógica para o estudo da patrística é feita entre oriente e ocidente, ou melhor, entre a atividade patrística grega e a latina. Esta divisão é simples

---

<sup>5</sup> Sanchez, Manuel Diego. “Historia de la Espiritualidad”...: 13.

e baseia-se apenas na localização (oriente ou ocidente) e na língua pela qual foram escritas suas obras (grego ou latim).

Embora estes autores cristãos inseridos neste recorte temporal sejam conhecidos desde o século XVII<sup>6</sup> como Padres da Igreja<sup>7</sup>, eles mesmos não se autodenominaram como tais. Portanto, para que um autor seja consagrado com o título de Padre da Igreja, alguns pré-requisitos devem ser observados: ortodoxia doutrinária, santidade de vida atestada pelos contemporâneos, consenso e união com a Igreja universal e antiguidade, isto é, estar inserido no contexto de formação da Igreja nos primeiros séculos de nossa era.

A patrística no século IV será profundamente influenciada e mesmo determinada pelos contornos políticos advindos da *virada Constantiniana*, pois, progressivamente a relação entre os cristãos e o Império Romana mudará drasticamente e, assim, também as demandas e dificuldades da Igreja exigirão novas respostas, ou seja, se há poucos anos o cristianismo não apenas era ilícito e condenado à marginalidade, mas, também perseguido pelas instituições oficiais do Império<sup>8</sup>, a partir do governo de Constantino não só deixaria de sê-lo como também o próprio imperador romano seria cristão.

*Al considerar los acontecimientos que atravesó la Iglesia desde el año 300 al 313 y compararlos con todo lo que sucedió desde esta fecha hasta 395, que señala la muerte de Teodosio el Grande, el príncipe más poderoso y más profundamente cristiano de este periodo, lo que más llama la atención es la Providencia divina. Ya lo hizo notar Lactancio. Primero, la Iglesia católica perseguida a muerte; un emperador de grandes dotes personales y gran hombre de estado, Diocleciano, ve en el cristianismo al mayor enemigo del Imperio y se propone destruirlo. Luego, en un cambio repentino, la misma Iglesia católica amparada, favorecida y tratada con preferencia por el Estado; más aún, un emperador igualmente gran hombre de Estado, Constantino el Grande, quiere rejuvenecer y dar nueva vida al Estado, y para ello reconoce que precisamente el cristianismo es el que más puede ayudarle, y por esto se apoya en él y triunfa en todos sus planes<sup>9</sup>.*

---

<sup>6</sup> García, Bernardo Sánchez. *Manual de Patrología*. Barcelona: Editorial CLIE, 2005: 22.

<sup>7</sup> García, Bernardo Sánchez. “Manual de Patrología”...: 24.

<sup>8</sup> Sobre os motivos das perseguições aos cristãos, a historiografia recente apresenta três hipóteses: 1) os cristãos não adoravam os deuses romanos e, com isso, colocavam em risco a *pax deorum*, ou seja, se boa parcela da população não adorasse todos os deuses, algum poderia se irritar e castigar toda a população. Assim, grande parcela da população romana via nas catástrofes naturais, econômicas ou militares a vingança de algum deus e, neste caso, a culpa cairia sobre os cristãos por adorarem apenas o Deus cristão; 2) a *contumacia* dos cristãos, ou seja, a rígida postura de não sacrificarem aos deuses e de não cometerem apostasia. Tal postura desafiava as autoridades romanas e poderia também minar seu poder devido à desobediência dos cristãos; 3) tais perseguições teriam ocorrido por diferenças culturais, uma vez que os romanos viam os cristãos como “híbridos, impuros e ambíguos”, ou seja, pensavam como romanos mas não agiam como tais, assim, as perseguições seriam para expurgar o diferente e incerto. Portanto, as perseguições seriam justificadas porque os cristãos não respeitavam a coletividade e o *mos maiorum*, isto é, o respeito aos costumes dos ancestrais. Silva, Diogo Pereira da. “As perseguições aos cristãos no império romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão”. *Revista Jesus Histórico* (UFRJ), 7 (2011): 29-44.

<sup>9</sup> Llorca, Bernardino. “Historia de la Iglesia Católica”...: I, 367.

Porém, como e por que a postura oficial do Império mudou em relação aos cristãos? Quais fatos e circunstâncias levaram um grupo de homens e mulheres tidos como marginais e supersticiosos a, paulatinamente, assumirem junto com o poder oficial romano as rédeas do controle estatal a ponto de decidirem seu futuro e impulsionarem a radical mudança cultural de todo o mundo pagão pela cristianização de suas populações? Obviamente o ponto de partida é a própria instituição imperial e não os cristãos em si. A guinada cristã, paradoxalmente, dá-se em fins do governo de Diocleciano. Para tentar resolver a crise econômico-político-militar do império, Diocleciano implantou a tetrarquia<sup>10</sup> como forma de governo a fim de conseguir certa estabilidade governamental e assegurar uma regra pacífica e eficaz nas transições imperiais. Em 285 Diocleciano nomeou Maximiano como César, ou seja, seria como uma espécie de representante do poder imperial para ajudar no governo, mas, em 286 o eleva ao título de Augusto, isto é, estaria quase em par de igualdade com o “Augusto-Mor” Diocleciano. O que começou como diarquia evoluiu para uma tetrarquia. O Império foi jurisdicionalmente dividido em quatro partes: ocidente, norte e sul, e oriente, norte e sul. No ocidente e no oriente haveria um Augusto responsável direto pelas decisões de governo, assim, havia um Augusto governando desde Nicomédia (Diocleciano) e outro desde Milão (Maximiano), mas, nos hemisférios sul ocidental e oriental havia um legado direto dos Augustos, os chamados Césares que sucederiam os Augustos após a morte ou renúncia destes: no oriente, Galério e no ocidente Constâncio Cloro. Contudo, todas as autoridades estavam sujeitas ao Augusto do oriente. Em 305 houve a renúncia dos Augustos Diocleciano e Maximiano; Galério assumiu como Augusto do oriente e teve como César Maximino Daia, sobrinho de Galério; Constâncio Cloro assumiu como Augusto no ocidente e teve como César Severo, amigo de Galério. Porém, a escolha dos césares não seguiu o padrão estabelecido, pois, a escolha deveria ser feita entre os filhos mais velhos dos Augustos: Constantino, filho de Constâncio Cloro, e Maxêncio, filho de Maximiano. Pouco tempo após assumir, Constâncio Cloro morre (306) e seu exército nomeia Constantino para seu lugar, todavia, Galério aceita a nomeação de Constantino para César e, Severo é elevado ao posto de Augusto. A partir desses eventos o plano político de Diocleciano colocado em prática para dar estabilidade ao Império começa a ruir. Assim como ocorreu com Constantino, também o exército de Maxêncio o proclamou e corou príncipe, ou seja, passou a almejar ainda mais o posto de César no ocidente. Porém, tanto Galério quanto Severo se opuseram. Severo marchou com suas tropas contra Maxêncio, mas, foi derrotado e morto pouco depois (307). Com a morte de Severo, Augusto do ocidente, Galério nomeou arbitrariamente para o posto Licínio, amigo seu

---

<sup>10</sup> Para discussão historiográfica sobre a tetrarquia romana: Silva, Diogo Pereira da. “O conceito de Tetrarquia no Império Romano: um debate historiográfico”. *Revista Paesentia*, 14 (2013): 1-15.

e que nunca havia exercido o posto de César. Incitado por seu filho Maxêncio, Maximiano volta à cena e, aspirando por poder, passa a apoiar Constantino para o posto de Augusto. A confusão no ocidente aumenta e, nesta época, contava com três Augustos, devido a um acordo entre Constantino, Maximiano e Maxêncio, ou seja, entre 310 e 311 o governo imperial contava com quatro Augustos, os três supracitados e Galério, e um César, Maximiano Daia. O fato é que a tetrarquia se dissolvia e inseria a disputa pelo poder do Império numa profunda crise que se desdobrou em guerra civil.

Apesar da mediação de Diocleciano, ao final de 310, a situação estava ainda mais confusa, com 7 imperadores: Constantino, Galério, Maximiano, Maxêncio, Maximiano, Licínio (introduzido na disputa por Diocleciano) e Domicio Alexandre (autoproclamado *Augustus*, na África). Aos poucos, começam a desaparecer alguns candidatos: Domicio é assassinado por ordem de Maxêncio, Galério morreu por causas naturais e Maximiano *suicidou-se* devido a pressões políticas de Constantino<sup>11</sup>.

Nesta situação tensa política e militarmente vivida pelo Império em suas mais altas instituições, o cristianismo volta à cena. O governo de Galério estava se desfazendo aos poucos, pois, o modelo tetrárquico instaurado por Diocleciano estava desfigurado e mergulhando o Império novamente numa espécie de anarquia política, donde surgiam muitos usurpadores; sua política de perseguição aos cristãos não apenas era praticamente ignorada no ocidente como também se mostrava inútil no oriente devido ao empedernido espírito de resistência dos cristãos e, não obstante tudo isso, foi acometido por uma séria enfermidade. Portanto, no campo religioso não restava a Galério outra coisa a fazer senão admitir sua derrota ante os cristãos – alguns historiadores da época chegam a afirmar que o Augusto depositava certa esperança de ser curado pelo Deus dos cristãos.

*El hecho es que, poniéndose en inteligencia con los árbitros de Occidente, Constantino y Licinio, en abril del año 311 publicaron los tres juntos un edicto de tolerancia. Era la declaración solemne de la derrota del paganismo. La capitulación y derrota aparecía claramente expresada en las palabras del edicto: [...] “Juzgamos que debemos extender nuestra tolerancia para que finalmente sea lícito vivir a los cristianos y celebrar sus reuniones”<sup>12</sup>.*

O edito de Galério conferia certo valor legal à vida cristã, porém, seu caráter demonstrava apenas que o Império toleraria aquele culto religioso. Ou seja, embora os cristãos tenham visto como uma vitória este ato imperial, na prática, não havia garantia de que a perseguição cessaria no futuro. Neste contexto de otimismo cristão é que se insere a pessoa de Constantino.

---

<sup>11</sup> Carlan, Cláudio Umpierre. “Violência, guerras e representações: a numismática e o Império Romano do século IV”. *Revista FSA*, 11 (2014): 307-322.

<sup>12</sup> Llorca, Bernardino. “Historia de la Iglesia Católica”...: I, 320-321.

No oriente Licínio tinha amplo controle do poder estatal e sob Maximino Daia, contudo, o poder estava em disputa no ocidente romano entre Constantino e Maxêncio. No ano de 312 ocorre a batalha definitiva entre os exércitos de Maxêncio e Constantino, com vitória do segundo na famosa batalha da Ponte Mílvia. Em 313 Licínio e Constantino se encontram em Milão, por ocasião do casamento entre Licínio e Constância, irmã de Constantino, e elaboram o Edito de Milão (rescrito de Nicomédia) que versava sobre o caráter legal dos cristãos em todo o Império. O Edito concedia liberdade de religião e de livre escolha pessoal; assegurava o respeito e a honra a toda divindade que poderia ser propícia ao Império; os cristãos poderiam também prestar culto aberta e livremente e seus locais de culto deveriam ser devolvidos integralmente a eles. A lei tinha também sua aplicação como imediata e integral.

A análise fria dos fatos e dos antecedentes da relação de Constantino com os cristãos não aponta para algo tão profundo como a narrativa entusiasmada de Eusébio de Cesaréia em sua História Eclesiástica. Há três razões que explicam os favores dispensados por Constantino aos cristãos. O primeiro foi a própria educação recebida pelo imperador, ou seja, *“esta fué, ciertamente, pagana y conforme al estilo tradicional romano; pero ya desde un principio tuvo por modelo a su padre Constancio Cloro en sus buenos sentimientos para con los cristianos”*<sup>13</sup>. Ademais, Constantino prestava culto ao *Sol Invito*, de caráter monoteísta e, tal inclinação aproximava o culto pagão ao cristão. Além disso, a postura tenaz dos cristãos frente às inúmeras e sangrentas perseguições, certamente vistas por Constantino no oriente, testemunhou a força que aquela religião podia enxertar em seus fiéis. Um segundo fator importante é político. Constantino era um bom estadista com visão suficiente para perceber que os cristãos não eram os responsáveis pela crise do Império e que grandes imperadores haviam fracassado nesta perseguição a eles e nesta época a Igreja constituía uma força muito grande, sendo impossível destruí-la à espada. Assim,

*¿No sería más eficaz para el mismo Imperio aprovecharse de esta fuerza joven? Esta idea debió de fascinar durante mucho tiempo al noble Constantino, pues el conocimiento que poseía de los cristianos había llevado a su ánimo la convicción de que el cristianismo no constituía obstáculo alguno para el Imperio y más bien se prestaba a robustecerlo sobre nuevas bases*<sup>14</sup>.

E por fim, o episódio que antecedeu a batalha da Ponte Mílvia. A consulta aos oráculos pagãos resultou em maus agouros para a campanha de Constantino contra Maxêncio. Porém, algo de sobrenatural ocorreu com Constantino: alguns autores afirmam que em sonho, como Lactânio,

---

<sup>13</sup> Llorca, Bernardino. “Historia de la Iglesia Católica”...: I, 367.

<sup>14</sup> Llorca, Bernardino. “Historia de la Iglesia Católica”...: I, 369.

e outros que ele teve uma visão durante o dia, como Eusébio. Independentemente do conteúdo plástico ou da forma, o fato é que o evento sobrenatural indicava que se Constantino lutasse sob o nome de Cristo ele teria a vitória sobre Maxêncio. Constantino mandou gravar nos escudos de seus soldados um anagrama de Cristo e marchou contra Maxêncio, obtendo a vitória. Esta atitude de Constantino antes da batalha demonstra que havia tomado partido favorável aos cristãos. Se sua conversão foi verdadeira ou se apenas se utilizou da Igreja para adquirir vitórias políticas e militares não cabe aqui especular, pois as questões de fé são de foro interno, porém, a partir do momento que se aliou à Igreja, todas as iniciativas foram realizadas com êxito e logrou, em 324, centralizar todo o poder imperial em suas mãos ao derrotar Licínio.

Colocado este longo histórico de mudança jurídico-cultural da forma como Igreja e Estado se relacionavam<sup>15</sup>, os Padres do século IV encontrarão novo solo para seus trabalhos teológicos. Assim, o primeiro ponto a ser destacado sobre a patrística no século IV é que a partir de então, a estrutura imperial também passaria a integrar a Igreja, embora não de maneira totalmente pacífica e linear<sup>16</sup> e também a oficialização do cristianismo como religião do Império viria apenas ao final do século com Teodósio I.

Do ponto de vista da produção intelectual, a patrística latina foi discípula “*de los Griegos y gracias a ellos el Occidente fue bebiendo los resultados de los trabajos históricos, exegéticos y dogmáticos del Oriente griego*”<sup>17</sup>. Tal cenário também mudou no século IV por dois motivos. O primeiro, já abordado acima, no campo político-jurídico, que deu mais liberdade aos pensadores cristãos ocidentais. O segundo, por causa da consolidação de uma língua técnica latina, em formação desde fins do século III, que possibilitou a independência de pensamento latino em relação ao grego. A partir de então, houve dupla iluminação teológica, ou seja, pensadores latinos e gregos passaram a beber de dupla fonte: Ocidente e Oriente.

Com a “independência” de pensamento dos Padres Latinos a partir do século IV, a Teologia foi enriquecida de uma forma singular. O fato é que teologia oriental grega era caracterizada por especulação teórica sobre os problemas trinitários e cristológicos, que, necessariamente tocavam em aspectos das vivências religiosa e moral, advindas de controvérsias

---

<sup>15</sup> Esta relação entre Igreja e Estado no século IV será exemplificada mais à frente, no capítulo II, quando tratarmos das atitudes concretas de Ambrósio de Milão frente a algumas atitudes do Imperador Teodósio I.

<sup>16</sup> Há, por exemplo, as várias disputas entre o catolicismo tradicional e o arianismo, fatos que ora as autoridades imperiais pendiam para um lado, ora para outro. Todavia, a forma mais radical foi a tomada pelo Imperador Juliano, o Apóstata (361-363), que determinou várias atitudes na tentativa de um retorno ao antigo paganismo e, por isso, várias atitudes de perseguição aos cristãos, chegando ao extremo da proibição de que cristãos pudessem utilizar os escritores clássicos pagãos, perda de privilégios e demissão dos cargos públicos. De forma detalhada: Llorca, Bernardino. “Historia de la Iglesia Católica”...: I, 418-424.

<sup>17</sup> Contreras, E.; Peña, R. *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos, siglos IV-V*. Buenos Aires: Victoria, 1993: 159.

doutrinais ou heresias no tocante à formulação da fé cristã, isto é, a teologia grega tratava tais assuntos de forma periférica pois seu foco residia na ortodoxia das formulações acerca de Deus. Como estas questões já estavam bem avançadas em reflexão teológica via oriente grego, a Patrística Latina desenvolverá importantes temas apenas referidos até então como “*el pecado, la redención de la culpa, la santificación, la Iglesia, la cooperación entre la fe y la ley*”<sup>18</sup>, tendo em Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona seus maiores representantes neste contexto<sup>19</sup>.

## 1.2 O método patrístico de fazer teologia

A teologia patrística chama a atenção por sua extrema base bíblica. Obviamente, os Padres não dispunham dos métodos atuais como, por exemplo, o histórico crítico ou a análise narrativa; porém, mesmo tomando as Escrituras como *feitos históricos* os Padres têm o mérito de, a partir de sua fé e vivência eclesial, atualizar o mistério salvífico no diálogo com os variados contextos que os cercam fazendo largo uso de alegorias, analogias e tipologias.

A alegoria é uma forma de expressão poética ou retórica na qual se diz algo com a clara e manifesta intenção de significar outra. Uma de suas marcas é a plasticidade que cria no discurso.

Ignora-se quem tenha introduzido este vocábulo, cujo aparecimento se deu em meados do século I a. C., seja como termo técnico da retórica, seja com relação à interpretação dos mitos. Anteriormente, para exprimir um significado oculto na poesia mítica usava-se o termo *hyponoia*<sup>20</sup>.

Embora o termo “alegoria” propriamente dito tenha ganhado terreno e se afirmado no século I a.C., o método alegórico já se faz presente desde o século VI a.C.: no âmbito literário, tanto Homero quanto Hesíodo eram interpretados alegoricamente; também no âmbito filosófico o método alegórico foi ricamente utilizado na leitura dos mitos, por exemplo, quando Platão alerta que a mitologia não deve ser tomada ao pé da letra, mas, ao contrário, devia-se sempre buscar seus sentidos mais profundos expressos por tal linguagem (cf. *Fédon*, 114D) ou a leitura feita pelos estoicos sobre os deuses do Olimpo de que estes eram símbolos dos elementos naturais e com isso superaram o mero antropomorfismo e conciliaram o tradicional politeísmo com o monoteísmo filosófico; também os cultos místéricos fizeram larga aplicação do método alegórico devido ao seu caráter de iniciação onde os futuros participantes deveriam ter conhecimento dos

---

<sup>18</sup> Contreras, E.; Peña, R. “El contexto histórico eclesial”...: 160.

<sup>19</sup> Para maiores detalhes da riqueza teológica nascida no ocidente durante o século IV, destacando as contribuições de Ambrósio e Agostinho: Contreras, E.; Peña, R. “El contexto histórico eclesial”...: 159-171.

<sup>20</sup> Padovese, L. “Alegoria”. *Lexicon*. Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003: 11-12.

mitos e também compreenderem seus significados mais profundos. No campo bíblico a alegoria está atrelada ao nome do judeu Fílon de Alexandria (20 a.C.-45 d.C.) que tentou uma aproximação do cânon hebraico com a sensibilidade moral e filosófica helênica, interpretando as Escrituras pela alegoria. Em âmbito cristão Paulo será o primeiro a usar o verbo *allegoreuein* (cf. Gl 4, 24). Tal expressão paulina formatou toda a exegese cristã posterior que, através da Escola de Alexandria (Clemente, Orígenes e outros), verá neste método uma nova forma para a divulgação do anúncio da Escritura e para interpretar as passagens de difícil compreensão a partir de seu sentido literal.

Já o recurso da analogia é largamente utilizado pela filosofia grega principalmente a partir de Platão e Aristóteles. A definição etimológica de analogia é “correspondência” ou “proporção”. Aristóteles irá distinguir os conceitos das coisas em *unívocos*, *equivocos* e *análogos* sempre tendo em vista a base analógica em que residem as semelhanças de determinada relação. Resumidamente,

com analogia indica-se, principalmente hoje em dia, um uso peculiar dos termos que, sem nada perder de seu significado originário, são capazes de indicar proporcionalmente a realidade a que se referem. A analogia torna-se necessária sobretudo quando o sujeito quer exprimir sua abertura para o transcendente partindo da própria condição de ser histórico e finito<sup>21</sup>.

Por fim, a tipologia é o método exegético mais utilizado pelos Padres. Diferentemente da alegoria e da analogia – que são métodos incorporados da tradição literário-filosófica helênica e que geraram grandes embates entre a Escola Alexandrina e a Escola Antioquena sobre suas utilizações ou não –, “a tipologia representa uma das modalidades fundamentais de interpretação da Bíblia, presente na própria Escritura Sagrada e na posterior exegese patrística”<sup>22</sup>. De forma bem simples e sintética

a *tipologia* é um procedimento de leitura que consiste em relacionar uma realidade do Antigo Testamento, chamada ‘figura’ (*typos*), com uma realidade correspondente do Novo. Pode tratar-se de uma personagem, de um objeto, de uma prescrição da Lei, de um evento, que anunciam este ou aquele aspecto da economia da salvação<sup>23</sup>.

Assim, os Padres não a inventaram, mas, encontraram-na desde os profetas que, para resgatar a esperança do povo durante o Exílio da Babilônia, faziam referências às ações passadas de YHWH<sup>24</sup> em prol do mesmo povo e que no futuro – propriamente no fim dos tempos, faria

---

<sup>21</sup> Fisichella, R. “Analogia”. “Lexicon”...: 23-24.

<sup>22</sup> Pitta, A. “Tipologia”. “Lexicon”...: 755-756.

<sup>23</sup> Sesboüé, B.; Wolinski, J. *História dos Dogmas*. O Deus da Salvação. São Paulo: Loyola, 2002: I, 127-128.

<sup>24</sup> Seguimos aqui a nomenclatura teológica atual sobre a nomeação do Deus bíblico no Antigo Testamento, embora as orientações sejam para as traduções litúrgicas e o documento não tenha sido publicado pela Santa Sé. Assim,

novas obras até mesmo maiores do que aquelas. Por tratar das obras de YHWH no fim dos tempos a tipologia profética traz em si forte carga da espera messiânica e, portanto, pode ser descrita como uma tipologia escatológica. A tipologia do Novo Testamento resgata toda a tradição profética, mas, com uma conclusão evidente: em Cristo todas as promessas veterotestamentárias foram cumpridas em plenitude. Com isso, nasce a tipologia cristológica que, por sua vez, acarreta ou se estende numa tipologia sacramental ou eclesiológica.

De fato, as maravilhas anunciadas no Antigo Testamento, e cumpridas no mistério pascal, continuam a se realizar nos sacramentos (cf. 1Cor 10) e na vida da Igreja. Os sacramentos encontram assim no Antigo Testamento uma justificação, e os Padres, uma mina inesgotável de figuras para explicá-las<sup>25</sup>.

### 1.3 A escolástica

O termo “escolástica” é empregado em sentido genérico para indicar o modo de fazer teologia nos séculos XII e XIII<sup>26</sup>, embora a maioria dos autores apresente a escolástica contida numa margem temporal maior ou menor. Martin Grabmann acrescenta que a escolástica é a especulação filosófico-teológica nascida nas escolas medievais<sup>27</sup>, e afirma que o início está no século XI, com Santo Anselmo

*El padre de la Escolástica es San Anselmo de Canterbury, un genio especulativo que se destaca sobre sus contemporáneos, una figura de pensador fuertemente caracterizada, inflamada en el espíritu de San Agustín, en la cual se juntaron y compenetraron la fe y la ciencia, la teología y la piedad, la especulación y la contemplación, el estudio de los Santos Padres y la dialéctica. Con la divisa: Fides quaerens intellectum, San Anselmo ha inaugurado la Escolástica propiamente dicha*<sup>28</sup>.

Alain De Libera parece convergir com Grabmann sobre a questão metodológica e sobre o século XI, mas, discorda sobre a originalidade de Anselmo: “[...] prolonga o estilo do debate lógico-teológico inaugurado por Lanfranco e Berengário, antecipa a maioria das novidades filosóficas que o método dialético de Abelardo fará triunfar no século XII”<sup>29</sup>, entretanto, de forma indireta, confirma Anselmo como *pai da escolástica*: “[...] graças a ele, o mundo cristão

---

colocamos como fontes a reportagem de Marco Politi no jornal italiano *La Repubblica*, primeira divulgação do conteúdo no dia 26 de outubro de 2008. Sintetizando as orientações: o nome de Deus no Antigo Testamento (YHWH) é impronunciável em função do respeito do povo judeu com a divindade, assim, na escrita onde se tem o tetragrama YHWH, deve-se ler como Senhor (em português), do hebraico *Adonai* ou do grego *Kyrios*, e não uma tradução do nome para *Javé* ou semelhantes como nas antigas traduções. Assim, preferimos manter YHWH. Politi, Marco. “E Ratzinger apre agli ebrei Non usare mai il nome Jahvè”. *La Repubblica*, 26 de outubro de 2008: 20.

<sup>25</sup> Sesboüé, B.; Wolinski, J. “História dos Dogmas”...: I, 128.

<sup>26</sup> Maranesi, P. “Escolástica”. “Lexicon”...: 244.

<sup>27</sup> Grabmann, Martin. *Filosofia Medieval*. Barcelona: Labor, 1928: 32.

<sup>28</sup> Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 73.

<sup>29</sup> De Libera, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998: 294.

latinófono encontra sua identidade intelectual. Pela primeira vez desde Agostinho um pensador cristão latinófono constrói uma obra, forja instrumentos, inventa uma língua”<sup>30</sup>. Entretanto, De Libera faz uma original distinção sobre o início da teologia escolástica. Para ele este novo método teológico nasce no século XII com Pedro Lombardo ao redigir as Sentenças: “[...] o verdadeiro fundador da teologia sistemática foi Pedro Lombardo [...], que redige as suas próprias *Sententiae* nos anos 1155-1157 [...]. Pedro Lombardo redigiu, sem o saber, o manual de teologia da Idade Média”<sup>31</sup>. Franco Alessio, irá compreender a escolástica apenas nos séculos XIII e XIV, atrelando-a apenas às universidades<sup>32</sup>. Paul Vignaux atesta o início da escolástica como sendo no século XI com Santo Anselmo, mas, afirma que esta novidade não possui apenas um fundador, mas, vários: “Para apresentarmos os fundadores da Escolástica [...], temos que fazer uma escolha”<sup>33</sup>. Sob seu ponto de vista, quatro autores destacam-se nitidamente como fundadores deste novo método de pensamento, embora possam ser equiparados a outros pensadores contemporâneos: Santo Anselmo, Abelardo, São Bernardo e Ricardo de São Vítor. A posição de Vignaux é que a escolástica seria um processo natural do pensamento ocidental que não depende de uma personagem em especial, mas, apresenta interdependência entre as várias figuras dedicadas à vida intelectual a partir do século XI.

Santo Anselmo ocupa um lugar cimeiro na sua época, a segunda metade do século XI. Mas no século XII, pode colocar-se ao lado de Abelardo o cartuxo Gilbert de la Porrée, outro mestre nas coisas da lógica e nas coisas de Deus [...]. Entre os místicos, adversários dos dialéticos, a obra doutrinária de Guilherme de Saint-Thierry equivale sem dúvida à obra, mais conhecida, de S. Bernardo. Na escola de S. Vítor, que reconcilia a mística com a dialética, Hugo precede Ricardo<sup>34</sup>.

Josep-Ignasi Saranyana irá identificar a escolástica como sendo englobada da pré-escolástica, século VIII, até meados do século XVI, com a chamada escolástica barroca<sup>35</sup>. M.-D. Chenu irá fazer a periodização escolástica do século IX ao século XIX<sup>36</sup>, não obstante, a escolástica tenha sido “marginalizada” pelos sistemas filosóficos a partir do século XV. Justamente por isso, criou-se uma interpretação errônea de que a escolástica teria tido seu fim no século XVI a partir

---

<sup>30</sup> De Libera, Alain. “A Filosofia”...: 294.

<sup>31</sup> De Libera, Alain. “A Filosofia”...: 339.

<sup>32</sup> Alessio, Franco. “Escolástica”. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002: I, 367-382.

<sup>33</sup> Vignaux, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1994: 68.

<sup>34</sup> Vignaux, Paul. “A Filosofia”...: 68.

<sup>35</sup> Saranyana, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval*. Das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

<sup>36</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. *Dicionário de Teologia*. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual. São Paulo: Loyola, 1970: II, 63-66.

do rompimento entre os pensadores “modernos” e os que ainda utilizavam o método medieval, ou seja, “a ruptura entre a Idade Média e a Era Moderna [...], leva a considerar que a escolástica [...], ‘sobrevive’ num universo cultural ao qual ela é estranha. Historicamente esta perspectiva está errada”<sup>37</sup>. Continua Chenu, “as rupturas não podem ser contestadas, porém, há também uma continuidade clara. Aliás, Descartes, Leibniz e outros filósofos liam os pensadores medievais muito mais do que nós hoje. A teologia escolástica permaneceu viva, mesmo após a Idade Média”<sup>38</sup>.

O início da periodização escolástica traz problemas ao historiador porque depende de uma opção pessoal sobre a compreensão do conceito de escolástica e, justamente por isso, os autores não estão de acordo em precisar eficazmente seu início. Evangelista Vilanova apresenta esta difícil encruzilhada que se depara o historiador da escolástica a fim de identificar satisfatoriamente seu início, apresentando dois pontos de partida bastantes distintos: ou 1) a escolástica teria tido seu início a partir da introdução de Aristóteles no Ocidente; todavia, esta opção traz em si mesma grande dificuldade porque o pensamento aristotélico foi incorporado ao pensamento ocidental de forma gradual, ou seja, esta opção praticamente impossibilita uma precisão de data inicial; ou 2) a escolástica teria sido iniciada a partir da introdução da *quaestio* nas disputas intelectuais, contudo, este método já havia sido introduzido no século IX. Portanto, “*es difícil resolver [...]. Sin embargo, con una buena argumentación se puede situar el comienzo de la teología escolástica hacia fines del siglo XI*”<sup>39</sup>. Vilanova afirma também que a primeira escolástica, iniciada no século XI, perdura até os inícios do século XIII. Tal realidade é constatada pelo aumento nos registros deste novo método teológico a partir de fins do século XI e esta “*nueva evolución tiene lugar luego por medio de un nuevo contacto con Aristóteles hacia la mitad del siglo XII*”<sup>40</sup>.

Após a busca de datação da escolástica torna-se necessário um olhar mais atento sobre o termo escolástica em seu contexto nascedouro e também como ele foi sendo abordado pela historiografia pós-medieval. Chenu afirma que o vocábulo “escolástica” carrega em si, atualmente, uma série de significados que lhe foram atribuídos posteriormente a partir do desenvolvimento desigual da linguagem teológica e filosófica. “No estudo de um grupo de termos, costuma ser o uso que decide acerca do sentido das palavras e não um significado fundamental

---

<sup>37</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 65.

<sup>38</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 65.

<sup>39</sup> Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana*. De los orígenes al siglo XV. Barcelona: Herder, 1987: I, 532.

<sup>40</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 532.

determinado *a priori*<sup>41</sup>, tal realidade legou ao que se entende por “escolástica” duplo sentido de significados, o que, necessariamente modificou seu sentido originário, afirma o autor supracitado. Portanto, na visão de Chenu há duas correntes que significaram a escolástica de forma posterior. *A primeira corrente* advém da tradicional divisão entre Idade Média e Renascença, que levou à dura oposição entre escolástica medieval e as formas “modernas” da Renascença a partir do século XV. “Esta oposição foi se formando pelos estilos literários, pelas maneiras de se expressar, pelo conceito de ciência e de espírito em geral”<sup>42</sup>. Assim, a primeira resistência à escolástica nota-se pelo esforço renascentista em opor aquilo que era medieval àquilo que era moderno do ponto de vista literário, estético e de interpretação dos autores clássicos. Já a *segunda corrente* que desloca o significado originário da escolástica brota do desenvolvimento interno da Teologia afetada pela Reforma Protestante. O fato é que os reformadores protestantes questionaram a forma teológica escolástica em suas fontes extra bíblicas: Tradição<sup>43</sup>, escritos patrísticos e razão. “Isto significou para a Escolástica uma dupla prova. Pois esta era uma teologia que por um lado acrescentava ao texto bíblico o patrimônio da tradição, e por outro colocava a razão ao serviço ativo da doutrina da salvação”<sup>44</sup>. Enquanto o protestantismo inaugurado por Lutero afirmava o acesso à revelação apenas pelas Escrituras, pela graça e pela fé, o ramo teológico católico se empenhou ainda mais por legitimar esta busca pela razão e pela tradição somadas às fontes bíblicas. Com isso, a partir do século XVI a escolástica passou a ser designada, de forma pejorativa, como *teologia positiva*, pois, adquiriu um aspecto extremamente abstrato de especulação racional a partir de processos dedutivos estranhos e distantes do conhecimento da fé cristã.

Etimologicamente o termo *escolástico* traz o sentido original de “mestre-escola”, ou seja, não é empregado num primeiro momento para designar a forma de construção teológica medieval. Portanto, inicialmente o *scholasticus* é a referência ao *magister scholae*; o que leva à segura consolidação do termo por volta do século XI no contexto do desenvolvimento das escolas municipais e catedrais.

Nas crônicas do séc. XI o termo aparece várias vezes neste sentido. Este uso reduz para uma determinada direção o sentido literal latino pós-clássico, que encontramos ainda na língua de

---

<sup>41</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 55.

<sup>42</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 55.

<sup>43</sup> De forma bem sintética entende-se por Tradição a maneira como a revelação contida nas Sagradas Escrituras foi passada para a Igreja, ou seja, em parte pelas páginas da Bíblia, em parte pela tradição oral e costumes inaugurados pelos apóstolos e primeiros cristãos. Assim, haveria dupla fonte paralela de como a Palavra de Deus foi legada à posteridade dos crentes: Sagrada Escritura e Tradição. Para maior aprofundamento desta temática: Geiselman, J. R. “Tradição”. *Dicionário de Teologia*. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual. São Paulo: Loyola, 1971: V, 351-363.

<sup>44</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 56.

Alcuíno, onde *scholasticus* designava ao mesmo tempo o mestre-escola e o homem culto, sobretudo aquele que, graças ao estudo da retórica, sabia se servir de uma língua distinta e elegante<sup>45</sup>.

*En la Alta Edad Media scholasticus es el maestro de las artes liberales, de las siete disciplinas libres del Trivium (Gramática, Lógica o Dialéctica, Retórica) y el Quadrivium (Geometría, Aritmética, Astronomía y Música). La palabra scholasticus tiene también a veces hasta el siglo XII la significación de discípulo o escolar. Más tarde se llama escolástico en general a todo aquel que da enseñanza en las escuelas, especialmente de Filosofía y Teología*<sup>46</sup>.

Embora Chenu e Grabmann englobem num mesmo vocábulo “mestre-escola” e “homem culto” como sendo referidos por *scholasticus* de forma genérica até antes do século XII, Jacques Verger demonstra de outra forma com a categoria de “letrados” o registro de homens cultos:

*En líneas generales, en la Alta Edad Media – aparte del caso de algunas personalidades excepcionales – el hombre culto era simplemente el vir litteratus, o sea, el hombre que sabía leer y escribir en un latín más o menos correcto; por otro lado, había en esta época una identidad casi total entre el grupo de los litterati y el de los clérigos y monjes, mientras que los laicos eran considerados, prácticamente por definición como “iletrados” (aunque en la realidad siempre hayan existido, al menos en la aristocracia, algunos laicos litterati y, al contrario, muchos clérigos y monjes ignorantes)*<sup>47</sup>.

Já a partir do século XII *scholasticus* refere-se clara e praticamente de forma exclusiva ao sentido técnico do termo, ou seja, designará o ofício do estudo e do ensino, quer seja empregado ao estudante, quer ao *magister*. Tal associação restritiva de escolástica às escolas faz muito sentido devido à forma que o conhecimento será vivido e construído a partir das escolas e, posteriormente, das universidades. Progressivamente a forma de se passar o conhecimento ganha novos contornos no decorrer do século XII a partir das escolas. Se até o século XI a forma de ensino cristã era baseada na mistagogia litúrgica, na instrução catequética e na *collatio* monástica, a metodologia escolar do século XII apresenta a doutrina cristã, a *doctrina sacra*, organizada como ciência e, conseqüentemente, elaborada e organizada pelo viés racional que induz à pesquisa, análise, repartição por conteúdos e sínteses. Portanto, “o *scholasticus* não é mais o diretor de um organismo escolar rudimentar [...]. Nem é mais [...] o chefe de uma escola municipal ou episcopal da primeira Idade Média”<sup>48</sup>, mas, designa claramente a profissão daquele que possui *licentia docendi*, isto é, aquele que ocupa o lugar de *magister*. Esta designação, todavia, passa, simultaneamente, a qualificar duplamente o *scholasticus*: a partir de sua

---

<sup>45</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 57.

<sup>46</sup> Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 34.

<sup>47</sup> Verger, Jacques. *Gentes del Saber en la Europa de fines de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense, 2001: 14.

<sup>48</sup> Chenu, M.-D. “Escolástica”. “Dicionário de Teologia”...: II, 58.

competência no ensino de uma ciência e também por seu pertencimento a uma instituição corporativa como autoridade jurídica. Corroborando com esta análise de Chenu, Jacques Le Goff apresenta esta dupla qualificação do *scholasticus* no século XII e sua tomada de consciência de seu lugar no mundo urbano da seguinte forma: 1) no que diz respeito ao intelectual como profissão: “Homem de ofício, o intelectual tem consciência da profissão a assumir. Reconhece a ligação necessária entre a ciência e o ensino. Não pensa mais que a ciência deve ser entesourada: está persuadido de que deve ser posta em circulação”<sup>49</sup>; e 2) no que diz respeito à corporação de ensino:

A esses artesãos do espírito incorporados ao impulso urbano do século XII, resta organizar-se no seio do grande movimento corporativo coroado pelo movimento comunal. Essas corporações de mestres e estudantes serão, no sentido estrito da palavra, as *universidades*. Essa será a obra do século XII<sup>50</sup>.

A escolástica, então, apresenta ao mundo do saber três estruturas determinantes para a pesquisa e forma de ensino: o *scholasticus* não se confundirá mais com o homem culto, *vir litteratus*, encontrado seja no campo, seja na cidade, mas, a partir do século XII ele será o homem urbano, profissional da educação e juridicamente ligado a uma instituição de ensino, isto é, o intelectual é urbano, dedicado exclusivamente ao estudo e está organizado corporativamente com seus afins numa universidade.

### 1.3.1 *A cidade medieval*

Torna-se necessário um olhar mais detalhado para o mundo urbano devido à categórica afirmação de Le Goff: “No início foram as cidades. O intelectual da Idade Média – no Ocidente – nasceu com elas. Foi com o desenvolvimento urbano ligado às funções comercial e industrial [...] que ele apareceu”<sup>51</sup>. Todavia, de forma geral, não há nada mais estereotipado atualmente, do ponto de vista morfológico, sobre Idade Média do que a cidade. Ou ela é apresentada tradicionalmente como uma pobre vila desprovida de recursos ou como uma enorme fortaleza composta por altos muros e um castelo no centro.

Os contemporâneos das cidades medievais tinham uma percepção clara de seu caráter distinto e, em muitos casos, os sítios arqueológicos testemunham suas características típicas. As muralhas, trincheiras e portões delimitavam o espaço urbano e as periferias do país. A comunidade da cidade isolava-se do resto da região no sentido literal e metafórico. Suas muralhas a protegiam de ataques e invasões. O modelo defensivo de uma cidade era uma reprodução

---

<sup>49</sup> Le Goff, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012: 88.

<sup>50</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 90.

<sup>51</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 29.

ampliada das defesas de um castelo: muralhas em que se podiam andar em torno, ameias, torres de observação, portões fortificados e pontes levadiças<sup>52</sup>.

A vida urbana também não é muito bem apresentada, pois, os habitantes regionais são nobres ou clérigos e o grosso da população, é apresentada como trabalhadora rural a qual, por sua vez sequer seria considerada urbana: “Por ‘cidade’ queremos dizer uma concentração espacial de uma população que não produz seus alimentos; portanto, não vive basicamente da agricultura, da criação de animais domésticos ou da pesca”<sup>53</sup>. Portanto, como nos aproximarmos da cidade medieval de forma mais adequada e verossimilhante?

Há algumas definições clássicas sobre o que seja a cidade medieval e sua relação com o mundo feudal como um todo que, de antemão, precisam ser discutidas. A definição tradicional apresenta a cidade a partir de uma *entidade* urbana que define sua identidade. Ou seja, num mundo feudal, marcadamente rural, como afirma Michael Moïsey Postan, “as cidades eram ilhas não-feudais num oceano feudal”<sup>54</sup>. Tal linha de abordagem foi muito comum nos historiadores pós-Segunda Grande Guerra Mundial. O fato é que, nesta concepção uma cidade era essencialmente distinta do mundo rural e jamais seria assimilada à economia e sociedades feudais/rurais, chegando ao extremo da afirmação de Fernand Braudel de que “uma cidade é sempre uma cidade onde quer que se situe, tanto no tempo quanto no espaço”<sup>55</sup>. Assim, a definição clássica da cidade pré-industrial tanto por sociólogos quanto por historiadores é marcada pela presença do dualismo conceitual. Rodney W. Hilton fazendo a pergunta “*what was a town?*”<sup>56</sup>, afirma que para alguns sociólogos que se dedicaram a esta temática, a cidade medieval estaria assimilada, como sociedade feudal medieval, dentro da generalizada era pré-industrial ou “tradicional” da história humana e que em suas longas perspectivas perceberam uma dualidade entre cidade e campo, desde a Antiguidade em diante; assim, conceberam “a cidade” como uma inalterada essência social cuja economia, sociedade e *ethos* foram sempre e necessariamente específicos para um modelo de urbanismo, qualquer que seja a formação social<sup>57</sup>. Segundo o mesmo Hilton, as abordagens dos historiadores, embora menos abrangentes no tocante à percepção da cidade pré-industrial, também são pautadas pelo conceito da cidade inalterada,

---

<sup>52</sup> Blockmans, Wim; Hoppenbrowsers. *Introdução à Europa Medieval, 300-1550*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012: 348.

<sup>53</sup> Blockmans, Wim; Hoppenbrowsers. “Introdução”...: 343.

<sup>54</sup> Postan, Michael Moïsey. *The Medieval Economy and Society. An Economic History of Britain 1100-1500*. Los Angeles: University of California Press, 1972: 239. Tradução livre para o Português.

<sup>55</sup> Braudel, Fernand: *Civilização Material, Economia e Capitalismo, séculos XV-XVIII*. As Estruturas do Cotidiano: o Possível e o Impossível. São Paulo: Martins Fontes, 2005: I, 441.

<sup>56</sup> Hilton, Rodney W. *English and Frensh Towns in Feudal Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992: 6.

<sup>57</sup> Hilton, Rodney W. “English and Frensh”...: 7.

justamente no contraponto com o rural, ou seja, há o dualismo cidade-campo. Portanto, estas seriam as características tradicionais que definiriam a cidade medieval: 1) distinta da economia e sociedade rurais; 2) permanente atividade de mercado; 3) não produz os seus próprios meios de subsistência, mas, dedica-se à manufatura e ao comércio; 4) possui uma heterogeneidade ocupacional da economia, isto é, produz-compra-vende mercadorias diferentes dos produtos agrícolas (esta seria a característica essencial); 5) há uma dimensão institucional que concede liberdades básicas aos habitantes: liberdades de *status*, de posses, de movimento e de acesso ao mercado<sup>58</sup>.

Dentro deste quadro supracitado, as definições de Henri Pirenne são sintomáticas. A tese principal de Pirenne é que “em nenhuma civilização a vida urbana se desenvolveu independentemente do comércio e da indústria”<sup>59</sup> e que tal fato pode ser observado tanto nas civilizações antigas como na atualidade, assim “sua universalidade explica-se pela necessidade”<sup>60</sup>. Partindo dessa premissa o autor irá definir como uma aglomeração urbana pode se manter: “só pode subsistir pela importação de gêneros alimentícios que importa do exterior”<sup>61</sup>, ou seja, pelo comércio de seus produtos manufaturados trocados pelos produtos rurais de seu entorno. Portanto, para o autor a cidade medieval é um grande comércio definido basicamente pelas atividades produtivas e mercantis de importação e exportação de produtos que a envolve totalmente e a põe em relação com o seu entorno e o exterior. Pirenne localiza nas atividades mercantis, sejam fluviais ou terrestres, o ponto culminante para o nascimento das cidades medievais: como as distâncias a percorrer eram enormes e determinadas pelo clima, os comerciantes precisavam de apoio ao longo da rota. Os burgos, pequenas fortificações, foram estes apoios por excelência. Com o progressivo robustecer comercial a partir do século X, estes burgos ganharam muito em importância e, aos poucos foram sendo o destino do empreendimento migratório dos nascentes comerciantes. Diferentemente dos mercados e das feiras, os burgos tornaram-se pontos diários de produção de manufaturas e escoamento de produção. Onde a nova atividade comercial, novos burgos, se uniu aos antigos burgos, tal união gerou a cidade medieval. Aos poucos estas cidades cresceram em população e, devido à violência da época, a cidade medieval está sempre encerrada em muralhas e possui o aspecto de fortaleza, mesmo não sendo apenas aquele limitado espaço dos antigos burgos. O fato é que “a situação geográfica junta à presença de uma cidade ou de um burgo fortificado surge como a condição essencial e necessária de uma

---

<sup>58</sup> Hilton, Rodney W. “English and French”...: 7.

<sup>59</sup> Pirenne, Henri. *As Cidades da Idade Média*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2009: 103.

<sup>60</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 103.

<sup>61</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 103.

instituição de mercadores”<sup>62</sup>. Com esta nova configuração urbanística, surge também uma nova personagem da vida urbana: o burguês. Porém, este nome não era aplicado a todos os habitantes da cidade, mas unicamente aos novos, ou seja, aos dos novos burgos.

Sob que aspecto convém representar a primitiva burguesia das aglomerações comerciais? É evidente que não era constituída exclusivamente por mercadores de longo curso [...]. Devia compreender, ao lado destes, um número mais ou menos considerável de pessoas empregadas no desembarque e transporte das mercadorias, no aparelhamento e equipamento dos barcos, na confecção de carros, de vasilhas, de caixas; numa palavra, de todos os acessórios indispensáveis à prática dos negócios<sup>63</sup>.

Tal novidade impunha, necessariamente, um clima de conflito entre a estável ordem feudal, embasada nas relações verticais de vassalagem e senhorio, e a nova figura livre que, muito embora não fosse da nobreza necessitava de terras e mão-de-obra para viabilizar a atividade mercante. Ou seja, o que define a cidade é justamente sua capacidade de comércio internacional, atividades que o campo não desempenha, pois, o próprio da atividade econômica feudal era a subsistência e o abastecimento das cidades.

Postan analisa a cidade medieval a partir dos pressupostos de Pirenne<sup>64</sup>. Porém, ele radicaliza ainda mais o dualismo cidade-campo, embora a origem seja a mesma descrita por Pirenne de que as cidades mercantes surgiram de burgos fortificados que davam guarida e proteção às caravanas mercantes<sup>65</sup>. Postan afirma que as cidades se destacaram da economia feudal não apenas pela capacidade do comércio internacional, mas, principalmente por sua profissionalização no mercado e o desenvolvimento da indústria a partir dos pressupostos capitalistas da regulamentação de suas atividades e a busca do monopólio<sup>66</sup>. Com isso, as cidades não apenas se separaram da economia rural, mas, a transferiram para um segundo plano de importância, isto é, o campo apenas alimentaria as cidades a partir de então, pois, o artesão era agora habitante da cidade.

Mais do que uma visão de certa forma dualista das cidades medievais, parece que há um equívoco fundante na definição de feudalismo. A crítica de Hilton é que a tese mais tradicional define assim o feudalismo: o mostra como sendo a relação entre os diferentes estratos da classe dos senhores de terra, relação senhor-vassalo, manifestada concretamente na concessão de

---

<sup>62</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 109.

<sup>63</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 119-120.

<sup>64</sup> Postan analisa pormenorizadamente os argumentos de Pirenne sobre a temática do desenvolvimento histórico das cidades por conta da busca de proteção dos mercadores e seus desdobramentos para a historiografia da cidade medieval em: Postan, Michael Moïsssey. “The Medieval Economy”...: 236-238.

<sup>65</sup> Postan, Michael Moïsssey. “The Medieval Economy”...: 236.

<sup>66</sup> Postan, Michael Moïsssey. “The Medieval Economy”...: 241.

terras do feudo para rendeiros ou parentes em troca de obediência, serviço militar, ajuda e conselho. Outras definições também limitadas seriam: 1) fragmentação do poder devido às concessões de títulos nobiliárquicos e eclesiásticos; 2) base econômica era o trabalho dos agricultores dependentes dos senhores; e 3) sociedade estratificada numa rígida pirâmide social<sup>67</sup>. De certa forma esta seria uma visão acertada, mas, apenas sobre um tipo de relação de classes. Hilton propõe um olhar mais atento para as relações entre a classe dos senhores e os camponeses como o real conflito de classes existente no feudalismo e não os habitantes das cidades. Para ele, se partirmos do pressuposto de que as cidades precisavam gozar de algumas liberdades para exercer sua *vocação* mercantil, elas só o conseguiriam em decorrência de concessões vindas dos senhores ou mesmo da monarquia. Dessa forma, também a monarquia precisaria ser encarada como uma entidade não-feudal. Portanto, para uma compreensão mais acertada do papel que desempenhou a cidade no feudalismo é preciso não querer separá-la do todo, mas, ao contrário, integrá-la. O fato é que as cidades são mais uma importante peça na engrenagem feudal, e não sua antagonista<sup>68</sup>. Para Hilton o real propulsor do comércio foram as pressões dos senhores por arrecadar mais rendas. Com estas pressões os camponeses passaram a produzir em maior quantidade e, com isso, iniciou-se o comércio. É evidente que as cidades possuíam um maior tino para o comércio, contudo, elas não foram de forma alguma contra a cultura feudal da compra e venda, pois, o próprio fato dos burgueses que lucravam com o comércio não fazerem parte da elite governante da cidade aponta para a realidade de que os verdadeiros compradores das manufaturas eram os senhores feudais<sup>69</sup>.

Portanto, concordando com o ponto de vista apresentado por Hilton, as cidades não são estruturas estranhas à política e mundo feudais, mas, isto sim, são produto deste mesmo feudalismo. Assim, não é de se estranhar que as cidades movimentadas por grande fluxo comercial receberão gente de todas as classes, incluindo aqueles que querem dedicar-se à vida intelectual. Observando que algumas cidades receberão autorizações senhoriais para melhor se adaptarem à nova forma de vida iniciada no século XII por conta do comércio e produção manufatureira, da mesma forma as cidades e suas estruturas se adaptariam à nova forma de vida e de trabalho, também o ensino e os mestres se adaptarão à nova forma do saber nas cidades.

O século XII, nas palavras de Le Goff, apresenta o papel ativo dos intelectuais também como tomando parte de um renascimento ou revolução cultural<sup>70</sup>. O que se observa a partir do

---

<sup>67</sup> Hilton, Rodney W. "English and French"...: 9-10.

<sup>68</sup> Hilton, Rodney W. "English and French"...: 18.

<sup>69</sup> Hilton, Rodney W. "English and French"...: 18.

<sup>70</sup> Le Goff, Jacques. "Os Intelectuais"...: 31.

século XII em solo urbano é algo inédito no que se refere à cultura e ao ensino medievais. Le Goff não considera o renascimento carolíngio como no mesmo patamar do que se observa no século XII pelos seguintes motivos: 1) não tem nenhum dos traços quantitativos que o termo renascimento carrega em si; 2) melhora a cultura apenas para os filhos dos nobres e futuros clérigos; 3) acaba com os restos do ensino rudimentar que os mosteiros merovíngios davam para alunos de terras vizinhas; 4) a reforma da ordem beneditina de 817 acarreta nos fechamentos das escolas externas dos mosteiros; 5) tais reformas no ensino tinham como alvo apenas a monarquia clerical carolíngia, a uma elite fechada, visando formação de futuros administradores e políticos; 6) o movimento intelectual carolíngio é claramente um recrutamento para a direção da monarquia e da Igreja; 7) os magníficos manuscritos e livros dessa época são obras de luxo e considerados como “baixelas” preciosas, assim, o importante era seu valor material; 8) a circulação de livros é mínima; 9) o trabalho dos monges nos *scriptoria* monásticos é artístico ou tido como penitência, portanto, a preocupação com o conteúdo é secundária em relação à beleza ou ao trabalho caligráfico em si; 10) o conhecimento e a ciência são tratados como tesouro, por isso, devem ser acumulados e não distribuídos<sup>71</sup>. Por isso, o renascimento cultural dos intelectuais iniciado no século XII transformará o método de ensino a partir do século XIII: profissionais do saber que vivem nas cidades, reunidos em universidades com o intuito de disseminar a ciência.

O século XII, enfim, apresenta novidades que afetarão e transformarão a vida escolar. Jacques Verger afirma serem três estas contribuições: os tradutores e as traduções, o desenvolvimento urbano e, finalmente, as novas condições da vida escolar<sup>72</sup>. Diferentemente de Le Goff, Verger não chega a tecer nenhum juízo de valor negativo sobre a época carolíngia; em sua abordagem ele é mais objetivo no sentido de buscar as contribuições dessa época para o século XII. Afirma que a “época carolíngia vira um primeiro e notável esforço [...] para conferir e recopiar os manuscritos da Bíblia, dos Padres latinos e dos autores clássicos. Mas uma parte da literatura latina e [...] toda literatura grega permaneciam desconhecidas no Ocidente”<sup>73</sup>. Sobre a literatura grega, ela só poderia chegar por traduções no Ocidente pelo inequívoco fato da língua grega praticamente inexistir nesta região europeia no século XII. É interessante notar que os maiores centros de traduções durante o século XII não coincidem geograficamente com os locais de escolas importantes e, em muitos casos, sequer desenvolveram alguma escola ou

---

<sup>71</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 31-33.

<sup>72</sup> Trabalharemos este assunto no subtema seguinte “As universidades medievais”.

<sup>73</sup> Verger, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990: 23.

universidade no século seguinte<sup>74</sup>. “Estavam eles essencialmente em contato com os países em que a herança grega permanecera viva: Bizâncio e sobretudo o mundo muçulmano, onde os textos gregos haviam sido [...] conhecidos e traduzidos mas enriquecidos com comentários [...] originais”<sup>75</sup>. Outro ponto distinto dos tradutores do século XII e os monges carolíngios é sobre a qualidade de suas obras.

Criticou-se frequentemente a obra dos tradutores do século XII. Suas traduções, estritamente literais, não ambicionavam nenhuma elegância e são de leitura penosa; quanto aos textos gregos, numerosos intermediários (em siríaco, em árabe) haviam-se muitas vezes interposto entre o original e a tradução. Em resumo, contudo, essas traduções revelam-se geralmente muito mais exatas do que se poderia ter pensado<sup>76</sup>.

O trabalho dos tradutores do século XII gerou muitos frutos: quase toda a obra de Aristóteles era conhecida já ao fim do século, sendo que, para o século seguinte restaria apenas aos ocidentais o conhecimento da Retórica, Ética, Economia e Política aristotélicas; sendo que foram a ele atribuídas, equivocadamente, várias outras obras de outros autores. Apresentaram ao Ocidente os clássicos sábios gregos como Euclides, Arquimedes e Ptolomeu. Houve também a tradução para o latim de vários tratados árabes, comentários de obras gregas, de Matemática, Astronomia, Ciências naturais, Medicina e comentários sobre Aristóteles feitos por al-Fârâbi e Avicena. Também no campo do Direito o século XII acrescentou e enriqueceu o estoque de textos e de conhecimento desta área para os estudos nas escolas<sup>77</sup>.

Tomando a análise de Verger sobre o grande trabalho de tradução do século XII, chamamos a atenção sua observação sobre a não coincidência destes locais de grande atividade intelectual com os locais de grande atividade escolar. É certo que a grande propagação dos conteúdos traduzidos por solo ocidental foi possível pela grande circulação de pessoas neste contexto, proporcionada pelo desenvolvimento urbano que, na visão de Verger, “foi uma das consequências do desenvolvimento demográfico do Ocidente. Foi, antes de tudo, dos campos vizinhos que as cidades extraíram o aumento de sua população”<sup>78</sup>. Embora Verger entenda a cidade do ponto de vista de Postan, “as cidades do século XII [...] se opunham ao campo que as rodeava [...] pelo fato de oferecerem aos que vinham habitá-la condições econômicas, sociais políticas completamente novas”<sup>79</sup>, seu argumento é bastante acertado ao localizar que os centros de

---

<sup>74</sup> Verger faz uma bela lista dos locais de grande atividade de tradutores no século XII em: Verger, Jacques. “As Universidades”...: 24.

<sup>75</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 23-24.

<sup>76</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 24.

<sup>77</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 24-26.

<sup>78</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 26.

<sup>79</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 26-27.

traduções não irão se transformar no século XIII em centros universitários porque o renascimento urbano do século XII não ocorreu nesses centros. Portanto, se a forma administrativa da cidade medieval é um reflexo das corporações de ofício que a compõem, “aprendiam, enfim, a instalar formas do governo municipal muitas vezes muito próximas da organização das guildas e corporações profissionais”<sup>80</sup>, necessariamente, a forma de ensino nessas grandes e importantes cidades do século XIII será pela chancela da universidade, a corporação dos *scholasticus*.

O movimento intelectual urbano medieval irá localizar nas cidades dois aspectos fundamentais da vida quotidiana e os relacionará diretamente com o ideal cristão de sociedade: a cidade como realização das promessas escatológicas bíblicas e a atividade mercantil como metáfora da salvação. José Comblin, citando Max Weber, diz que “a cidade grega proclamou o desejo de liberdade, mas, o município medieval foi o advento da sociedade livre”<sup>81</sup>, todavia, segundo Comblin, o município medieval só é o lugar da liberdade por causa do cristianismo<sup>82</sup>. Justamente por esta realidade nova de liberdades e reunião de pessoas, os mestres medievais, sobretudo os franciscanos, teologizaram o município medieval, ou seja, a cidade seria o lugar do encontro real entre os homens entre si e entre o homem e Deus, portanto, estaria na linha da interpretação bíblica da Nova Jerusalém, realizando, assim, o sentido das cidades: a concretização da comunhão<sup>83</sup>; daí, a cidade é o lugar da fé comunitária e, conseqüentemente, da salvação, afinal, fé e salvação são comuns<sup>84</sup>. De forma prática, os mestres medievais propuseram à cidade um programa de vida que estava de acordo com o Evangelho, visível nas irmandades propagadas fundamentalmente pelos mendicantes. “As irmandades foram a única iniciativa católica de sociedade fundada na justiça, liberdade e igualdade de seus membros”<sup>85</sup>, ou seja, os mendicantes conseguiram cristianizar a vida comum através da doutrina social, das corporações e das irmandades e, com isso, organizaram o tecido da vida comunal urbana pela caridade<sup>86</sup>.

Dentro do esforço intelectual da organização urbana, os mestres medievais também se preocuparam muito acerca da vida mercantil. Se a cidade, em suas instituições, representa o caminhar histórico da humanidade rumo à salvação eterna, também o comércio será contemplado nestas reflexões teológicas. Comblin chega a mencionar a realidade mercantil da cidade, donde a atividade econômica seria a maior expressão da colaboração entre os homens urbanos,

---

<sup>80</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 28.

<sup>81</sup> Comblin, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991: 174.

<sup>82</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 80.

<sup>83</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 52.

<sup>84</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 66.

<sup>85</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 216.

<sup>86</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 220.

pois, demonstra ação comum voluntária e exige lealdade<sup>87</sup>. Mas, Giacomo Todeschini é quem aprofunda mais esta realidade urbana medieval do comércio. Aos poucos as autoridades eclesíásticas necessitaram legitimar a atividade econômica devido à sempre mais crescente inclusão no espaço econômico urbano de comerciantes anônimos e leigos que desempenhavam a função da construção da *civitas* cristã<sup>88</sup>. Embora o comércio em sua massiva representação estivesse sob a tutela dos leigos, os mestres medievais tinham ampla carga teológica para teorizá-lo de acordo com o modo de vida cristã, pois, desde o século IV, com Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, a vida mercantil era utilizada teologicamente como metáfora da salvação, afinal, esta só fora possível porque o Cristo abriu mão de sua condição divina para fazer-se homem, uma clara referência à troca, embora numa esfera divina<sup>89</sup>.

A importância da teologização e normatização da atividade mercantil era extremamente necessária na cidade medieval porque havia a coincidência entre vivência da fé e vivência civil, ou seja, a cidade medieval era espaço coletivo concordante entre estas duas realidades humanas. Assim, com a crescente retomada comercial a partir do século XII, houve a real necessidade de se integrar *ortodoxamente* a atividade mercantil à legítima vivência cristã. Daí, nascem sempre mais tratados sobre a questão dos usurários e dos simoníacos, demonstrando que a legítima atividade comercial cristã não deveria contemplar estas realidades<sup>90</sup>, ilustrados sobretudo pelo episódio da expulsão dos vendilhões do templo por Jesus (Mt 21, 12), demarcando, pois, a centralidade dos mercadores cristãos na sociedade<sup>91</sup>.

Em nome do bem comum e com critérios ético-teológicos, finalmente, os mestres franciscanos dedicados à economia chegam a uma síntese definindo o ofício do mercador: 1) é eixo da organização social; 2) deve ser honrado, rico e piedosamente devoto; 3) deve ser capaz de definir bem o valor das coisas; 4) deve ser capaz de se enriquecer e também enriquecer sua comunidade<sup>92</sup>. Tal definição, contudo, tinha como horizonte a ética da justiça nas trocas e também da circulação das riquezas, que consistia no preço justo para compra e venda e na realidade do não acúmulo pessoal de bens demonstrado pelo risco dos investimentos. Justamente por conta do risco, ou seja, o comerciante poderia ter êxito ou não em suas transações, ele se diferenciava dos usurários e dos infiéis, pois, vivia seu ofício de modo humanístico e ético, mesmo

---

<sup>87</sup> Comblin, José. “Teologia”...: 69.

<sup>88</sup> Todeschini, Giacomo, “Cristianesimo e modernità economica”, *Le religione e il mondo moderno*. Cristianesimo, Daniele Menozzi. Torino: Einaudi, 2008: I, 88.

<sup>89</sup> Todeschini, Giacomo. “Origens medievais da racionalidade econômica moderna”. *Interthesis*, 10 (2013): II, 410.

<sup>90</sup> Todeschini, Giacomo. “Origens medievais”...: II, 416.

<sup>91</sup> Todeschini, Giacomo. “Origens medievais”... II, 419.

<sup>92</sup> Todeschini, Giacomo. “Origens medievais”...: II, 420.

em prejuízo próprio, demonstrando que não tem apego pecaminoso ao dinheiro<sup>93</sup>. Também pela noção mental do risco, havia a possibilidade concreta da circulação das riquezas entre os mercadores cristãos e toda a sociedade. Daí os mestres franciscanos conseguiram estabelecer o mercado, definindo a justa relação valor/preço das mercadorias de modo a torná-las trocáveis e circuláveis, como espaço da relação de fiéis, de cristãos conscientes<sup>94</sup>.

### 1.3.2 *As universidades medievais*

Devido ao fato de Henri Pirenne abordar as cidades medievais sob a óptica comercial e, conseqüentemente pela participação ativa da burguesia laica, ele afirmará que o intelectual no século XII terá tímida participação no processo de mudança das relações sociais, econômicas e políticas naquele contexto, pois, até então,

a ciência permanece o monopólio exclusivo do clero e não se emprega outra língua senão o latim. As literaturas em língua vulgar só se dirigem à nobreza, ou, pelo menos, exprimem as idéias e os sentimentos que são seus. A arquitetura e a escultura não produzem as suas obras-primas senão na construção e ornamentação das igrejas<sup>95</sup>.

A tal argumento generalizante de Pirenne sobre a ausência de movimentos intelectuais mais presentes na vida urbana no século XII de forma dissonante dos valores clericais ou nobres, Jacques Le Goff apresenta a realidade parisiense dos goliardos: “De origem urbana, camponesa ou nobre, antes de tudo são errantes, representantes típicos de uma época em que o desenvolvimento demográfico, o despertar do comércio [...]. Os goliardos são o produto dessa mobilidade social característica do século XII”<sup>96</sup>. E acrescenta, os “goliardos são fugitivos. Fugitivos sem recursos, formam nas escolas urbanas aqueles grupos de estudantes pobres”<sup>97</sup> e tido por muitos como “*uma espécie de intelligentsia urbana*, um meio revolucionário, aberto a todas as formas de oposição declarada ao feudalismo”<sup>98</sup>. Ainda fazendo um confronto de pontos de vista entre Pirenne e Le Goff sobre o século XII, Pirenne será categórico ao afirmar que praticamente o domínio escolar era do clero e que a nascente intelectualidade laica burguesa teria acesso apenas ao ensino prático naquilo que dizia respeito à vida comercial.

---

<sup>93</sup> Todeschini, Giacomo. “Cristianesimo e modernità”...: 96.

<sup>94</sup> Todeschini, Giacomo. “Cristianesimo e modernità”...: 97.

<sup>95</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 174.

<sup>96</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 48.

<sup>97</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 48.

<sup>98</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 47. Le Goff faz pormenorizada análise deste tipo de crítica à sociedade medieval do século XII, a partir de poesias dos goliardos que teve acesso: Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 52-59.

A partir de meados do século XII, os conselhos municipais preocuparam-se em fundar para as crianças da burguesia escolas que são as primeiras escolas laicas da Europa desde o fim da Antiguidade. Devido a elas, o ensino cessa de repartir exclusivamente os seus benefícios pelos noviços dos mosteiros e pelos futuros padres das paróquias. Sendo o conhecimento da leitura e da escrita indispensável para à prática do comércio, não é já só reservado aos membros do clero [...], o ensino dessas escolas limitou-se, até à época do Renascimento, à instrução elementar. Todos aqueles que queriam um saber mais completo deviam dirigir-se às instituições do clero<sup>99</sup>.

Todavia, Le Goff apresenta elementos discordantes sobre o carácter das escolas. Por mais que o ensino estivesse já estabelecido e cristalizado a partir de instituições educacionais, havia ainda, a presença de mestres itinerantes e também a possibilidade dos alunos buscarem os saberes de forma errante pelas várias cidades, apresentando uma forma alternativa de se adquirir o saber fora das escolas.

Esses estudantes pobres que não se ligam a nenhum domicílio fixo, não dispõem de nenhuma prebenda, nenhum benefício, partem assim para a aventura intelectual, seguindo o mestre que lhes agrada, buscando aqueles que estão na moda, recolhendo de cidade em cidade migalhas de seus ensinamentos nelas ministrado. Constituem o corpo dessa vagabundagem escolar tão característica, ela também, no século XII<sup>100</sup>.

O século XII traz dupla novidade no que se refere à vida intelectual. A primeira diz respeito ao aspecto quantitativo dos centros estudantis. Até então as escolas monásticas praticamente eram restritas à zona rural e, com a reforma carolíngia do século IX, praticamente se restringiram, a partir daquela data, aos mosteiros de forma interna. “O século XII viu as escolas multiplicarem-se por toda a parte, pelo menos nas cidades”<sup>101</sup>. Verger confirma esse argumento com dois elementos daquela época. O primeiro é um testemunho de um aluno de Anselmo de Laon que “convidava seus colegas para vir morar com ele pois o afluxo dos estudantes desejosos de ouvir o célebre teólogo provocara uma verdadeira crise de moradia e, mesmo para um aluguel elevado, tornara-se difícil alojar-se em Laon”<sup>102</sup>. O segundo são as decisões do III Concílio de Latrão, 1179, referentes às instituições escolares tradicionais que estavam superlotadas de mestres e alunos; são elas: 1) cada capítulo catedral era obrigado a ter uma escola; 2) destinação de uma prebenda para manutenção do mestre – isto afirmava a gratuidade do ensino, visto que o mestre viveria de benefício eclesiástico; 3) a concessão da *licencia docendi* deveria ser gratuita e jamais negada a quem a exigisse e estivesse apto para ensinar – esta medida atesta

---

<sup>99</sup> Pirenne, Henri. “As Cidades”...: 174-175.

<sup>100</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 49.

<sup>101</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 28.

<sup>102</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 28.

o aumento na procura do ensino e declara que as instituições existentes até então talvez não dessem conta de atender à demanda.

A segunda novidade diz respeito ao sentido qualitativo do ensino. Os exemplos da multiplicação das escolas pelas cidades e a autorização da *licencia docendi* já acenam para esta qualificação do ensino no século XII, todavia, um escrito de Guiberto de Nogent, de 1117, deixa essa realidade ainda mais escancarada:

outrora [...] e mesmo ainda ao tempo de minha juventude, os mestres eram muito pouco numerosos; não existiam nos burgos e mal eram encontrados nas cidades. E quando eram encontrados, seu saber era tão escasso que não podia ser comparado ao dos pequenos clérigos errantes de hoje<sup>103</sup>.

Tomando o relato de Guiberto de Nogent como verdadeiro, a qualidade escolar do século XII é tão superior às gerações precedentes que mesmo o goliardos possuem mais conhecimentos que os mestres da geração anterior. Isto foi possível porque a pedagogia escolar foi modificada e enriquecida graças às traduções e ao surgimento de novos textos advindos pela introdução da dialética contida na obra completa de Aristóteles *Organon*. Com isso, as escolas ganharam um novo método de ensino: “com a dialética podia-se, agora, isolar da massa dos textos um certo número de problemas (*quaestiones*) filosóficos e científicos, nos quais o homem se interrogava sobre si mesmo, o mundo e Deus”<sup>104</sup>.

Do ponto de vista do saber, parte dos historiadores afirma que o nascimento das universidades no século XIII é algo espontâneo e natural decorrente da evolução dos métodos de ensino que encantou e arrastou os homens desejosos pela novidade do conhecimento para dentro de suas instituições. Entretanto, outra parte de historiadores também insiste que o motivo do surgimento das universidades deu-se pela pressão exercida por aqueles que queriam uma melhor qualificação profissional a fim de obterem diplomas para fazerem carreira eclesial ou civil<sup>105</sup>. De qualquer forma, as universidades nascem por ação direta de mestres e alunos, apoiadas pelas vontades políticas do poder civil (rei ou príncipe) e do poder eclesial (papa) que lhes conferiram legitimidade, autonomia e *status* jurídico. Ademais, segundo H. S. Denifle as universidades medievais, em seu nascimento, podem ser classificadas em dois tipos: formações

---

<sup>103</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 28.

<sup>104</sup> Verger, Jacques. “As Universidades”...: 30.

<sup>105</sup> Verger, Jacques. “Gentes del Saber”...: 63.

espontâneas ou fundações, sendo que as fundações podem ser pelo viés civil (imperial) ou pelo eclesiástico (pontifício)<sup>106</sup>.

Com as mudanças ocorridas nas cidades a partir do século XII, a vida urbana passou a apresentar, paulatinamente, a especialização dos ofícios e o agrupamento destes artesãos em corporações. Com o ensino também ocorreu essa mudança, pois, houve a “fixação do movimento intelectual em centros organizados: as Universidades”<sup>107</sup> fazendo com que desaparecem o movimento dos intelectuais errantes. Portanto, o “século XIII é o século das universidades porque é o século das corporações. Em cada cidade que existe um ofício agrupando um número importante de membros, [...] se organizam para a defesa de seus interesses, a instauração de um monopólio de que se beneficiem”<sup>108</sup>.

As universidades aparecem no século XIII<sup>109</sup> e aos poucos irão se multiplicando em todo o território europeu ocidental nos séculos seguintes. Todavia, até meados do século XIII, existiam “apenas sete ou oito: Bolonha, Paris, Oxford, Cambridge, Montpellier, Salamanca, Nápoles, talvez Pádua ou Vercelli”<sup>110</sup>. Universidade deriva do latim medieval *universitas*, que significa “comunidade”<sup>111</sup>. Assim, afirma Evangelista Vilanova, a *universitas studiorum* é uma comunidade original que escapa do regulamento do direito comum e que tem a intenção de alcançar a universalidade do conhecimento pelo viés do pensamento e do raciocínio, portanto, esta instituição está inserida em todas as funções da sociedade e tem um claro papel político que será pouco a pouco assumido pelos nascentes e crescentes nacionalismos, donde exercerá papel destacado nas transformações sociais regionais<sup>112</sup>. O advento da universidade é tão significativo para a vida intelectual ocidental que Alain De Libera enxerga que o intelectual só aparece no século XIII, pois, o intelectual encontra sua identidade apenas no mundo das universidades: “O aparecimento do intelectual no século XIII é um momento decisivo na história do Ocidente. [...] A Idade Média, dizem, inventou um tipo de homem novo: o ‘universitário’”<sup>113</sup>.

A universidade medieval organizou-se em cada parte como um estabelecimento auto governativo e cada instituição aprimorou, a seu modo, sua vocação docente. Entretanto, mesmo que as primeiras universidades possuíssem áreas do saber distintas e especializadas no tocante

---

<sup>106</sup> Salmorán, Rolando Tamayo y. *La Universidad Europea Medieval*. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987: 39.

<sup>107</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 58-59.

<sup>108</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 93.

<sup>109</sup> Verger analisa o caso do surgimento da Universidade de Paris da seguinte forma: “A multiplicação das escolas colocou em breve problemas de organização. Foi desse reexame das instituições escolares que devia sair, nos primeiros anos do século XIII, a universidade de Paris”, Verger, Jacques. “As Universidades”...: 31.

<sup>110</sup> Verger, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001: 190.

<sup>111</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 676.

<sup>112</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 676-677.

<sup>113</sup> De Libera, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999: 139.

ao ensino superior, por exemplo, Paris ficou célebre pelas faculdades de artes e teologia, Montpellier pelas faculdades de direito civil e medicina, Bolonha pelo direito em geral, é sabido que praticamente todos os estudantes (jovens com idade de 14 a 20 anos) candidatos ao ensino superior deveriam passar pelo ensino secundário nas faculdades de artes. A gestão de pessoal qualificado também ficava a cargo da instituição, pois, de forma geral, mestres e estudantes no século XIII não eram fixos, ficavam alguns anos preestabelecidos em alguma instituição e depois partiam para outra o que, por sua vez, conferia à formação acadêmica um caráter de universalidade pela constante troca de saberes entre as culturas. Por isso, os cargos administrativos e docentes eram preenchidos por escolhas entre os já formados professores.

A presença das universidades, centros de ensino com grande afluência de mestres e estudantes, praticamente não se enquadra nas decisões do III Concílio de Latrão sobre a forma de pagamento dos mestres, pois, o século XIII não apresenta a estrutura de uma simples escola catedralícia com apenas um mestre. Assim, como a função docente passa a ser uma profissão, os mestres irão viver de seu trabalho, ou seja, além de possíveis benefícios eclesiásticos recebem também a retribuição de seus ouvintes<sup>114</sup>. Entretanto, esta forma de ganhar a vida por parte dos mestres seculares será questionada abertamente quando os mestres provenientes das ordens mendicantes passarem a também integrarem o corpo docente universitário. Para os mendicantes o ensino não seria uma forma de ganhar a vida, não era um trabalho como os outros, mas, uma forma de pregar a Palavra de Deus e, por isso, não poderia ser cobrado, mas, gratuito. Contudo, para além da teologia da pregação, franciscanos e dominicanos gozavam o *status* da novidade carismática de seus fundadores e atraíam para seus conventos muitas vocações e também muitas doações financeiras, com isso, de fato não precisavam das rendas provenientes do estudo para se sustentarem.

A forma de ensino universitário<sup>115</sup> consistia na técnica da leitura e compreensão dos textos a partir de minuciosa análise formal, tendo como método a dialética lógica aristotélica,

---

<sup>114</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 679.

<sup>115</sup> Le Goff afirma que há dificuldades em precisar todo o programa de estudos ministrados nas universidades medievais, todavia, chega a elencá-los: “Na Faculdade de Artes, lógica e dialética estão à frente, pelo menos em Paris, onde quase todo Aristóteles é exigido nos comentários, enquanto que em Bolonha dele só se exigem resumos, e insiste-se mais na retórica com o *De inventione*, de Cícero, e a *Retórica a Herennius*, além das ciências matemáticas e astronômicas especialmente com Euclides e Ptolomeu. Entre os decretistas, o *Decreto de Graciano* é o manual de base. Os bolonheses a ele acrescentarão as *Decretais de Gregório IX*, as *Clementinas* e as *Extravagantes*. Para o Direito Civil, os comentários têm como base as *Pandectas [Pandectae]* divididas em três partes: *Digestum vetus*, *Infortiatum* e *Digestum novum*, sobre o Código e sobre uma coleção de tratados chamada *Volumen* ou *Volumen parvum* e que compreendia as *Institutiones* e as *Authentica*, quer dizer, a tradução latina das novelas de Justiniano. Bolonha acrescentava a esses tratados uma compilação de leis lombarda: o *liber feudorum*. A Faculdade de Medicina fundamentava-se na *Ars medicinae*, coleção de textos reunidos no século XI por Constantino, o Africano, e compreendendo obras de Hipócrates e de Galeno, às quais foram acrescentadas mais tarde as grandes sumas árabes: o *Canon*, de Avicena, o *Colliget* ou *Correctorium*, de Averroés, o *Almansor*, de Razés. Os teólogos

“que conduce al enunciado de la verdad y sus aplicaciones”<sup>116</sup>. Ou seja, “la enseñanza es ante todo una lectura comentada, un intento de interpretación, clarificación y armonización de los textos. La lectura conduce a una discusión original de proposiciones que tienen autoridad”<sup>117</sup>. Portanto, o ensino universitário contava com a participação ativa dos estudantes no processo de construção dos saberes, embora a *quaestio* fosse reservada apenas aos mestres e estes eram os condutores do processo tecendo os juízos e definindo os argumentos que comporiam a síntese final. Sobre a organização dos estudos, cada instituição era livre para programá-lo e isso também influía na questão da duração dos estudos e nas condições dos exames<sup>118</sup>. Sobre a idade dos estudantes, Le Goff faz interessantes questionamentos sobre a dificuldade de precisá-la de forma concreta.

[...] com que idade se entrava na universidade e com que bagagem? Muito jovem, sem dúvida, mas aqui surge o problema: as escolas de gramática faziam ou não faziam parte da universidade, o ensino da escrita, por exemplo, era dado antes da entrada na universidade, ou, como pretende Istvan Harjnal, constituía uma de suas funções essenciais? Um fato indiscutível é que a Idade Média distinguiu mal as ordens de ensino: as universidades medievais não são apenas estabelecimentos de ensino superior. Nosso ensino primário e secundário realizava-se parcialmente dentro delas ou por elas era controlado. O sistema dos *clérigos* [...] ainda aumenta essa confusão recebendo meninos a partir da idade de oito anos<sup>119</sup>.

Le Goff, entretanto, arrisca uma aproximação temporal dos estudos: os estudo básico das *artes* teria a duração de seis anos para alunos com a idade entre 14 e 20 anos – sendo que este estudo compreendia duas etapas: os primeiros dois anos correspondiam à obtenção do diploma secundário (*baccalauréat*) e o doutoramento (*doctorat*) após os aos quatro anos seguintes; às idades seguintes, isto é, entre os 20 e 25 anos, eram disponibilizados os cursos de medicina e direito

---

acrescentavam à Bíblia, como textos fundamentais, o *Livro das sentenças*, de Pierre Lombard, e a *Historia scholastica*, de Pedro, o Comedor”, Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 105-106.

<sup>116</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 680.

<sup>117</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 680-681.

<sup>118</sup> Os exames são acontecimentos únicos na vida universitária. Após longa preparação os estudantes demonstrarão se estão aptos ao saber e à carreira intelectual ou não. Exemplificando, Le Goff nos apresenta os exames do jurista bolonhês e do *artista* parisiense. O doutoramento bolonhês era obtido em duas etapas: o exame propriamente dito (*examen* ou *examen privatum*) e o exame público (*conventus*, *conventus publicus*, *doctoratus*). Já para o *artista* parisiense era exigido um grau preliminar: a *determinatio*, exame que conferia ao estudante o grau de bacharel, que era realizado após o exame prévio (*responsiones*), composto por duas provas: durante o mês de dezembro, ele deveria ser capaz de manter dois debates com um mestre. Aprovado nas *responsiones*, o estudante acedia ao *examen determinantium* ou *baccalariandorum*, durante a Quaresma, onde ele deveria apresentar uma série de cursos demonstrando sua aptidão para seguir na carreira universitária. Finalmente, o estudante aprovado, poderia ter acesso ao exame propriamente dito que lhe conferiria a licença e o doutoramento. Este último exame era composto por várias fases e consistia em comentários e respostas a questões perante um tribunal composto por quatro mestres, presidido pelo chanceler ou pelo vice-chanceler. Dias mais tarde ele recebia a licença universitária e deveria pronunciar uma conferência. Seis meses depois, finalmente, ele receberia o doutoramento na *inceptio*, onde ministrava sua aula inaugural. Mais detalhes: Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 107-109.

<sup>119</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 104-105.

(os estatutos de Paris preveem um tempo de seis anos para qualquer uma dessas disciplinas, depois de alcançada maestria em artes); finalmente, a teologia exigia idade mínima de 35 anos e sua duração era de oito anos para a obtenção do doutoramento, mas, parece que a formação teológica estendia-se por quinze ou dezesseis anos: durante os seis primeiros anos o estudante participava dos estudos como ouvinte e deveria cumprir o programa da explicação das Escrituras durante quatro anos e as *Sententiae* de Pedro Lombardo noutros dois anos<sup>120</sup>.

Por fim, gostaríamos de destacar duas novidades que as universidades cristalizaram na cultura medieval: a função política e a vida literária e culta. As escolas do século XII forneceram aos poderes administrativos civis grande número de bons profissionais, assim, também as universidades deveriam tomar parte ativa nesta política. Para tal fim, os príncipes passaram a interferir de forma mais clara em alguns centros universitários na tentativa de formarem uma elite administrativa, fomentando sempre mais o ensino da lógica e do direito. Não por acaso a partir do século XIV e ao longo do século XV as coroas irão criar muitas universidades. Mas, a grande contribuição está na eclosão definitiva de uma crescente cultura letrada em solo europeu. Diferentemente das escolas do século XII, a maioria dos estudantes não se tornariam clérigos após os estudos, isto é, dos estudantes das faculdades de artes, poucos davam prosseguimento aos estudos na faculdade de teologia<sup>121</sup>. Nunca é demais recordar que também os leigos burgueses passaram a integrar a vida universitária por conta de seus negócios. Assim, as universidades apresentam-se sempre mais como belas possibilidades de uma vida intelectual ou por necessidade de carreira aos leigos. Ademais, por causa do método de ensino ser baseado na leitura de textos para todos os estudantes, houve a multiplicação de textos mais baratos; com isso, o trabalho de copistas e livreiros consolidou o gosto pelos livros também entre os leigos. Finalmente os livros deixaram suas edições luxuosas nas bibliotecas e em formas mais simples e manuseáveis foram para as mãos de leitores, obviamente, não com parâmetros atuais, mas, aos moldes medievais em quantidade e acesso, pois, de forma geral, a maior parte das populações eram

---

<sup>120</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 105.

<sup>121</sup> De Libera atesta este fato, embora, reconheça que a historiografia não tenha se detido atentamente a este aspecto da vida intelectual no século XIII. “Se é verdade que a ‘passagem à teologia’ focalizou as energias e os desejos de muitos medievais, que a retribuição social da atividade teológica contribuía para perenizar a hierarquia das disciplinas, numerosos pensadores medievais também se recusaram à passagem, preferindo as artes à teologia. Esses mestres, geralmente pouco conhecidos, aspiravam a um benefício que a Igreja não distribuía: o benefício do prazer. Eles inventaram um estado (*status*) que era ao mesmo tempo um ofício estável e uma parada no *cursus*, o de filósofo, e souberam dar-lhe um *slogan* que exprimia o termo desejado de uma carreira de professor e o fim almejado de uma ascense intelectual: *Ibi statur*, ‘permanecemos aí’. Chegando à filosofia, é preciso ater-se a ela; não há que ir mais longe que o sabor (*sapor*) da sabedoria (*sapientia*)”, De Libera, Alain. “Pensar”...: 142.

rurais<sup>122</sup> e analfabetas<sup>123</sup>. À guisa de ilustração dessa realidade rural medieval, a própria instituição universitária urbana transparece essa realidade na “cerimônia” não oficial de recepção dos calouros pelos estudantes veteranos, narrada pelo curioso *Manuale scolariumi* de fins do século XV.

A iniciação do novato é descrita como uma cerimônia de “purgação” destinada a despojar o adolescente de seu jeito rústico, até mesmo xucro. Ironizam-se o seu cheiro de animal selvagem, seu olhar desvairado, suas orelhas compridas, seus dentes parecidos com presas. Arrancam-se-lhe chifres e excrescências imaginárias. Lavam-no, dão-lhe um polimento nos dentes. Numa paródia de confissão, ele confessa, por fim, seus vícios extraordinários. Desse modo o futuro intelectual abandona sua condição original, que se parece muito com a imagem do camponês, do rústico da literatura satírica da época. Da animalidade à humanidade, da rusticidade à urbanidade, essas cerimônias em que o velho fundo primitivo aparece deturpado e quase esvaziado de seu conteúdo original lembram que o intelectual foi arrancado do clima rural, da civilização agrária, do mundo selvagem da terra<sup>124</sup>.

#### 1.4 O método escolástico de fazer teologia

A escolástica inaugura um tempo novo no tocante a forma da produção teológica. A partir do século XII o ocidente medieval fará uma passagem da “sagrada página” para a “sagrada doutrina”, isto é, apesar da Sagrada Escritura continuar sendo a base para a produção teológica, o foco não serão as três interpretações exegéticas, no sentido de um comentário sobre a mesma, mas, “torna-se uma progressiva sistematização da fé em seu conjunto, assumindo como tarefa principal sua compreensão”<sup>125</sup>. Tal mudança, porém, tem seu início a partir das buscas anselmianas sobre a necessidade da compreensão da fé, no século XI. Anselmo de Cantuária intuirá acertadamente que a fé em si mesma exige uma compreensão natural que passa necessariamente pela razão, ou seja, a fé como dom de Deus mas também em seus enunciados doutrinários precisam ser bem compreendidos a fim de que o crente a viva de forma concreta e reta, por isso, a fé está em busca de compreensão (*fides quaerens intellectum*), sendo esta

---

<sup>122</sup> Hilário Franco Júnior traça um importante dado da expansão demográfica na Idade Média central e confirma a presença de grandes cidades: “Enquanto por volta do ano 1000 talvez não existisse na Europa católica nenhuma cidade com uma população de 10.000 habitantes, no século XIII havia 55 cidades com um número de habitantes superior àquele”. E afirma claramente: “é importante lembrar, a Cristandade ocidental continuava a ser essencialmente rural, já que no século XIII não mais de 20% de sua população total vivia em centros urbanos. [...] Na verdade, o crescimento populacional das cidades fazia-se em grande parte graças ao capital demográfico recebido do campo”, Júnior, Hilário Franco. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004: 23.

<sup>123</sup> Apesar da efervescência universitária, é difícil quantificar o número de pessoas que passavam pelos estudos universitários e, muitos que passavam pela universidade não completavam os estudos, cf. Verger, Jacques. “Cultura, ensino”...: 14. Ademais, Hilário Franco Júnior chama a atenção sobre a cultura dos séculos XII e XIII. Seguindo ele o que se populariza não é a cultura erudita e universitária, mas, a cultura popular narrada pelas fábulas, trovas, canções de gesta, hagiografias, românico e gótico, ou seja, popularizou-se um tipo de cultura intermediária (laica e clerical ao mesmo tempo) entre uma presente cultura vulgar (laica) e a cultura erudita e científica produzida pelas universidades (clerical). Júnior, Hilário Franco. “A Idade Média”...: 113-120.

<sup>124</sup> Le Goff, Jacques. “Os Intelectuais”...: 110.

<sup>125</sup> Maranesi, P. “Escolástica”. “Lexicon”...: 244.

característica um desejo espontâneo da fé, algo imanente dela, assim, esta compreensão só é autêntica porque o primeiro dado objetivo não é o conhecimento, mas, o crer<sup>126</sup>; justamente esta é a necessidade da teologia.

[...] observa-se que “a escolástica teológica pretendia entender a doutrina cristã tradicional e torná-la compreensível para os contemporâneos”. Portanto, essa influência do escolasticismo tinha por objetivo produzir uma teologia capaz de responder aos anseios do homem medieval e não apenas reproduzir aquilo que havia sido produzido pelos pais na antiguidade. Uma metodologia própria foi desenvolvida, conhecida como método escolástico, que se dava por meio de uma leitura inicial do material estudado, que geravam perguntas pertinentes ao texto, de onde se originavam as questões sobre o que fora lido e, por fim, iniciavam as discussões sobre os textos e as questões levantadas por meio de debates, chegando-se enfim às conclusões<sup>127</sup>.

A teologia escolástica possui quatro fontes principais<sup>128</sup>: as Sagradas Escrituras, as obras dos Santos Padres, obras platônicas e neoplatônicas e as obras aristotélicas relacionadas com a filosofia arábico-judaica. A apresentação das três fontes, excetuando-se as Sagradas Escrituras, é uma forte prova que desmente o argumento de Franco Alessio de que a escolástica seria uma cultura fechada e voltada apenas para reflexões sobre si mesma<sup>129</sup>. De qualquer forma, estas quatro fontes apontam para a mesma direção: o método escolástico de fazer teologia necessita da referência à autoridade contida nesses textos, por isso também, o escolástico é aquele que pensa tudo ao seu redor a partir da palavra bem colocada e bem-conceituada que requer a forma dialética de aproximação dos textos. Assim, de início a escolástica é a produção do saber a partir do exame detalhado das autoridades que os estudiosos têm acesso nos textos-fonte. Por autoridade (*auctoritas*) a escolástica entende:

*quiere decir la enseñanza de la Iglesia, las sentencias de la Sagrada Escritura y la doctrina de los Santos Padres. Auctoritas es un texto de un Concilio, una palabra de la Biblia, una cita de un Santo Padre. Más tarde también se incorporan a las Tabulae auctoritatum afirmaciones de filósofos, especialmente de Aristóteles. En la auctoritas está representado el elemento tradicional y constante<sup>130</sup>.*

Entretanto, a autoridade maior são as Sagradas Escrituras: “*La théologie est la science d’un livre, le livre des livres, la Bible. Elle l’est de droit, car, science de Dieu, elle trouve dans ce*

---

<sup>126</sup> Para uma compreensão mais aprofundada sobre a novidade trazida por Santo Anselmo: Barth, Karl. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012: 23-29.

<sup>127</sup> Athayde, Emmanuel Roberto Leal de. *Anselmo de Cantuária: a fé em busca de compreensão*. São Paulo: Reflexão, 2011: 70-71.

<sup>128</sup> Grabmann apresenta como fontes apenas três, pois, faz a exclusão das Sagradas Escrituras. Tal opção do autor talvez possa ser explicada porque ele analisa a Filosofia Escolástica, numa evidente tentativa de dissociar a Teologia Escolástica. Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 59-70.

<sup>129</sup> . Alessio, Franco. “Escolástica”. “Dicionário Temático”...: I, 369.

<sup>130</sup> Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 46.

*livre la parole de Dieu, la révélation de Dieu*<sup>131</sup>. A forma de aproximação desta fonte sagrada será a mesma empregada pelos Santos Padres, ou seja, a exegese medieval buscará num primeiro momento os quatro sentidos da Escritura: literal, alegórico, analógico e anagógico<sup>132</sup>.

*[...] la exégesis de la Escritura no era solamente eso. No está hecha solamente de interpretaciones que parecen oportunistas a los que no comulgan de su espíritu. Seguía generalmente unas reglas bastante firmes, aunque poco explícitas. El P. de Lubac, en su obra magistral titulada *L'exégèse médiévale*, ha mostrado cómo la reflexión de la Edad Media asumió la Escritura según sus cuatro 'sentidos', que Agustín de Dacia resumió en su famoso dístico de 1287: 'la letra enseña unos hechos que crees alegóricamente, que cumples moralmente y a los que tiendes anagógicamente'. Se distingue así un sentido literal y tres sentidos espirituales: alegórico o dogmático, moral o ético y anagógico. [...] estos cuatro sentidos, que forman la estructura esencial de la exégesis medieval*<sup>133</sup>.

Uma novidade decisiva, porém, se impõe no método escolástico de se pensar a teologia no século XIII, isto é, a partir de agora a teologia é tratada como ciência. Tal virada acontece no teologar por causa da forma como a escolástica no século XIII organizava seu estudo.

*Las formas fundamentales de la enseñanza eran la lectio y especialmente más tarde, también la disputatio. La lectio consistía en la explicación de libros señalados que servían de texto. En Teología eran comentadas por el bachiller las Sentencias de Pedro Lombardo; por el maestro, por el verdadero profesor los libros bíblicos. En Filosofía constituían el objeto de este método de comentarios, ante todo, las obras de Aristóteles, a las cuales se unían también trabajos de Boecio y libros pseudo-aristotélicos. La disputatio era la discusión, según un padrón determinado y con una técnica más tarde ricamente desarrollada, de problemas que, concebidos bajo la forma de cuestiones, eran discutidos en todos los aspectos de pro et contra y resueltos en determinado y fundamentado sentido. Mientras en la lectio hablaba solamente el profesor, la disputatio se desarrollaba en disertación y contradisertación. La lectio tenía al principio un carácter a modo de glosa compendiada que después fue perdiendo cada vez más, bajo el influjo de la disputatio, haciendo un uso cada vez mayor de la forma de cuestiones. Estas formas fundamentales de la enseñanza se reflejaban en las dos formas externas de la especulación escolástica, en los géneros de su literatura y en la técnica de su exposición*<sup>134</sup>.

Ou seja, há uma nova compreensão da razão (*ratio*) relacionada ao axioma anselmiano *fides quaerens intellectum*. Ao contato constante e detalhado com as fontes (*auctoritas*) durante a *lectio*, mestres e alunos viam brotar a *quaestio*, mas, progressivamente não bastava o retorno da *quaestio* após acalorada *disputatio* num simples reproduzir a solução contida na *sententia*. Assim, *ratio* “*es la razón humana, es también la dialéctica y la reflexión filosófica, es además el fundamento racional, es la forma y el valor del pensamiento, la esencia espiritualmente*

<sup>131</sup> Chenu, M.-D. *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969: 15.

<sup>132</sup> Fizemos a exposição dos quatro sentidos da Escritura mais acima no subtítulo “O método patristico de fazer teologia”.

<sup>133</sup> Gilbert, Paul P. *Introducción a la Teología Medieval*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993: 44.

<sup>134</sup> Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 36.

*comprendible de la cosa*”<sup>135</sup>. Portanto, a teologia como ciência apresenta-se na tentativa da harmonização racional com os dados fé para que sejam inteligíveis e tenham sentido sem, contudo, haver o desmerecimento de suas fontes; “esforço é, antes de tudo, no sentido de uma apropriação do conteúdo íntimo da coisa, entendendo-o e esclarecendo-o: é uma procura da *rationalitas* e da *intelligibilitas*”<sup>136</sup>.

A teologia como ciência tomou como base os parâmetros epistemológicos de Aristóteles da unidade e da subalternação das ciências<sup>137</sup>. Guilherme de Auxerre em 1220, seria o primeiro a legitimar a argumentação racional dentro da teologia “a fim de confirmar a fé do crente, levar ao conhecimento o ignorante e refutar o herético”<sup>138</sup>. Todavia, Luiz Alberto de Boni alerta para o fato da distinção intelectual entre a filosofia e a teologia: “enquanto para Aristóteles, o argumento é uma razão a que se adere [...], para Cristo o argumento é uma fé que gera razão [...]. Há, pois uma diferença metodológica entre as demais ciências e a Teologia”<sup>139</sup>. Ademais, existe diferença metodológica apresentada pelas Sagradas Escrituras, de caráter metafórico-simbólico, e a forma teológica, de cunho argumentativo-racional. Por isso, a proposição de Tomás de Aquino do estatuto científico da teologia estar embasado na subalternação das ciências, ou seja, a ciência teológica depende necessariamente da ciência divina<sup>140</sup>. Portanto, definir a teologia como ciência equivale a dizer que

ela tem um objeto próprio (a fé) e um modo de proceder que é o silogístico-racional, o qual deve ser capaz de levar aquilo que se creu ao inteligível (*intellectus fidei*) e situá-lo dentro de uma estrutura teológica que confira a todos e a cada uma das verdades da fé seu lugar e seu sentido em relação ao único mistério de Deus<sup>141</sup>.

---

<sup>135</sup> Grabmann, Martin. “Filosofia”...: 46.

<sup>136</sup> Fries, H. “Teologia”. “Dicionário de Teologia”...: V, 305.

<sup>137</sup> Maranesi, P. “Escolástica”. “Lexicon”...: 244.

<sup>138</sup> De Boni, Luiz Alberto (org). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPU-CRS, 2000: 258.

<sup>139</sup> De Boni, Luiz Alberto (org). “A Ciência e a Organização”...: 258.

<sup>140</sup> Para maior aprofundamento sobre a teologia como ciência subalternada: sobretudo Chenu, M.-D. “La théologie”...: 71-85; e De Boni, Luiz Alberto (org). “A Ciência e a Organização”...: 257-262.

<sup>141</sup> Maranesi, P. “Escolástica”. “Lexicon”...: 244.

## Capítulo II – Santo Ambrósio e o *Hexaëmeron*

### 2.1 Breve biografia

A vida de Aurélio Ambrósio<sup>142</sup> é conhecida principalmente a partir de seu primeiro biógrafo, Paulino de Nola<sup>143</sup> e dos comentários de seu mais célebre discípulo, Agostinho de Hipona<sup>144</sup>. Mas, como a escrita da vida dos grandes homens do passado não era submetida ao crivo da ciência histórica como a conhecemos atualmente, surgem dúvidas quanto à veracidade e precisão das narrativas, com acentuações ou omissões de determinados fatos, devido ao claro sentido hagiográfico das “vidas”, deixando assim, um campo aberto para pesquisas e novas descobertas. De qualquer forma, partindo das consagradas fontes que dispomos, concordamos em afirmar que Ambrósio nasceu entre 333-334 ou entre 339-340<sup>145</sup> em Tréveros<sup>146</sup> e descendia de uma família muito importante e rica que ocupava postos de governo no Império Romano, a qual “já era cristã há várias gerações, inclusive contando com uma virgem e mártir, Santa Sotéria, morta na perseguição de Diocleciano em 304”<sup>147</sup>.

Ambrósio nasceu quando seu pai era administrador da Gália, possivelmente desempenhava o cargo de “*praefectus praetorio Galliarum*, ou seja, ele era o funcionário imperial mais

---

<sup>142</sup> Drobner faz uma suposição sobre a ascendência familiar de Ambrósio devido ao seu prenome Aurélio e, obviamente, por fazer parte da alta aristocracia romana: Ambrósio seria da mesma genealogia “dos Aurélios, como seu nome permite supor?”. Drobner, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003: 319.

<sup>143</sup> Paulino de Nola escreveu a *Vita Ambrosii* em 422. Ele havia se encontrado em vida com Ambrósio e com ele nutria profunda amizade e veneração, pois, o Bispo de Milão tinha influenciado decisivamente em seu processo de conversão ao Cristianismo. “Desejoso de esclarecer o sentido da existência, foi a Milão para se colocar na escola de Ambrósio”. Bento XVI. *Os Padres da Igreja*. De Clemente Romano a Agostinho. Campinas: Ecclesiae, 2012: I, 178.

<sup>144</sup> Dentre as muitas referências de Agostinho ao seu mestre Ambrósio, apontamos apenas duas feitas na obra *Confissões*. Em *Confissões* VI 3, 4 Agostinho atesta a proeminência de Ambrósio ante os fiéis e testemunha sobre o quão árduo era seu trabalho (Santo Agostinho. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988: 118). Em *Confissões* VI 3, 20 Agostinho fala maravilhado da forma de leitura mental empreendida por Ambrósio; certamente esta é uma das preciosas contribuições do Bispo de Milão para a vida intelectual (Santo Agostinho. “Confissões”...: 118).

<sup>145</sup> A maioria dos estudiosos tendem a precisar a data de nascimento de Ambrósio em 339 ou em 340. Drobner atesta que provavelmente Ambrósio nascera em torno de 339 (Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 319) coincidindo com a opinião Marrou (Rogier, L.-J; Aubert, R; Knowles, M.D. (dir.) *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973: I, 311). Bento XVI afirma ser por volta de 340: Bento XVI. “Os Padres da Igreja”...: 138. Por outro lado, Marciano Vidal (Vidal, Marciano. *Historia de la Teología Moral*. La Moral en el Cristianismo Antiguo. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2010: II, 384) e Roque Frangiotti (Frangiotti, Roque. *Ambrósio de Milão*. São Paulo: Paulus, 2005: V, 9) ao datarem o nascimento de Ambrósio afirmam este ter ocorrido em 334. Mais dois exemplos que demonstram o quão difícil é datar o nascimento de Ambrósio estão presentes em Hamman que, ao narrar o nascimento do futuro Bispo de Milão sequer ousa colocar data (Hamman, A. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980: 203-204); e em Spanneut que usa um artifício narrativo indireto para dizer da data de nascimento de Ambrósio: segundo ele Ambrósio assumira o governo da Emília e da Ligúria em 370, quando contava apenas com 30 anos de idade, ou seja, para este autor, Ambrósio nascera em 340 (Spanneut, Michel. *Os Padres da Igreja: séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002: II, 151).

<sup>146</sup> Enquanto a data de nascimento de Ambrósio é alvo de largas e insolúveis discussões, os estudiosos são unânimes em concordar com o local: Augusta dos Tréveros (*Augusta Treverorum*) – sítio que antecedeu o atual assentamento da cidade alemã de Tréveris (Trier em alemão).

<sup>147</sup> Benedito, André Luiz. *Mysterium in figura*. A tipologia bíblica nas catequeses mistagógicas de Santo Ambrósio de Milão. Belo Horizonte: FAJE, 2014: 12.

graduado da Gália, que gozava de pleno poder judicial”<sup>148</sup>. Porém, seu pai veio a falecer pouco após seu nascimento. Assim, sua mãe retornou a Roma juntamente com seus dois irmãos, Marcelina e Sátiro. “Em Roma, recebeu a formação dos nobres romanos, estudando gramática, literatura grega e romana, retórica e direito. Não lhe faltaram ainda a frequência ao circo e ao teatro. Ao lado dessa formação, recebeu, também, educação religiosa, destinada aos catecúmenos”<sup>149</sup>, situação que permaneceu até sua idade adulta, pois, o costume em vigor na época era o de adiar o batismo até que se alcançasse certa maturidade na fé. Sua sólida formação intelectual somada aos seus talentos pessoais levaram-no a seguir os passos de seu pai, ou seja, com o passar dos anos, tornou-se também alto funcionário do Império.

Terminados os estudos, Ambrósio partiu para Sírmio, onde iniciou, com seu irmão, a carreira de advogado do tribunal da prefeitura. Sexto Petrônio Probo, prefeito do pretório, o nomeou em 370, membro de seu conselho, e depois de alguns anos, *consularis*, isto é, governador da província da Emília e Ligúria, com sede em Milão<sup>150</sup>.

Sua proeminência tornou-se clara quando Ambrósio teve que intervir no processo de sucessão do bispo de Milão, com a morte de Auxêncio, em 373 ou 374. O antigo bispo era ariano e o clima era muito tenso para a eleição do novo pastor porque as diferenças entre arianos e católicos (nicenos) estavam a ponto de explodir em derramamento de sangue. Entretanto, Ambrósio “agiu com tamanha eficácia, controlou os ânimos das facções com tanta moderação que os partidos opostos se uniram para elegê-lo bispo. Reconhecendo na unanimidade a vontade de Deus, Ambrósio aceitou o cargo, não depois de muitas tentativas de recusa”<sup>151</sup>. Sua aceitação final só ocorreu mesmo quando o imperador Valentiniano I o confirmou no cargo.

O relato da eleição de Ambrósio para bispo de Milão foi legado à história pelas mãos de Paulino de Nola. Segundo o hagiógrafo, durante as tratativas de apaziguar a situação entre arianos e católicos, de repente, uma criança teria levantado a voz e gritado “Ambrósio bispo!” ao que, “em maravilhosa e inacreditável harmonia” todos os presentes teriam deixado as diferenças de lado e se uniram em torno de Ambrósio como nome mais do que perfeito para bispo da cidade<sup>152</sup>. Apesar da alta carga mística e maravilhosa contida na narração hagiográfica de Paulino, há grande verossimilhança histórica em todos os aspectos básicos contidos neste episódio.

---

<sup>148</sup> Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 319.

<sup>149</sup> Frangiotti, Roque. “Ambrósio de Milão”...: 9.

<sup>150</sup> Frangiotti, Roque. “Ambrósio de Milão”...: 9-10.

<sup>151</sup> Frangiotti, Roque. “Ambrósio de Milão”...: 10.

<sup>152</sup> Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 320.

Em seus aspectos básicos com certeza corresponde à realidade histórica. Ao perceberem a presença do governador, por todos respeitado, muito capacitado e provavelmente conhecido também como conciliador, os partidos em disputa hão de ter visto nele o adequado candidato de compromisso que, embora por sua família e por própria convicção fosse um niceno, como catecúmeno não estava ligado ainda a nenhum dos lados, o que permitia esperar um episcopado integrativo – com razão, como os acontecimentos haveriam de demonstrar. Por outro lado Ambrósio tinha boas razões para relutar contra a aceitação da escolha: ele não ambicionava este cargo, e, embora tivesse a experiência do estadista, faltava-lhe toda experiência pastoral ou teológica; nem sequer era batizado, o que permitia que surgissem não apenas um sentimento de indignidade pessoal, mas também objeções por parte do direito eclesiástico; primeiro era preciso que se confirmasse se a aclamação espontânea do povo realmente expressava uma vontade firme para o futuro; e por último era necessário se conhecer a posição do imperador, do ponto de vista da política eclesiástica. Só quando todas essas objeções foram resolvidas foi que Ambrósio recebeu o batismo, por seu expresso desejo das mãos de um bispo niceno, e em 7 de dezembro de 373 (segundo a tradição, de 374) a sagração episcopal<sup>153</sup>.

Sua eleição gerou também grande polêmica porque desde o Concílio de Niceia (325), era proibida a ordenação de um não batizado. Neste período Ambrósio era catecúmeno e teve seu processo acelerado para que pudesse assumir a frente da Igreja de Milão, embora não no sentido de ter recebido o batismo e logo após as devidas ordenações presbiteral e episcopal como que “por atacado”, pois, como bem observa Drobner “a informação de Paulino [...] de que após o batismo dentro de poucos dias ele teria recebido todas as ordenações eclesiásticas uma após a outra, contradiz à praxe e à teologia da ordenação, e por isso provavelmente não é correta, [...] Paulino menciona isto só de ouvir dizer”<sup>154</sup>.

Em pouco tempo transformou-se em “astro luminar” do Ocidente. Quatro fatos ímpares ilustram sua consciência de cristão e sua referência como grande bispo no lidar com o poder temporal na tensão entre Igreja e Estado.

O primeiro ocorrido deu-se quando um senador romano pediu ao imperador Valentiniانو II – no caso à sua mãe, Justina, pois, em 384 ele era ainda uma criança – que recolocasse o altar da Vitória (deusa pagã) no Senado. Numa de suas pregações Ambrósio “lembrou” aos romanos, com grande retórica e carga teológica, que o tempo do paganismo não tinha mais volta e, com isso, o pedido do senador acabou sendo negado.

No ano de 386, outro fato. Houve a cessão de uma das principais basílicas de Milão a partidários arianos. Durante a Semana Santa Ambrósio convocou o povo para que entrasse naquela basílica e por lá ficaram rezando e cantando. A imperatriz Justina convocou o exército para desocupar a basílica. Contudo, os soldados não conseguiram convencer o povo e o bispo a deixarem o local e, com isso, foram autorizados a entrar e retirá-los à força. Todavia, quando

---

<sup>153</sup> Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 320.

<sup>154</sup> Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 320.

os soldados entraram – assim nos contam as narrativas antigas –, o que aconteceu foi o contrário: também os soldados se juntaram ao povo, engrossando ainda mais a fileira dos fiéis. A partir deste fato, a imperatriz acabou reconsiderando a doação da basílica aos arianos.

O terceiro episódio deu-se também no ano de 386, mas, envolvendo o Augusto do Oriente Teodósio – em 381, Teodósio transferiu uma das sedes imperiais para Milão e, com isso, desenvolveu grande senso de colaboração e amizade com Ambrósio. Aconteceu que um grupo de cristãos da cidade de Calínico destruiu uma igreja dos maniqueus e, acrescentaram à “obra” a destruição de uma sinagoga. Teodósio foi taxativo com o bispo de Calínico: este teria que arcar com as despesas da reconstrução da sinagoga. A humilhação pública deste bispo encontrou eco nas pregações de Ambrósio que, aproveitando a ida do imperador a Milão, durante a homilia disse que o tempo das sinagogas havia passado. O imperador entendeu o “recado” e desconsiderou sua ordem ao bispo de Calínico.

Um quarto ocorrido entre Ambrósio e o poder político foi em relação ao massacre em Tessalônica autorizado por Teodósio, em 390. É justo, porém, lembrar que o imperador só despachou esta ordem porque os massacrados de agora, estavam envolvidos numa revolta que culminou na morte de vários soldados do Império. No entanto, a ação de Ambrósio foi imediata: ao saber da chacina simplesmente excomungou o imperador e, se este quisesse ser readmitido na vida eclesial teria que fazer uma pesada penitência pública. Penitência que o “piedoso” Teodósio aceitou e cumpriu. Mas, depois destes ocorridos a relação entre os dois esfriou bastante.

Enfim, o que se nota nas atitudes de Ambrósio à frente da Igreja de Milão é a sua consciência sobre o poder temporal e o “poder divino”, ou seja, a Igreja já começa a ter um papel importante na imposição de limites aos abusos cometidos pelos príncipes. Esta intervenção de Ambrósio em assuntos políticos de interesse do Império não é de estranhar já que Milão fora elevada pelo Imperador Maximiano Herculéo, já no século III, a uma das Capitais do Império Romano. Mas, o período áureo desta cidade fundada em 390 a. C. deu-se entre os anos 365 d. C. a 402 – ano em que o Imperador Arcadio proclamou Ravena como nova capital imperial – quando, de fato, Milão passou a ser residência permanente dos imperadores do Ocidente.

O apostolado de Ambrósio em Milão foi marcado por multiformes atividades: construtor de novas igrejas<sup>155</sup>, promotor da liturgia<sup>156</sup>, incentivador da vida monástica masculina e

---

<sup>155</sup> “*Antes de Ambrosio había en la ciudad tres iglesias [...]. Durante su episcopado (374-397), Ambrosio edificó cuatro iglesias más, todas ellas extramuros*”. Vidal, Marciano. “Historia de la Teología Moral”...: 385.

<sup>156</sup> “Já Hilário de Poitiers havia composto os primeiros hinos latinos da Igreja, mas sem conseguir introduzi-los como cantos populares. Foi só Ambrósio que os popularizou e transformou-os numa parte fixa da liturgia. [...] Ambrósio tornou-se o pai do canto de hinos latinos, que constituem ainda hoje uma parte fixa da oração das horas na Igreja”. Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 328-329.

feminina, exímio pregador, grande teólogo e escritor que valorizava, sobretudo, a Sagrada Escritura, a cristologia, a pneumatologia, a eclesiologia, a moral e a mariologia. Seu pensamento teológico e seus escritos são sem sombras de dúvidas reflexos de sua atividade pastoral<sup>157</sup>. De modo genérico sua atividade teológica pode ser dita por cinco vertentes: comentários das Escrituras; obras de orientação catequético-mistagógica; no conjunto da obra são desenvolvidos os temas teológicos sobre a Trindade, cristologia, soteriologia, eclesiologia, graça, etc.; formação da liturgia própria dos cristãos de Milão e ênfase na celebração dos mistérios; e, por fim, deu grande importância aos temas da espiritualidade cristã.

Após fértil ministério à frente da Igreja de Milão – foi ele quem “*convertió a Milan en el centro de la vida cristiana del norte de Italia, en una metrópoli cristiana ortodoxa*”<sup>158</sup> –, Ambrósio morre na manhã do Sábado Santo de 397. Todavia, não poderia sair de cena sem uma última ação, ou seja, pouco antes de morrer, Ambrósio nomeou quem deveria ser seu sucessor em Milão: Simpliciano. Sua morte gerou grande comoção entre os fiéis e também entre seus adversários

Sempre compreensivo, mas firme, ninguém ousava discutir suas decisões. Há unanimidade em reconhecer sua lealdade: “Ele dá a impressão de total integridade naquilo que exige, e, então, mesmo que seja duro na ação, não se mostra jamais intratável, desumano, sem escrúpulo. Pode acontecer que se detestem os objetivos que ele persegue e a maneira como procede, [...] mas seus inimigos não lhe podiam recusar estima e consideração”<sup>159</sup>.

## 2.2 O *Hexaëmeron*

O *Hexaëmeron*<sup>160</sup> de Ambrósio de Milão é uma das mais magníficas obras de comentários ao texto bíblico da criação de Gn 1, 1 – 2, 4a. A obra é inspirada em Basílio Magno, o primeiro a tecer longos comentários exegéticos sobre os seis dias da criação em sua obra *Hexaëmeron*<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> “Apesar de toda a eminente atuação político-eclesiástica [...], o dia-a-dia dos 24 anos de bispado de Ambrósio foi preenchido sobretudo pela atividade pastoral, como o comprovam seus escritos. Celebrava diariamente não apenas a santa missa [...], mas também cultos com cânticos e leituras distribuídos ao longo de todo o dia, à maneira da atual oração das horas, assim como horas noturna de oração; em todos os domingos e feriados, bem como durante o período de preparação dos candidatos ao batismo, fazia pregações [...]. Acrescente-se a isto o cuidado com o número crescente de candidatos ao batismo, que acorriam à Igreja nem sempre por pura convicção de fé, o cuidado com a penitência, com a reconciliação e com o casamento cristão, bem como uma organização caritativa comunitária cada vez mais ampla: o cuidado dos pobres, dos enfermos e encarcerados, bem como o exercício da jurisprudência pública, o cuidado com a proteção jurídica dos desamparados e o empenho por um eventual perdão para os condenados à morte”. Drobner, Hubertus R. “Manual de Patrologia”...: 323.

<sup>158</sup> Vidal, Marciano. “Historia de la Teología Moral”...: 385.

<sup>159</sup> Frangiotti, Roque. “Ambrósio de Milão”...: 18.

<sup>160</sup> Utilizamos como fonte a obra *Examerão* de Ambrósio de Milão traduzida do latim para o português por Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. Entretanto, preferimos manter o título latino da obra, *Hexaemëron*, a fim de tornar mais clara a comparação com a obra homônima de São Boaventura, pois, é este o objetivo deste trabalho. Portanto, todas as referências à obra de Ambrósio no corpo do texto conservarão o título latino.

<sup>161</sup> Domingo Krpan, no artigo “Homilias de San Basilio Magno sobre los seis días de la creación”, apresenta as nove homilias que compõem o *Hexamëron* de Basílio e diz que, apesar de não estar entre as obras mais elaboradas

Na verdade, tanto a obra de Basílio quanto a de Ambrósio não constituem tratados sobre a criação e muito menos uma exegese bíblica sistematizada sobre a temática, mas, ambas são uma coleção de nove homilias (ou sermões) proferidas durante a Semana Santa. Porém, as homilias de Basílio Magno possuem um caráter de busca do sentido literal do texto da criação enquanto Ambrósio irá partir do sentido literal para alcançar as verdades da fé e também tecer ensinamentos morais, o que não isenta o Bispo de Milão da concepção literal comum de sua época de que a criação de tudo que existe por Deus tenha ocorrido em seis dias de vinte e quatro horas. O fato é que “em seu *Hexaëmeron*, Ambrósio endossa a interpretação literal de que a cada dia de 24 horas corresponde uma ou várias ações criadoras de Deus, que finalmente descansou no sétimo dia, o sábado”<sup>162</sup>. Sua aproximação dos textos bíblicos é sempre respeitosa, simples e humilde, atitudes que lhe conferem uma maneira ímpar e desproblematizada de enxergar a criação de forma teológica garantindo o bom êxito da clara oposição à filosofia helenista e suas contradições, por exemplo, entre matéria e espírito, Ser absoluto e seres contingentes.

Ambrósio profere as nove homilias que compõem o *Hexaëmeron* na Semana Santa do ano de 387 ou 388. Sua metodologia é bem simples e clara: durante a pregação da manhã ele expõe conteúdos que abordam as verdades da fé e durante a pregação vespertina a abordagem passa a exortações morais, mas, sempre em consonância com os temas da manhã e seguindo a ordem dos relatos bíblicos da criação. A edição do *Hexaëmeron* que este trabalho dispõe identifica assim as nove homilias: primeiro dia – **1**) homilia matutina, Hexaëm. I, 1 – I, 6, 24: 17-39 e **2**) homilia vespertina, Hexaëm. I, 7, 25 – I, 10, 38: 39-56; segundo dia – **3**) é a terceira homilia da série, mas, neste segundo dia de pregação no qual aborda o segundo dia da criação, profere apenas uma homilia vespertina: Hexaëm. II, 1, 1 – II, 5, 22: 57-75; terceiro dia – **4**) homilia matutina, Hexaëm. III, 1, 1 – III, 6, 24: 77-93 e **5**) homilia vespertina, Hexaëm. III, 6, 25 – III, 17, 72: 94-129; quarto dia, **6**) uma única homilia à tarde – Hexaëm. IV, 1, 1 – IV, 9, 34:131-161); quinto dia, apresenta a sétima e a oitava homilia da série proferidas à tarde do mesmo dia e separadas apenas por uma breve interrupção do pregador –**7**) Hexaëm. V, 1, 1 – V, 11, 35: 163-191) e **8**) Hexaëm. V, 12, 36 – V, 24, 92: 191-224; sexto dia, uma única homilia neste dia,

---

teologicamente, estas homilias foram muito lidas, admiradas e imitadas por ilustres autores cristãos. Krpan também afirma que estas homilias tinham como objetivo apresentar uma teologia e uma teleologia da natureza e do homem seguindo o esquema dos seis dias da criação de Gn 1, 1-26. Foram proferidas no tempo pré-pascal possivelmente entre os anos 364-370 quando Basílio era ainda presbítero ou entre 370-379 quando já era bispo; todavia, não há certeza da data de composição de seu *Hexaëmeron*. A obra, porém, foi paralisada ao chegar na criação do homem, sem, contudo, se saber o motivo que deteve a pena do autor nesta empresa. Krpan faz ainda uma síntese das nove homilias que formam o *Hexaëmeron* basiliano no artigo supracitado: Krpan, Domingo. “Homilias de San Basilio Magno sobre los seis días de la creación”. *Teología*, 64 (1994): 129-134. Para uma visão mais aprofundada da teologia basiliana contida em seu *Hexaëmeron*: Zañartu, Sergio. “La Creación según el Hexaameron de Basilio de Cesarea”. *Teología y Vida*, 22 (1981): 109-124.

<sup>162</sup> Santo Ambrósio de Milão. “Introdução”. *Examerão*. Os seis dias da criação. São Paulo: Paulus, 2009: 12.

mas, sem indicação do momento em que foi dita, ou seja, não há referência se pronunciada de manhã ou à tarde – 9) Hexaëm. VI, 1, 1 – VI, 10, 76: 225-278.

## 2.3 A criação

### 2.3.1 *Deus como autor*

Ambrósio inicia sua reflexão sobre a criação trazendo à tona um dos temas mais caros à teologia e à antropologia teológica: Deus como autor e fonte de tudo o que existe. Ele começa a obra polemizando contra os filósofos gregos, especialmente Platão que atribuía três princípios para todas as coisas: deus, modelo e matéria. Tais princípios seriam incorruptíveis, incriados e sem início. Deus seria apenas o modelador/artífice da matéria e não seu criador. Assim, Deus criara o mundo da matéria sendo que esta deu a todas as coisas as condições de gerar; o que, em última análise, recai na afirmação de que o mundo em si mesmo seria incorruptível, não criado e não feito. Ambrósio estende o debate também a Aristóteles que estabeleceu dois princípios para a origem das coisas: matéria e forma; sendo que destes dois é acrescido um terceiro: o princípio eficiente que seria o responsável por produzir convenientemente tudo que fosse necessário. Ao analisar estes dois pontos de vista filosóficos o Bispo de Milão quer mostrar a confusão do pensamento pagão em misturar princípios humanos com princípios divinos em relação ao pensamento cristão

Ora, o que pode ser tão inadequado como ligar a eternidade da obra com a eternidade do Deus onipotente, ou então dizer que a obra em si mesma é deus, e envolver céu, terra e mar com honras divinas? Daí resultou acreditarem que partes do mundo fossem deuses, embora o mundo em si mesmo não seja entre eles uma questão de pouca monta<sup>163</sup>.

Não obstante esta polêmica inicial ele aprofunda a discussão na tentativa de buscar a verdade sobre a origem do mundo num debate com o pensamento filosófico grego. Para tal, cita Pitágoras que propõe um único mundo; Demócrito, que afirma a existência de inumeráveis mundos; Aristóteles, que afirma a perpétua e constante existência do mundo; Platão, o mundo nem sempre existiu, mas existirá para sempre, embora outros pensadores utilizando o mesmo Platão provem que o mundo nem sempre existiu e que também não existirá para sempre. Assim, como entender e buscar a verdade sobre a criação? Para extirpar tal confusão criada por mente humana, o próprio Espírito divino suscitara em Moisés – o Pentateuco era tido como escrito por Moisés – a reta doutrina da criação

---

<sup>163</sup> Hexaëm. I, 1, 1-2: 17-18.

*No princípio Deus fez o céu e a terra.* Uniu o início das coisas, o autor do mundo e a criação da matéria, para compreenderes o seguinte: primeiro, Deus existia antes do início do mundo, ou melhor, que Ele é o início de todas as coisas [...]; segundo, que Deus deu o início à geração das coisas; terceiro, que Deus é o criador do mundo – e não um imitador da matéria, comandado por uma certa ideia, e que da matéria tivesse formado suas obras não por seu próprio arbítrio, mas pela contemplação de um modelo<sup>164</sup>.

Ademais, eis uma das conclusões de Ambrósio, a dignidade dada por Deus a Moisés de libertar o povo também é a mesma que ele possui ao falar das origens da criação divina. As filosofias pagãs atestam ideias ilusórias sobre a criação porque seus pensadores não conheceram a Deus, ou seja, a confusão das filosofias gregas não é apenas ou meramente conceitual, mas, têm uma raiz mais profunda e que os cristãos devem se ater a isto, pois, em última análise elas falam do mistério sem conhecê-lo.

Partindo desta constatação de fé, Ambrósio mostra que o próprio texto bíblico já revela que o mundo foi criado por Deus. Para tal ele se detém na exegese dos principais termos de Gn 1, 1: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”, com o intuito de demonstrar que tudo o que existe foi criado por Deus, que aquilo que foi criado não se confunde com o Criador e que tudo partiu de Deus e não da imitação da matéria. *No princípio*: compreender que o mundo tem um princípio/começo e que foi Deus quem deu este início. Porém “Deus deu princípio ao mundo, mas deu também debilidade àquilo que criou, para que não acreditássemos que o mundo seja sem começo, incriado e participante da substância divina”<sup>165</sup>. *Fez*: demonstra rapidez na obra criada,

ninguém o viu fazendo, viu o que foi feito. Onde, pois, está a demora, se tu podes ler: *porque Ele disse e tudo foi feito, Ele mandou e tudo foi criado?* [Sl 33,9; 148,5] Pois não recorre a arte e nem a virtude quem, num instante de sua vontade, completou a maravilha de tão grande obra: dar existência às coisas que não existiam, com tanta rapidez, que nem a vontade precedeu à obra, nem a obra à vontade<sup>166</sup>.

A análise ambrosiana acerca do “no princípio” será levada às últimas consequências e abordada com toda sabedoria e criatividade o que, conseqüentemente evoca vários sentidos ao “princípio”. Isto ocorre no seu *Hexaëmeron* por causa de seu diálogo com a filosofia helenista, tão em voga em sua época e que, ao olhar do pastor, tanto mal causava à compreensão cristã das Escrituras. *No princípio Deus fez o céu e a terra*: quer mostrar um princípio, referido ao início temporal propriamente dito, à ordem e ao alicerce. Ei-los:

---

<sup>164</sup> Hexaëm. I, 2, 5: 18-19.

<sup>165</sup> Hexaëm. I, 3, 8: 21.

<sup>166</sup> Hexaëm. I, 3, 8: 22.

- 1) “Princípio” como tempo: “O princípio refere-se ao tempo, se queres dizer em que tempo Deus fez o céu e a terra, isto é, no começo do mundo, quando o mundo começou a ser feito, como diz a Sabedoria: *Quando preparava os céus, eu estava com Ele [Pr 8,27]*”<sup>167</sup>.
- 2) “Princípio” como ordem: “convém que entendas assim: primeiramente fez o céu e a terra, em seguida as colinas, as regiões e os territórios habitáveis. Ou melhor, antes das outras criaturas visíveis – o dia, a noite, as árvores frutíferas, as diversas espécies de seres vivos – Deus fez o céu e a terra”<sup>168</sup>.
- 3) “Princípio” como alicerce: “leste que o princípio é o alicerce da terra, quando a Sabedoria diz: *Quando Ele firmava os alicerces da terra, eu estava em suas mãos, pondo ordem [Pr 8,29-30]*”<sup>169</sup>.
- 4) “Princípio” como início místico: interpretado como sendo o Cristo partícipe de toda a obra divina, ou seja, criação em/nele/para Cristo demonstrando que “No princípio Deus fez o céu e a terra” pode também ser entendido como fora do tempo e criado do nada.

Assim, brotam duas conclusões morais sobre o “princípio”: A primeira é que o “princípio” é uma virtude de Deus que deve ser imitada pelos homens.

Pela autoridade das Escrituras, sabemos que se pode falar também de um princípio de conversão e de um princípio de depravação [cf. Pr 16,5; Sb 14,12]. Assim também, o princípio da arte é a própria arte, a partir da qual se inicia o trabalho dos diferentes artífices. Do mesmo modo, o princípio das boas obras é a ótima finalidade – de modo que o princípio da misericórdia é que tudo o que faças seja agradável a Deus; assim sendo, somos impelidos ao máximo a prestar ajuda aos homens. É certamente uma virtude divina a que se exprime na palavra “princípio”<sup>170</sup>.

A segunda é que o “princípio” instrui o fiel na reta disciplina do temor do Senhor e, consequentemente, leva a uma vida remida: “É ainda o princípio da boa disciplina, como diz o provérbio: *O início da sabedoria é o temor do Senhor [Sl 111,10; Pr 1,7; 9,10]*, porque quem teme o Senhor abandona o erro e dirige seus caminhos para a senda da virtude. Portanto, sem temer a Deus, ninguém pode renunciar ao pecado”<sup>171</sup>.

Enfim, o mundo é sinal de Deus: “[...] este mundo é um sinal da divina majestade, de forma que através dele se manifesta a sabedoria de Deus. Vendo este mundo e simultaneamente

---

<sup>167</sup> Hexaëm. I, 4, 12: 25.

<sup>168</sup> Hexaëm. I, 4, 12: 25.

<sup>169</sup> Hexaëm. I, 4, 12: 25.

<sup>170</sup> Hexaëm. I, 4, 12: 25.

<sup>171</sup> Hexaëm. I, 4, 12: 25.

elevando os olhos do espírito até as coisas invisíveis, o profeta diz: *Quão magníficas são tuas obras, Senhor! Tudo fizeste com Sabedoria* [cf. Sl 104,24]<sup>172</sup> e tal realidade derruba os argumentos pagãos sobre a criação do mundo pois evidenciam que toda a criação parte da pura vontade de Deus e é doação amorosa.

E não é por acaso que lemos que o mundo foi realmente “feito”, porque a maior parte dos pagãos, que querem que o mundo seja coeterno a Deus, como que um esboço da virtude divina, asseveram que o mundo subsiste por si mesmo. E embora admitam que Deus seja sua causa, entendem, como causa, ter sido feito o mundo não pela vontade e determinação divina, mas da mesma forma que a causa da sombra é o corpo. Com efeito, a sombra adere ao corpo e o brilho à luz natural, atestando mais uma associação do que uma vontade. Portanto, Moisés diz bem que *Deus fez o céu e a terra*; não disse que os colocou abaixo de si; não disse que forneceu a causa para o mundo existir – mas que, sendo bom, fez o que seria útil; sendo sábio, fez o que julgava ótimo; sendo onipotente, fez o que previa ser de mais ampla dimensão. Ora, como poderia haver sombra onde não havia corpo, já que não pode haver esboço corpóreo de um Deus incorpóreo? Da mesma forma, como o esplendor da luz incorpórea pode ser corpóreo?<sup>173</sup>

Sua conclusão de toda a criação é que esta é obra da Trindade, feita pela onipotência de Deus e do Senhor Jesus, bem como do Espírito Santo. Ademais, Deus criou tudo, inclusive a matéria e, “portanto, foi como autor que Deus fez o céu e a terra e prescreveu que passassem a existir; não foi como inventor de uma configuração, mas como artífice da natureza”<sup>174</sup>.

### 2.3.2 A perfeição da obra: “Deus viu que era bom”

Ambrósio parte do que diz a Escritura, ou seja, toda a criação é obra de Deus e “Deus viu que era bom”. Assim, a criação é boa por natureza de fonte: Deus é sua origem e, portanto, ela é boa em seu conjunto. Embora exista a presença do mal no mundo, tal realidade não tira a bondade da obra divina e nem a torna má. Citando Paulo, Ambrósio é muito seguro e otimista quanto à bondade e perfeição da criação: “[...] a criação foi submetida à vaidade, não por sua vontade, mas por causa daquele que a submeteu na esperança [cf. Rm 8,20]. A própria criação, por sua vez, será libertada da escravidão da corrupção, quando brilhar a graça da recompensa divina”<sup>175</sup>.

A intenção ambrosiana ao afirmar a perfeição e a bondade da criação, porém, não reside apenas em “livrar” os cristãos dos riscos do dualismo helenista e também da supervalorização da matéria com atributos divinos. Afirmar a bondade da criação tem dupla carga para Ambrósio: a primeira é de caráter místico que remete o cristão ao mistério da vontade do criador em fazer

---

<sup>172</sup> Hexaëm. I, 5, 17: 30.

<sup>173</sup> Hexaëm. I, 5, 18: 30-31.

<sup>174</sup> Hexaëm. II, 1, 2: 57.

<sup>175</sup> Hexaëm. I, 6, 22: 36.

tudo o que existe no Filho pelo Espírito, mas, o autor não insiste muito nesta temática; a segunda possui caráter moral e incide diretamente contra os arianos e os eunomianos que afirmavam a indignidade da criação. É preciso entender, todavia, que os caracteres estão intimamente ligados e não podem ser tomados separadamente. Pela mística se reconhece que o Pai e o Filho fazem tudo o que existe e atestam a bondade do criado: “Por isso lê-se que *‘Deus disse’* e *‘Deus fez’*: o Pai e o Filho são honrados pelo mesmo nome de majestade. *E Deus viu que era bom*. Disse a quem sabia tudo o que o Pai queria; viu tudo o que o Filho fazia com sabedoria, sustentando e fazendo ele também, em ação conjunta”<sup>176</sup>. Pela moral o cristão é levado a reconhecer que toda a obra criada é boa, apesar da misteriosa presença do mal no mundo e que a expressão “viu que era bom” significa também que “o Filho vê a obra do Pai, assim como o Pai vê a do Filho, conforme o próprio Senhor declarou: *O Filho não pode fazer coisa alguma por si mesmo, a não ser aquilo que viu o Pai fazer [Jo 5,19]*”<sup>177</sup>, ou seja, o Filho fez com o Pai e ambos viram que era bom, mas, aos homens quem testemunha a bondade é o Filho, ou seja, viu para eles, aprovou para eles. E isto, conseqüentemente, faz com que todos reconheçam a bondade da criação já na vontade inicial de Deus, isto é, a obra criada já é boa em sua protologia e não apenas na sua consumação e acabamento e é boa tanto nas partes quanto no todo, e também a real divindade e a real humanidade do Filho devem ser confessadas.

### 2.3.3 A criação evoca a Igreja: analogia da videira

Neste ponto de sua obra, o terceiro dia da criação, Ambrósio coloca em prática toda a sua cultura adquirida ao longo de sua formação. Faz um longo apanhado das várias espécies de árvores e vegetais de que dispõe com a clara intenção de chamar a atenção dos ouvintes para a grandiosidade deste dia que evoca a Igreja. O pregador é muito criativo nos exemplos dados e na forma de exposição onde abundam as analogias entre os elementos criados e a Igreja.

Ambrósio identifica nas formas mais simples da vida quotidianas os grandes exemplos em que a natureza, por vontade de Deus, está edificando o homem em sua caminhada como Igreja. Por exemplo, a videira. A videira é um modelo consagrado pela literatura neotestamentária como figura plástica para se referir à Igreja. Para Ambrósio esta forma de referir-se à Igreja em comparação com a videira é algo pedido mesmo pelo próprio Senhor Jesus. Portanto, esta será a mais bela evocação da Igreja nas obras criadas e neste ponto o autor se deterá por várias páginas. Porém, isto não significa que o pregador não se deterá longamente nas várias outras

---

<sup>176</sup> Hexaëm. II, 5, 18: 73.

<sup>177</sup> Hexaëm. II, 5, 19: 74.

espécies de árvores e elementos da natureza que sirvam para sua finalidade de demonstrar que já na criação Deus queria a Igreja.

A videira nasce de uma pequena semente lançada ao solo e que finca fortes raízes para sua nutrição e crescimento. Desta simples semente, crescem várias ramas que se espalham e sobem até as alturas das grandes árvores ornando-as de bela grinalda num fraterno e caloroso abraço.

A ela se assemelha o povo da Igreja, que é como que plantado pela raiz da fé e retido pela mergulhia da humildade; a seu respeito diz muito bem o profeta: *transplantaste do Egito esta vinha e fixaste suas raízes, e a terra ficou repleta. Sua sombra cobriu os montes e suas ramagens os cedros de Deus. Estendeu seus sarmentos até o mar e até o rio seus rebentos* [Sl 80,9-12]. E através de Isaías, o próprio Senhor fala, dizendo: *meu amigo plantou uma vinha numa colina, num lugar fértil. Cerquei-a com uma muralha, cavei um fosso em volta desta vinha de escol e construí uma torre no meio dela* [Is 5,2]. O Senhor cercou-a, pois, com um fosso, isto é, com a proteção dos preceitos celestes e dos anjos. Com efeito, *o anjo do Senhor acampa em torno dos que o temem* [Sl 34,8]<sup>178</sup>.

Aprofundando sua reflexão entre a videira e a Igreja, Ambrósio afirma que a torre de vigia são os apóstolos e os doutores que Deus legou à Igreja para defendê-la dos riscos de uma queda em interesses meramente mundanos e para efetivar a paz em seu seio. E, para tal, os ramos estéreis devem ser cortados e jogados fora. Os bons ramos devem ser podados e replantados para que a videira continue forte e sempre dando frutos. Assim, a analogia da videira ajuda a edificar a Igreja não apenas no âmbito espiritual, mas também no âmbito social.

Como eu poderia descrever os arranjos das estacas e a graça do emparreiramento, que verdadeira e manifestamente ensinam que na Igreja deve ser preservada a igualdade, para que ninguém se eleve por ser rico e honrado, ninguém se rebaixe por ser pobre, ou se desespere por não ser nobre? Deve existir para todos na Igreja uma igual e única liberdade, devem ser partilhadas por todos a justiça comum e a graça. Por isso a torre está no meio, para propagar o exemplo daqueles agricultores, daqueles pregadores, que conseguiram sustentar a cidade das virtudes [...]. Por isso, para não ser abatida pelas procelas do mundo nem levada pela tempestade, a Igreja aperta com gavinhas – abraços do amor – a todos os que estão perto, e repousa na sua união. É, pois, o amor que nos liga às coisas do alto e nos introduz no céu<sup>179</sup>.

Esta analogia de cunho tipológico, pois evoca o Antigo Israel como sendo o *typo* da Igreja, termina magistralmente com o apelo ambrosiano de que os cristãos devem frutificar sempre e seus frutos devem servir para que toda a humanidade contemple na Igreja a grandiosa obra de Deus e seus benefícios para os homens. Ademais, o processo de frutificar da Igreja é um caminho para toda a vida do cristão que deve buscar a perfeição de acordo com os conselhos

---

<sup>178</sup> Hexaëm. III, 12, 50: 111-112.

<sup>179</sup> Hexaëm. III, 12, 51: 112-113.

evangélicos e jamais colher um fruto ainda verde, ou seja, para colher o fruto da vivência cristã maduro é preciso trabalhar sempre e constantemente sem jamais vacilar na fé e na esperança em Deus.

#### 2.3.4 *O sexto dia*

##### 2.3.4.1 *Os animais “ensinam” a humanidade*

Ambrósio inicia a pregação do sexto dia da criação com grande entusiasmo. É o sermão em que mais utiliza elementos da retórica para chamar a atenção dos ouvintes e ter a certeza de que sua mensagem está sendo “ouvida” com o coração. Como de costume, segue a ordem dos fatos narrados no texto bíblico. Logo, tece um grande comentário sobre os animais terrestres. Assim como demonstrou grande conhecimento em *botânica* anteriormente, também sua rica cultura em *zoologia* fica aqui expressa. Faz longas considerações sobre as várias espécies de animais: vai da formiga até os elefantes!

O foco, porém, do sermão do sexto dia é o ser humano em sua relação com Deus, seu criador. Portanto, diferentemente dos dias anteriores, Ambrósio limita-se apenas a dizer que também os animais são bons, pois criados por Deus. Sua abordagem das mais variadas espécies tem um único objetivo: ao evocar os animais e suas características o pregador exorta seus ouvintes à virtude que tais seres possuem ou, de modo contrário, para que os homens não sigam os instintos animais que levam aos vícios e à degradação do humano. Portanto, descreve a relação entre a natureza das outras criaturas e a do ser humano da seguinte forma

Com efeito, nós não reclamamos as coroas dos atletas, que murcham, mas o verdejante discernimento de vossa santidade, pelo qual podeis perceber que por todas as criaturas perpassa a divina providência, que o consórcio da fragilidade corpórea é comum a vós e às outras criaturas, mas que, superiores a todas elas, vós sois dotados da virtude do espírito, a única que nada tem em comum com as outras<sup>180</sup>.

O pregador justifica o motivo de não ir direto à criação do homem pelo fato de que “[...] não podemos conhecer plenamente a nós mesmos sem antes conhecermos qual seja a natureza de todos os seres vivos”<sup>181</sup>. Os animais são diferentes do ser humano, o próprio corpo deles mostra que são privados da graça própria legada à humanidade. Portanto, ao contemplar os animais, os homens devem se empenhar em não ser como eles, ou seja, não devem ser escravos dos instintos próprios do ventre: comida e sexo. Pelo contrário, devem ser cada vez mais

---

<sup>180</sup> Hexaëm. VI, 1, 2: 226.

<sup>181</sup> Hexaëm. VI, 2, 3: 226-227.

capazes de uma vida de acordo com a moral própria de sua natureza humana, livre de vícios e paixões:

Mas querem que aproveitem ao uso do homem as coisas que foram geradas? Não denegues a verdade de cada espécie da própria natureza, e tu as ajustarás muito melhor à graça humana. Em primeiro lugar, a natureza prostrou sobre o ventre todas as espécies de rebanhos, animais e peixes: umas se arrastam sobre o ventre; outras, que se sustentam com os pés, pelo andar quadrúpede do corpo, podes ver que estão mais rebaixados, quase fixas à terra, do que livres, pois, como não têm capacidade de se erguer, retiram alimento da terra e buscam somente os prazeres do ventre, para o qual se curvam. Cuidado, ó homem, para não te curvares como os rebanhos, cuidado para não te curvares sobre o ventre, tanto no corpo quanto nas paixões. Observa o formato de teu corpo e assume uma aparência conveniente a teu alto vigor; deixa que apenas os animais se alimentem curvados para o chão. Por que tu mesmo te deitas para comer, se a natureza não te deitou? Por que te deleitas com aquilo que ofende a natureza? Por que te alimenta de coisas terrenas, noites e dias deitado para comer, como os rebanhos? Por que te entregas às seduções do corpo, desonrando-te a ti mesmo, ao servires ao ventre e suas paixões? Por que te privas da inteligência que o criador te atribuiu?<sup>182</sup>

A fim de enfatizar ainda mais sua pregação moral, Ambrósio elege alguns animais bem conhecidos do público e localiza neles algumas características que, apesar de próprias destas espécies, ao homem são desprezíveis e devem ser evitadas sob o risco de incorrer em imoralidades e denegrir a natureza humana que possui o viés da inteligência e da graça divina. Eis alguns exemplos: asno<sup>183</sup>: lentidão e preguiça; raposa<sup>184</sup>: rapina, roubo, arma ciladas; perdiz<sup>185</sup>: rouba de sua própria espécie e é uma falsa mãe jamais recompensada; leão<sup>186</sup>: arrogante em seu poder e não se socializa/convive com outras espécies; leopardo<sup>187</sup>: a variação de sua cor denuncia a variação presente em sua alma, sua inconstância e infidelidade. Contudo, Ambrósio insiste que estas características são pecaminosas e vis apenas se presentes no ser humano, ou seja, os animais são perfeitos desde sua criação conforme a vontade divina e, mesmo nas feras mais indomáveis, elas têm boas características e que evocam o projeto de Deus para a criação.

É o que apresenta a Escritura que diz: *filhos, amai vossos pais; pais, não provoqueis vossos filhos à ira* [Cl 3,20-21]; a natureza infunde isso nas feras, para que elas amem suas próprias crias, estimem seus filhotes. Elas não conhecem ódios de madrastas; as mães, no acasalamento seguinte, não se deixam perverter pela prole e não têm preferência pelos filhos da união posterior, negligenciando os da anterior. Reconhecem seus filhotes, não conhecem diferença de amor, incentivos de ódios, separações de inimizades. A natureza das feras é simples, desconhece fraudes à verdade. Com efeito, o Senhor assim dispôs convenientemente todas as criaturas, de modo que aquelas às quais deu menos razão, favoreceu com mais sentimento<sup>188</sup>.

---

<sup>182</sup> Hexaëm. VI, 3, 10: 230-231.

<sup>183</sup> Hexaëm. VI, 3, 11: 231.

<sup>184</sup> Hexaëm. VI, 3, 12: 231-232.

<sup>185</sup> Hexaëm. VI, 3, 13: 232.

<sup>186</sup> Hexaëm. VI, 3, 14: 232-233.

<sup>187</sup> Hexaëm. VI, 3, 15: 233.

<sup>188</sup> Hexaëm. VI, 4, 22: 238.

O maior exemplo, porém, que ilustra a pregação foi buscado certamente no senso comum com a finalidade de aproximar ainda mais o ouvinte da cara mensagem de seu pregador. O cão, em sua busca pela verdade, por exemplo ao farejar o rastro de uma presa e seguir suas pegadas no rumo correto pelo uso de suas análises instintivas, e pela fidelidade incondicional ao seu dono é a analogia do que deve ser o cristão na busca racional pela verdade, usando corretamente os silogismos e a boa-fé, e em sua relação com Deus. Para maior plasticidade, contou a seguinte *história*.

Dizem que em Antioquia, na parte mais afastada da cidade, na hora do crepúsculo, mataram um homem que tinha junto de si um cão. O autor do crime fora certamente um certo soldado, com a intenção de roubar. Oculto pela escuridão do dia ainda em começo, o homem retirara-se para outras partes: o cadáver jazia insepulto, um grupo numeroso de curiosos ali permanecia, o cão chorava a desgraça de seu dono por causa de um lucro lastimável. Casualmente, aquele que cometera o assassinato, como procede a astúcia da mente humana, presumindo a garantia de andar em lugar público para granjear a fé de sua inocência, aproximou-se daquela roda de curiosos e, como quem se apieda, achegou-se ao cadáver. Então, o cão pegou em armas para vingar o sofrimento causado pelo roubo cometido havia pouco; manteve preso o ladrão e, numa espécie de peroração, como que sussurrando em canto patético, arrancou lágrimas de todos, conferiu credibilidade à prova, porque agarrou um só dentre muitos e não o deixou. Finalmente, o assassino, perturbado por não poder contestar indício tão manifesto de sua culpa, sem poder objetar ódio, nem inimizade, nem inveja ou alguma ofensa, não conseguiu negar o crime por muito tempo. E assim, já que não pudera garantir a defesa, porque era mais difícil, o cão conseguiu o castigo. Que digna retribuição damos a nosso criador, de quem nos vem o alimento? Além de ocultarmos nossas ofensas, muitas vezes oferecemos aos inimigos de Deus os banquetes que recebemos de Deus!<sup>189</sup>

#### 2.3.4.2 “À imagem de Deus”

A passagem da criação dos animais terrestres para a criação do homem é feita de modo apoteótico por Ambrósio. Ele narra a criação das grandes feras, como o leão, o tigre, o leopardo e o urso, e suas características belas e indomáveis. Após estas, passa para a exuberância e grandiosidade do elefante – nas palavras do Pregador, a maior e a mais forte dentre todas as criaturas terrestres. Perante tais animais, que lugar ocupa o homem? Certamente o homem não é o maior e nem o mais forte e voraz entre os seres criados. Contudo, tais feras são facilmente domesticadas e colocadas ao serviço ou à diversão da humanidade.

Com efeito, já que haveremos de falar sobre a criação do homem, devemos antecipar e perguntar o seu valor. A criação parece não ter nada mais forte do que os elefantes, nada tão terrível e tão grande; nada tão feroz quanto os leões e os tigres. E estes animais servem ao homem e contrariam sua natureza quando adestrados pelo homem. Esquecem-se de como nasceram e vestem o que lhes mandam. Que mais ainda? São ensinados como crianças, servem

---

<sup>189</sup> Hexaëm. VI, 4, 24: 240-241.

como os fracos, são admoestados como os medrosos, são corrigidos como os súditos, adotam os nossos costumes, porque perderam os próprios<sup>190</sup>.

Diante desta realidade o Pregador coloca a questão de qual seria a *natureza* do homem. Para ele a resposta é simples: a natureza do homem é ser criado à imagem de Deus. Mas, antes de entrar no mérito do que seria a criação à imagem de Deus, Ambrósio parece ter ainda uma pendência doutrinal a acertar principalmente com os arianos. E, neste ponto, nosso pregador é enfático e incisivo. Começa conjecturando sobre o *façamos* de Gn 1, 26. Neste versículo Ambrósio não vê problema algum em interpretá-lo à luz da criação em Cristo de Cl 1, 12-20 que afirma Cristo como o primogênito de toda criatura onde todo o criado foi feito nele-para-por Ele.

*Façamos*, diz a Escritura, *o homem à nossa imagem e semelhança* [Gn 1, 26]. Quem diz isto? Porventura não é Deus, que te fez? O que é Deus? Carne ou espírito? Certamente não é carne, mas espírito, ao qual a carne não pode ser semelhante, porque o espírito é incorpóreo e invisível, ao passo que a carne se percebe e se vê. A quem Deus diz? Não é com certeza a si mesmo, porque não diz “faça eu”, mas “façamos”; não é aos anjos, porque são seus ministros, e os servos não podem ter participação na obra do Senhor, nem as obras na ação do autor; diz ao Filho, embora não queiram os Judeus, embora repugne os Arianos. Mas calem-se os Judeus e emudeçam os Arianos com seus súditos, que, ao excluírem um só da participação na obra divina, inserem muitos e concedem a escravos a prerrogativa que negam ao Filho<sup>191</sup>.

É importante perceber que a defesa ambrosiana da criação à imagem pelo Pai e pelo Filho incidirá não apenas na tentativa de resolução das controvérsias cristológicas dos primeiros séculos cristãos ao afirmar a eternidade do Verbo, mas, também, na forma de se tratar o ser humano diante do mistério da encarnação e da salvação. Com esta finalidade, ou seja, deixar claro que o ser humano é criado à imagem de Deus, o Bispo de Milão se embrenha pelas Escrituras e demonstra que o Verbo encarnado é a imagem do Pai e, em contrapartida, a imagem do Pai é a imagem do Filho. Ora, como o Verbo se encarnou em nossa humanidade, somos, portanto, criados à imagem de Deus.

Mas escuta aquele que diz quem é a imagem de Deus: *aquele que nos arrebatou do poder das trevas*, diz, *e nos transportou para o reino do Filho, claridade sua, no qual temos a redenção e a remissão dos pecados, aquele que é a imagem do Deus invisível e o primogênito de toda criatura* [Cl 1, 13-15]. Ele próprio é a imagem do Pai, que sempre é e era no princípio. Enfim, a imagem é aquele que diz: *Filipe, quem me vê, vê o Pai* [Jo 14, 9]. E tu, quando vês a imagem viva do Pai vivente, *como podes dizer: mostra-nos o Pai? Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim?* [Jo 14, 9-10]. A imagem de Deus é a virtude, não a tibieza, a imagem de Deus é a sabedoria, a imagem de Deus é a justiça [cf. 1Cor 1, 24-25.27.30] – e a sabedoria é divina e a justiça é eterna. A imagem de Deus é só aquele que diz: *eu e o Pai somos um* [Jo

---

<sup>190</sup> Hexaëm. VI, 6, 36: 247.

<sup>191</sup> Hexaëm. VI, 7, 40: 250-251.

10, 30], aquele que tem a semelhança do Pai, assim como tem a unidade da divindade e da plenitude. Onde Deus diz *façamos*, como pode haver desigualdade? Quando novamente diz *à nossa semelhança*, onde está a dissemelhança? Assim também no evangelho, onde diz *eu e o Pai*, certamente não se trata de uma só pessoa; porém, onde diz *somos um*, não há nenhuma discrepância entre a divindade e a obra. Portanto, não há em ambos uma só pessoa, mas uma só substância. E acrescentou com razão *somos*, porque ser é sempre divino, para que tu creias que é coeterno aquele que julgavas ser dissemelhante. De fato, é eterno aquele de quem fala Moisés: *aquele que é me enviou* [Ex 3, 14]. E o evangelho, também com muita propriedade, antepôs *eu e o Pai*. Pois se tivesse anteposto o Pai, tu julgarias o Filho menor; mas antepôs o Filho, que não convém crer que é superior ao Pai, e acrescentou o Pai, para que percebas que Deus Pai e Filho não se sujeitam ao preconceito desta ordem<sup>192</sup>.

Embora o embate ambrosiano seja contra os arianos, os gnósticos e a filosofia helenista pagã, ele não conseguirá romper totalmente com o esquema dualista platônico e neoplatônico. No caso da criação do homem o dualismo fica evidente na separação corpo-alma. Contudo, há um claro discordar de que a carne seja má. Ambrósio não só afirma a bondade de todo o criado por Deus, inclusive o corpo humano, como fará uma longa e detalhada descrição da beleza e das funções do corpo humano desde sua forma até a inteligência e os sentidos.

Mas ainda é preciso dizer algumas coisas sobre o corpo do homem, porque ninguém poderia negar que é superior aos outros, em graça e beleza. Pois, ainda que pareça ser uma só e a mesma substância de todos os corpos terrenos, embora a força e a estrutura sejam maiores em alguns animais, contudo a forma do corpo humano é mais bonita; sua posição é ereta e elevada, sua estatura não é alta demais, nem baixa, nem vil e abjeta. Assim, a própria compleição do corpo é harmoniosa e graciosa, de forma que não tem o terror de um tamanho bestial, nem a debilidade de uma tênue delicadeza<sup>193</sup>.

Como o neoplatonismo é a plataforma comum de sua época, Ambrósio, mesmo valorizando a carne como bondade criada por Deus, dará destaque mesmo à alma. Para ele, a criação humana à imagem de Deus está na alma. “Examinemos mais corretamente o que seja *à imagem de Deus*. A carne é porventura à imagem de Deus? Portanto, em Deus há terra, porque a carne é terra; então Deus é corpóreo, então é fraco como a carne e sujeito às paixões?”<sup>194</sup>. Assim, como a alma é a dimensão mais interior do ser humano e a que mais remete ao mistério da criação, Ambrósio afirma com segurança que a alma é a imagem de Deus e ela mesma, ou seja, a alma é o ser humano em sua inteireza.

Nossa alma é, pois, à imagem de Deus. Nela estás inteiro, ó homem, porque sem ela nada existe, mas tu és terra e em terra te dissolverás [Gn 3, 19]. Enfim, para que saibas que sem a alma a carne nada é, diz a Escritura: *não temais aqueles que podem matar o corpo, mas não podem matar a alma* [Mt 10, 28]. Por que então te glorias na carne, tu que nada perdes, se perderes a carne? Mas teme o seguinte: seres privado do socorro de tua alma. Com efeito, o

---

<sup>192</sup> Hexaëm. VI, 7, 41: 251-252.

<sup>193</sup> Hexaëm. VI, 9, 54: 264.

<sup>194</sup> Hexaëm. VI, 8, 44: 254.

que dará o homem em troca de sua alma, na qual está não pequena parte de si mesmo, mas a substância completa da humanidade total? É por ela que dominas sobre os outros seres vivos, feras e aves; ela é à imagem de Deus, ao passo que o corpo é à imagem dos animais. Nela há um piedoso sinal da imitação divina, nele um indigno consórcio com os animais selvagens e as feras<sup>195</sup>.

#### 2.3.4.3 *O criador repousou*

Ambrósio tem como último tema de seu sermão o repouso de Deus. Continua seguindo a ordem do relato bíblico. Converte com a narração escriturística em afirmar que com a criação do ser humano a obra da criação estava terminada. Mas, o tema do repouso divino é muito caro para ele e, por isso, aprofundará o sentido místico deste versículo. Porém, como já se encontra muito avançado na pregação e não quer cansar em demasia seus ouvintes, procura ser breve e sintético nesta mensagem.

Enfim, embora tivesse feito os peixes, embora tivesse feito as espécies de feras e animais selvagens, não descansou: só descansou depois que fez o homem à sua imagem. Escuta-o dizer em quem ele repousa: *sobre quem repousarei, senão sobre o humilde e tranquilo, que treme diante de minhas palavras? Sê, pois, humilde e tranquilo, para que Deus repouse em seu espírito. Aquele que não repousou nos animais, com muito mais razão não repousa num coração bestial*<sup>196</sup>.

Portanto, o repouso de Deus ao fim da criação tem o propósito místico da comunhão entre criador e criatura. Mas, após o pecado de Adão este repouso de Deus no homem só é possível a partir de uma vida inserida no mistério de Cristo e na constante tarefa do autoconhecimento humano: “Conhece-te, pois, bela alma, porque és a imagem de Deus. Conhece-te, homem, porque és a glória de Deus”<sup>197</sup>. Diante de tão grande mistério da habitação divina no homem advém o respeitoso silêncio que o projeta na busca de cumprir sua vocação: a comunhão com Deus restaurada pelo mistério da redenção, pois, “com efeito, aquele que fez, descansou”<sup>198</sup>, ou seja, quis estar com o homem e tornou sua criatura capaz Dele.

---

<sup>195</sup> Hexaem. VI, 7, 43: 253.

<sup>196</sup> Hexaem. VI, 8, 49: 258.

<sup>197</sup> Hexaem. VI, 8, 50: 259.

<sup>198</sup> Hexaem. VI, 10, 76: 278.

## Capítulo III – São Boaventura e o *Hexaëmeron*

### 3.1 Breve biografia

Tecer com precisão a vida de São Boaventura não é tarefa fácil. Há muitas imprecisões acerca de datas e locais referentes aos passos do Santo.

*Monseñor P. Glorieux escribía, con toda razón, en 1926 que “hay pocos personajes del siglo XIII sobre los que se posean tantos datos como sobre San Buenaventura en lo referente a su actividad, sus cambios de lugar, su cronología; pero pocos también sobre los que cueste tanto determinar con certeza las fechas y las grandes líneas de su vida”<sup>199</sup>.*

Parte disso ocorre porque sua primeira biografia, escrita já no século XIII pelo franciscano Juan Gil de Zamora, perdeu-se inteiramente naquele mesmo século. Assim, a partir do século XV vários biógrafos tentaram a composição da vida de São Boaventura recolhendo informações esparsas sobre ele. Em inícios do século XX os franciscanos careciam de uma biografia mais consistente deste importante membro de sua Ordem, por isso colocaram-se à escrita de uma biografia contemporânea do Doutor Seráfico. Para tal empresa os biógrafos escreveram a vida do Santo a partir dos dados de atas oficiais, dos escritos boaventurianos, de notícias legadas por escritores de fins do século XIII e inícios do século XIV e, finalmente, por vestígios deixados nas várias regiões da Europa visitadas por Boaventura<sup>200</sup>.

Boaventura nasceu em Bagnoregio, pequena cidade atualmente pertencente ao distrito de Viterbo, porém, mais próxima a Orvieto. Era filho de Maria di Ritello, mulher piedosa e muito devota de São Francisco de Assis, e de Giovanni di Fidenza, médico e pertencente à nobre linhagem dos Fidenza di Castello<sup>201</sup>; recebeu o mesmo nome de seu pai quando de seu batismo, e apenas quando ingressou na Ordem dos Frades Menores (1243) mudou seu nome para Boaventura. Há incerteza sobre o ano de seu nascimento: alguns biógrafos afirmam que teria nascido em 1217 e outros em 1221<sup>202</sup>. O mais comum, antes de 1950, entre os estudiosos

---

<sup>199</sup> Bougerol, Jacques Guy. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984: 5.

<sup>200</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945: I, 3.

<sup>201</sup> Ao que tudo indica, sua família não vivia como membros da nobreza, mas, como uma típica família burguesa do século XIII em terras italianas. Este dado de Boaventura ter sua origem na nobreza foi formulada posteriormente por biógrafos que conseguiram associar o nome de seu avô, Fidenza, à genealogia dos Fidenza di Castello. Corvino, Francesco. *Bonaventura da Bagnoregio*. Franciscano e pensatore. Roma: Città Nuova, 2006:111.

<sup>202</sup> Os editores espanhóis das *Obras de San Buenaventura*, que dispomos para este trabalho afirmam que a data de nascimento de Boaventura é 1221: *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 5. Da mesma posição é Étienne Gilson, Étienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: DEDEBEC, 1947: 11. Já Bougerol e Corvino afirmam ser em 1217, respectivamente: Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 5; Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:111. Atestando a incerteza quanto à data do nascimento de São Boaventura, Bento XVI escreve que provavelmente ele tenha nascido em 1217: Bento XVI. *Os Mestres Medievais*. De Hugo de São Vitor a João Duns Escoto. Campinas: Ecclesiae, 2013: 89; André Vauchez afirma que Boaventura teria nascido “cerca de 1217”: Le Goff, Jacques (dir.). *Homens e mulheres da Idade Média*.

de Boaventura era seguir o que narra a *Crónica de los 24 Generales* – informação seguida pelos editores das obras boaventurianas *Quaracchi* e também pela versão bíblica espanhola da *Biblioteca de Autores Cristianos*: o Doutor Seráfico morreu com cinquenta e três anos de idade; portanto, tomando esta importante fonte franciscana como verdadeira, de fato, ele teria nascido em 1221<sup>203</sup>. Esta posição, entretanto, foi questionada em 1950 pelos estudos de Giuseppe Abate, que comprovou que Boaventura deveria ter pelo menos trinta e cinco anos de idade quando obteve sua *licentia doncedi* (1253) pois este era o estatuto da universidade, e deveria ter pelo menos quarenta anos de idade para assumir o ofício de Ministro Geral dos franciscanos (1257), pois, esta era a tradição da Ordem<sup>204</sup>. Portanto, atualmente é ponto comum entre os estudiosos fixar a data de nascimento de Boaventura no ano de 1217.

Há raras informações sobre a infância de Boaventura. De fato, dados confiáveis são apenas dois, mas, que possuem grande importância para a compreensão de sua relação com a Ordem dos franciscanos. No parágrafo anterior referimos que dona Maria di Ritello era muito devota de São Francisco de Assis. Tal devoção alcançou uma cura milagrosa para o infante Boaventura: acometido por grave enfermidade, não há registro de qual tenha sido esse mal, sua mãe fez uma promessa pedindo a intercessão de São Francisco de Assis pela cura de seu filho. A graça foi alcançada e Boaventura recuperou plena saúde, fato tão marcante em seu íntimo que ele mesmo deixou este testemunho na *Legenda Menor* (1263)<sup>205</sup>: “*Voto pro me languente gravissime ad Beatum Patrem Franciscum emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipso sum mortis faucibus erutus et in robur vitae incolumis restitutus*”<sup>206</sup>. A fim de não deixar dúvidas sobre sua gratidão e devoção ao Pobrezinho de Assis, também testemunha este evento no prólogo da *Legenda Maior* (1263).

*Ad huius tam venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus atentassem, nisi me fratrum fervens incitasset affectus, generalis quoque capituli concursus induxisset instantia, et ea quam ad sanctum patrem*

---

São Paulo: Estação Liberdade, 2013: 243. Vidal em sua apoteótica obra sobre a História da Teologia Moral, no tomo sobre a Idade Média, coloca 1217 como a data de nascimento de Boaventura, mas, indica a periodização boaventuriana compreendida entre 1221 a 1274: Vidal, Marciano. *Historia de la Teología Moral*. Moral y Espiritualidad en la Cristiandad Medieval (ss. VIII-XIV). Madrid: El Perpetuo Socorro, 2012: III, 485-511.

<sup>203</sup> Merino, Jose Antonio. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993: 29.

<sup>204</sup> Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:111; e Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 5

<sup>205</sup> O Capítulo Geral da Ordem Franciscana de 1260, realizado em Narbona, encarregou Boaventura de escrever uma nova Vida de São Francisco de Assis. Em 1263, no Capítulo Geral de Pisa, Boaventura apresentou à Ordem Franciscana esta biografia do Fundador (*Legenda Maior*) acompanhada de uma versão “resumida”, chamada de *Legenda ad usum chori* (*Legenda Menor*) para fins litúrgicos. Como a *Legenda Maior* foi muito bem recebida por todos e alcançou rapidamente muito apreço, os franciscanos determinaram a queima de todas as “antigas” biografias de São Francisco, no Capítulo Geral de Paris de 1266.

<sup>206</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 5. Destaque em negrito por nossa conta.

*habere teneor devotio compulisset, utpote qui per ipsius invocationem et matéria in **puerili aetate**, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis tacuero, timeo sceleris argui ut ingratus*<sup>207</sup>.

Não há como dizer com precisão a idade de Boaventura, mas, certamente a promessa e a cura são posteriores a 03 de outubro de 1226, data da morte de Francisco de Assis, pois, nunca foi costume cristão fazer promessas por curas a pessoas ainda em vida. Ademais, por não haver ainda um processo canônico bem regulamentado, nada garante que dona Maria di Ritello tenha feito esta promessa apenas após o dia 16 de julho de 1228, data em que o Papa Gregório IX inscreveu Francisco de Assis no catálogo dos santos. Ainda sobre a questão da idade em que Boaventura teria sido curado, seu testemunho é bastante revelador se o analisarmos em referência ao esquema das seis idades do homem, muito comum na Idade Média e também bastante utilizado por Boaventura. Para demonstrar isto, utilizamos os termos em negrito dos trechos citados acima da *Legenda Menor* e da *Legenda Maior* relacionando-os com o esquema das seis idades do homem apresentado já condensado por Bougerol, pois, Boaventura o emprega distintamente em quatro de suas obras<sup>208</sup>.

*In homine autem sex assignantur aetates. Prima est infantia usque ad septimum annum; secunda, **pueritia** usque ad decimum quartum; tertia, adolescentia usque ad vigesimum quintum; secundum alios usque ad vigesimum octavum; quarta, iuventus usque ad quinquagesimum; quinta, gravitas sive senectus usque ad septuagesimum; sexta, senium sive aetatis decrepta usque in finem*<sup>209</sup>.

A cura recebida por Boaventura deu-se quando ele estava na “segunda infância” (*pueritia/puerili aetate*), o que corresponderia hoje ao tempo que compreende parte da infância e se prolonga até a pré-adolescência, ou seja, ele contava, quando deste extraordinário evento, com idade variável dos sete aos quatorze anos. Portanto, se levarmos em conta a precisão deste esquema etário, a data de nascimento de Boaventura em 1217 e a data da morte de São Francisco (1226), ele teria pelo menos nove anos de idade quando recebeu a graça do restabelecimento de sua saúde.

Sua ligação inicial com a Ordem dos Frades Menores, porém, não se limitou à profunda devoção materna e à cura milagrosa obtida por intercessão de São Francisco de Assis. Em sua cidade natal, provavelmente de 1225 a 1235, recebeu a primeira instrução nas letras frequentando o convento dos franciscanos. Apesar de plausível que o jovem João de Fidenza tenha

<sup>207</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 17-18. Destaque em negrito por nossa conta.

<sup>208</sup> São elas: 1) Comentário ao Evangelho de Lucas, XIII, 15; 2) Sentenças IV, 40; 3) ponto 2 do Prólogo ao Brevilóquio; e 4) Colação XV, 12-17 do *Hexaëmeron*.

<sup>209</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 16. Destaque em negrito por nossa conta.

mesmo frequentado o convento franciscano de Bagnoregio durante sua infância e adolescência, o fato é que “*pasan completamente inadvertidos para la historia los años de la adolescencia de San Buenaventura*”<sup>210</sup>.

Após este salto biográfico, as narrativas em torno de Boaventura o trazem já como estudante de filosofia (*artes*) em Paris no período de 1235 a 1243, com a finalidade de adquirir o grau de *magister artium*<sup>211</sup>. Terminados os estudos filosóficos, Boaventura, provavelmente com a idade de 26 anos, fez-se um questionamento vocacional sobre o sentido de sua vida e, decidido, bate à porta do convento franciscano de Paris a fim de juntar-se àquela Ordem. De forma explícita quatro motivos identificam as razões vocacionais de Boaventura quanto à sua entrada para os franciscanos: 1) gratidão a São Francisco pela cura recebida quando criança; 2) exemplos de célebres mestres da época que também ingressaram na Ordem; 3) sobretudo Alexandre de Hales<sup>212</sup> (1236) a quem Boaventura chama respeitosamente de pai<sup>213</sup>; e 4) o fascínio “pelo testemunho de fervor e de radicalidade evangélica dos Frades Menores, que tinham chegado a Paris em 1219”<sup>214</sup>. Tomado o hábito franciscano e adotado o nome de frei Boaventura, em 1243, é designado imediatamente para os estudos teológicos na Universidade de Paris. Todavia, sua entrada na Ordem não se deu pela Província de Paris, mas sim, pela Província de Roma.

Há certeza apenas em três datas sobre Boaventura: 1243, entra para a Ordem dos Frades Menores<sup>215</sup>; 1257, é eleito Ministro Geral dos franciscanos; 1274, ano de sua morte. Embora sejam poucas, a partir destas datas é possível precisar a vida de Boaventura como franciscano e *intelectual*<sup>216</sup>. Partindo da data segura de 02 de fevereiro de 1257, quando ele foi eleito

---

<sup>210</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 5.

<sup>211</sup> Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:134.

<sup>212</sup> Alexandre de Hales, além da imensa sabedoria que possuía, transformou definitivamente o método docente de Teologia, pois, foi o primeiro *mestre* a adotar as *Sentenças* de Pedro Lombardo como livro de texto para o ensino teológico; exemplo seguido posteriormente por praticamente todos os outros *mestres* em Teologia, não somente em Paris, mas, em todas as outras faculdades. Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:114.

<sup>213</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 6.

<sup>214</sup> Bento XVI. “Os Mestres Medievais”...: 90. Sobre este motivo, o próprio Boaventura o reconhece como decisivo para sua escolha, pois, via na figura e no movimento inaugurado pelo Pobre de Assis a própria ação do Cristo: “Confesso diante de Deus que a razão que me fez amar mais a vida do Beato Francisco é que ela se assemelha aos inícios e ao crescimento da Igreja. A Igreja começou com simples pescadores e em seguida enriquece-se de doutores muito ilustres e sábios; a religião do Beato Francisco não foi estabelecida pela prudência dos homens, mas de Cristo”. Bento XVI. “Os Mestres Medievais”...: 90 e *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 6.

<sup>215</sup> Alguns autores, porém, interpretam que a entrada de Boaventura na Ordem dos Frades Menores deu-se em 1244. Isso acontece por uma simples razão: em 1243, Boaventura entrou para o noviciado franciscano e só professou os votos perpétuos no ano de 1244, ou seja, enxergam a real entrada na Ordem apenas com a profissão perpétua. Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:135.

<sup>216</sup> Como o foco de nossa pesquisa é o aspecto intelectual de Boaventura, pois, nos debruçamos sobre seu *Hexaëmeron* pelo viés teológico/universitário, não abordaremos sua vida como franciscano e nem suas realizações e intervenções dentro da Ordem, limitando-nos apenas à abordagem do *mestre* com o franciscano apenas até o ano de 1257, quando ele interrompe sua carreira docente devido à sua eleição para Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores. Ou seja, embora reconheçamos que é impossível a separação do *intelectual* e do franciscano quando nos

Ministro Geral, obviamente já tinha terminado seus estudos teológicos e já era *mestre* na Universidade de Paris. Confirma este argumento que Boaventura, ao mesmo tempo que Tomás de Aquino, foi reconhecido entre os mestres que obedeceram a obrigatoriedade, imposta pelo Papa Alexandre IV em 23 de outubro de 1256, de prestar juramento diante de dois cardeais e o notário pontifício e assim, finalmente, fossem aceitos também como *mestres* junto aos docentes de Paris que resistiam à docência universitária dos mendicantes.

*Secundo, quod fratres Praedicatorum et Minores Parisiis degentes, magistros et auditores eorum et specialiter et nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Praedicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologiae ex tunc quantum in eis esset in societatem scholasticam et ad Universitatem Parisiensem reciperent, et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros, et quod cum Parisiis fuerint faciant publice illud idem, ipsosque iuxta ordinationem praedictam ab Universitate seu magistris et scholaribus Parisiis commorantibus procurent recipi bona fide, et contra praedicta numquam praestent consilium vel assensum*<sup>217</sup>.

Assim, retrospectivamente à sua eleição como Ministro Geral (1257), é possível estabelecer com certa segurança o processo acadêmico de Boaventura na Faculdade de Teologia em Paris neste intervalo de treze anos. Como já afirmamos acima, Boaventura ingressa na Ordem dos Frades Menores em 1243 e, logo, é designado para os estudos teológicos em Paris, isto é, inicia seus estudos no ano letivo 1243-1244. O regulamento universitário obrigatório da Faculdade de Teologia para os estudantes se formarem rezava o seguinte: 1) só era permitido o ingresso na Faculdade de Teologia àqueles que conseguiram o grau de *magister artium*, ou seja, após passarem por seis anos de estudos filosóficos somados de mais dois anos de tirocínio; 2) pelo menos cinco anos de estudos para se obter grau de *baccalaureus biblicus*; 3) pelo menos mais dois anos de estudos para se obter o grau de *baccalaureus sentenciarius*. Confrontando esta realidade da Faculdade de Teologia com o ano de 1257 na vida de Boaventura, temos a seguinte cronologia de sua formação teológica, que durou onze anos: a) 1243-1248: ciclo básico dos estudos teológicos; b) 1248: recebe o grau de *baccalaureus biblicus* com seu Comentário ao Evangelho de Lucas; c) ano letivo 1250-1251<sup>218</sup>: obtém o grau de *baccalaureus sentenciarius*;

---

deparamos com São Boaventura, queremos, neste breve apanhado biográfico, destacar apenas a formação do homem acadêmico e não as realizações do homem religioso.

<sup>217</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 8.

<sup>218</sup> Neste mesmo período, isto é, após os estudos teológicos iniciais e se preparando para adquirir o título de *baccalaureus sentenciarius*, Boaventura inicia sua atividade de pregador, interrompida apenas com o fim de sua vida. “Tra prediche, sermoni, discorsi e conferenze, ci sono rimasti complessivamente di Bonaventura ben 736 componimenti oratori, di cui 588 sono discorsi completi e gli altri 148 sono soltanto schemi o appunti. In genere i testi pervenuti non sono che reportationes, ossia rendiconti stesi dagli ascoltatori, non preparati o rielaborati dall'autore; solo una raccolta di circa cinquanta sermones de tempore, pronunciati dal 2 ottobre 1250 al 15 ottobre 1251 (uno per ciascuno domenica dell'anno), presenta dei testi revisionati o scritti direttamente dall'autore. Alcuni biografi hanno esaltato Bonaventura come il più grande predicatore del suo secolo; però occorre

ano letivo 1253-1254: recebe a *licentia docendi*<sup>219</sup> com sua *Quaestiones disputatae de scientia Christi*.

Adquirido o grau de doutor em Teologia (*licentia docendi*), Boaventura assume sua cátedra de *mestre* na Faculdade de Teologia de Paris (1254), atividade que exercerá até sua eleição para Ministro Geral da Ordem Franciscana (1257). Todavia, não foi simples para Boaventura, em Paris, exercer a docência que sua *licentia docendi* lhe conferia porque em 1252 deu-se início a resistência dos *mestres* seculares contra os *mestres* regulares mendicantes.

*L'ostilità del clero secolare contro i nuovi ordini monastici aveva radici molto profonde, si riallacciava in sostanza all'antica opposizione dei fautori della concezione ecclesiale altomedievale – cioè di una Chiesa gerarchizzata secondo il modello feudale – contro i movimenti religiosi popolari, che nel secolo precedente erano stati condannati come ereticali, mentre la nuova politica papale, inaugurata da Innocenzo III, li aveva inseriti nel corpo vivo della Chiesa, trasformandoli in comunità monastiche alle dirette dipendenze del papato*<sup>220</sup>.

As novas ordens mendicantes do século XIII, assim, eram vistas com grande desconfiança por parte do clero secular. Ademais, a jurisdição canônica submetia diretamente ao poder papal estas ordens, gerando privilégios e isenções em prejuízo do clero diocesano que, por sua vez, começava a perder prestígio e rendimentos. Esta situação conflituosa piorou de vez quando Franciscanos e Dominicanos inauguram suas escolas teológicas dentro da Universidade de Paris, estas com metodologia de ensino mais dinâmicas e com maior sensibilidade às novas exigências intelectuais da juventude. Tal realidade gerou enorme antipatia contra os mendicantes por parte dos seculares, acarretando em duas duras decisões dentro da Universidade: 1) em 1252 decretou-se a limitação das cátedras docentes para apenas uma para cada ordem; e 2) em 1253 exigiu-se o juramento de observância de todos os estatutos por parte de todos os membros – os Dominicanos não aceitaram e protestaram, já os Franciscanos, por sua vez, decidiram aceitar, por ordem do Ministro Geral João de Parma, as exigências da Universidade<sup>221</sup>. Apaziguadas as relações entre as instituições<sup>222</sup>, Boaventura recebeu seu doutoramento e o necessário

---

*notare che – a differenza di un sant'Antonio di Padova, per esempio – egli non fu un predicatore popolare: soltanto ventiquattro volte tenne delle prediche coram populo e solo in rarissimi casi si servì delle lingue volgare. Normalmente parlava in latino davanti a un pubblico selezionato: proprio per questo motivo molti sermones e collationes presentano anche un grande interesse dottrinale*". Corvino, Francesco. "Bonaventura da Bagnoregio"...:118-119.

<sup>219</sup> Para discussão detalhada sobre a cronologia dos estudos teológicos de Boaventura: Corvino, Francesco. "Bonaventura da Bagnoregio"...:133-136.

<sup>220</sup> Corvino, Francesco. "Bonaventura da Bagnoregio"...:119.

<sup>221</sup> Salimbene e Tomás de Eccleston afirmam que o discurso feito por João de Parma na Universidade de Paris, em 1253, selou a paz dos seculares com os Franciscanos. A pendência continuaria aberta no tocante aos Dominicanos, mas, não se mencionaria mais os Frades Menores. *Obras de San Buenaventura*, "Introducción General"...: I, 10.

<sup>222</sup> A paz conseguida por João de Parma, porém, foi curta e provisória, não eliminando o rancor. Já em 1256 a tensão voltou à carga por conta das publicações de duas obras: o livro de cunho joaquimita do franciscano Gerardo

reconhecimento oficial por parte da Universidade de Paris (1253-1254) e pôde atuar na Universidade de acordo com o grau acadêmico que possuía e exercer normalmente e por direito todas as funções de *mestre*<sup>223</sup>.

### 3.2 O *Hexaëmeron*

O *Hexaëmeron* de São Boaventura é a última obra deste importante teólogo do século XIII, e por isso é tida como o “canto do cisne” deste autor e também sua obra mestra por trazer à tona toda sua maturidade intelectual. É qualificada como uma obra-prima do pensamento medieval. Não por acaso a obra foi apreciada por Jules d’Albi e por A. Dempf, respectivamente, como 1) a obra mais original, a mais rica e talvez a mais poderosa da literatura escolástica, sendo a mais surpreendente obra do pensamento cristão; e 2) o mais amplo projeto de *Summa* de toda a Idade Média e a mais importante filosofia da história e da sociedade medieval<sup>224</sup>. Bernard McGinn a define como sendo “uma obra-prima da teologia simbólica e mística”<sup>225</sup>. A data de sua elaboração, ou melhor, em que foram pronunciadas as conferências que formam esta obra vai da Páscoa até Pentecostes, ou seja, de 09 de abril a 28 de maio de 1273, em Paris. Há, porém, uma nota do *reportador* ao fim da obra que data da seguinte forma: “*Se leyó y se compuso este opúsculo en París, el año del Señor mil doscientos setenta y cuatro, desde la Pascua hasta el Pentecostés*”<sup>226</sup>. Tal discordância de datas registra também a *Crónica de los XXIV Generales*, “*pero hemos de advertir que estos dos escritores siguen, en la computación*

---

de Borgo San Donnino, intitulado *Introductorius in evangelium aeternum* e o tratado anti-regulares do secular Guillermo de San-Amor, intitulado *De periculis novissimorum temporum*, que desencadeou uma interpretação “espiritualista” do movimento franciscano. Desta vez o próprio Boaventura precisou intervir na pendência porque agora não se tratava de uma questão unicamente jurídica, mas, tinha sido levada para os terrenos teológico e ascético. Boaventura combaterá San-Amor com sua bela e importante obra *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. Para maior aprofundamento: *Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”...: I, 11-12; Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...: 124-127.

<sup>223</sup> Chegados a este ponto da biografia de Boaventura, resta-nos encerrar nossa narração por questões já mencionadas acima (nota 205). Assim, queremos apenas registrar a data de sua nomeação para cardeal e bispo de Albano, em 28 de maio de 1273, mas, ordenado em 11 ou 12 de novembro de 1273, em Lyon pelo Papa Gregório X; e o evento de sua morte, 15 de julho de 1274: “*Muy de mañana murió el Hermano, de gloriosa memoria, Buenaventura, obispo de Albano, hombre de ciencia y de elocuencia eminentes. Hombre notable por su santidad, su vida, su conducta y sus costumbres; bueno, afable, piadoso y misericordioso, lleno de virtudes, amado de Dios y de los hombres. Fue enterrado, en este domingo, en la iglesia de los hermanos menores de Lyon. El señor Papa asistió a sus funerales con todos los cardenales y casi todos preladados que estaban en el concilio y toda la curia. El hermano Pedro de Tarantasia, cardenal-obispo de Ostia, celebró la misa y predicó sobre el tema Doleo super te, frater mi, Ionatha. Hubo muchas lágrimas y gemidos. Dios le había dado, efectivamente, tanta gracia, que cualquiera que le viera se sentía movido inmediatamente en su corazón a amarlo*”, Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 13.

<sup>224</sup> Ratzinger, Joseph. *La teología de la historia de San Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004: 45.

<sup>225</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collations in Hexaëmeron: Fractured Sermons and Protreptic Discourse”. *Franciscan Studies*, 63 (2005): 107.

<sup>226</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957: III, 659.

del tiempo, el calendario llamado 'Pisano', que, por andar un año adelantado al cómputo general, la fecha de 1274 corresponde al año 1273”<sup>227</sup>. Ademais, a cronologia boaventuriana traz que em 28 de maio de 1273, Boaventura foi nomeado cardeal, fato que interferiu conclusivamente na continuidade das conferências: “*Mas sobreviniendo al Señor y Maestro, autor de esta obra, estado más eminente y después la muerte, las interrumpieron*”<sup>228</sup>.

A edição do *Hexaëmeron* que tomamos para o presente trabalho é a versão bilingue latim-espanhol produzida pela editora *Biblioteca de Autores Cristianos*, segunda edição, de 1957. Tal edição espanhola toma por base o fabuloso trabalho italiano dos Editores *Quaracchi*<sup>229</sup>, vinda a público em 1934. O fato é que até a edição *Quaracchi*<sup>230</sup>, não havia dúvidas de que realmente se tratava de uma obra legítima de São Boaventura, mas, haviam várias edições textuais não coincidentes e, com isso, pairavam incertezas sobre o real conteúdo boaventuriano.

*La existencia de esta obra, como escrito auténtico de San Buenaventura, fué muy conocida en la antigüedad. La vemos aparecer con harta frecuencia en los índices de las obras del santo Doctor confeccionados por los cataloguistas antiguos a partir de la Crónica de los XXIV Generales, que llega hasta el año 1361. Tuvo tres ediciones antes de la Vaticana: la primera en Estrasburgo en 1495, la segunda en Venecia en 1504, la tercera en el mismo lugar en 1564*<sup>231</sup>.

Das três versões que consagraram a originalidade da obra a São Boaventura, porém, a discordância textual entre elas adveio pelo fato de não se possuir o texto original das mãos do autor, mas, a obra, como um todo, ter sido legada à posteridade pelas mãos de *reportadores* e copistas/compiladores. Com isso, houve “*alteración y corrupción del texto, debido a los cambios, interpolaciones, divisiones caprichosas y obscuras con que nos lo transmiten estas ediciones, sin exceptuar la Vaticana*”<sup>232</sup>. Portanto, a presente edição espanhola é apresentada pelos editores como tradução fiel da *Quaracchi* que, por sua vez, apresenta “*el texto genuino, tal como salió de la pluma del reportador*”<sup>233</sup>.

Outro ponto importante de discussão é sobre o título. Assim como há divergência de edições, também há sobre o título da obra. A edição Vaticana traz o seguinte título: *Iluminaciones Ecclesiae in Hexaëmeron*. Nas edições de Estrasburgo (1495) e de Veneza (1504),

---

<sup>227</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 143.

<sup>228</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>229</sup> Este texto latim-espanhol apresentado pela *Biblioteca de Autores Cristianos* corresponde ao tomo V, páginas 329-449, da edição crítica de *Quaracchi*.

<sup>230</sup> Os editores de *Quaracchi*, embora tivessem conhecimento, não levaram em conta o manuscrito reportado desta obra de Siena do final do século XV. Tal manuscrito foi editado por F. Delorme. Isto ocorreu porque esta obra era uma *reportatio* tardia e resumida contida em códice único, ou seja, além de não conter muitas das ideias de Boaventura, também era de qualidade inferior ao utilizado em *Quaracchi*.

<sup>231</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 141.

<sup>232</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 141.

<sup>233</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 141.

aparecem o título: *Liber... qui luminaria Ecclesiae intitulatur, sive Illuminationes, sive de quinque Visionibus*. Um manuscrito florentino intitula a obra como *Incipiunt visiones fratris Bonaventure ordinis fratrum minorum*. Outro manuscrito, de Munique, apresenta o seguinte: *Liber sancti Bonaventure de sex generibus visionum intelligentiae, sive liber illuminationum*. Finalmente, P. Bonelli, em 1767 intitulou esta obra de Boaventura como *Sermones in Hexaëmeron*<sup>234</sup>.

Os editores *Quaracchi* optaram pelo título *Collationes in Hexaëmeron*, mas, acrescentaram o segundo título *sive Illuminationes Ecclesiae*, conseqüentemente, também a edição espanhola adotou o título composto: *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae*. Contudo, segundo os editores, o título exato da obra deveria ser *Collationes de septem visionibus sive illuminationibus*<sup>235</sup> por dois motivos. O primeiro pelo fato de Boaventura referir-se ao conteúdo como *colaciones*: “*De esto se ha hablado arriba en dos Colaciones*”<sup>236</sup>, ou seja, buscou-se uma concordância com o gênero literário *collationes*, ou em português contemporâneo, *conferências*. E segundo, porque o objetivo destas *conferências* era a exposição gradual e ascendente de sete *illuminationes* ou visões. Entretanto, o fato de cada *illuminatione* ser comparada com os seis dias da criação do Livro do Gênesis e cada *conferência* ser iniciada por um trecho desta passagem da Sagrada Escritura, levou-se a crer, erroneamente, que a obra seria uma exegese bíblica, fato que a edição Vaticana, por exemplo, afirma. Portanto, a fim de se evitar confusões, os editores *Quaracchi* adotaram o nome composto acima afirmado<sup>237</sup>. Joseph Ratzinger, todavia, afirma que o título não apenas é acertado mas é também escolhido para evitar-se confusão

*Yo me quedo con el título acostumbrado con el que se presentan las ediciones de la obra, ya que subraya correctamente su esquema principal que se presenta como interpretación del Hexaemeron. Este título, sobre todo, indica también pertenencia de esta obra al género de las interpretaciones teológico-históricas del Hexaemeron*<sup>238</sup>.

Aclaradas as discussões sobre o título e as opções que levaram os editores a escolhê-lo, fica evidente que a obra se enquadra no gênero literário *collationes*. Por *collationes* entendem-se dois gêneros literários distintos. O primeiro, bastante comum no século XIII, era o ato de retomar, resumidamente, o sermão da manhã durante o período da tarde. Já o segundo, no qual

<sup>234</sup> Toda esta discussão sobre o título do *Hexaëmeron: Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 142.

<sup>235</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 142.

<sup>236</sup> *De hoc supra in duabus collationibus dictum est*. Hex. VI, 1: 300-301.

<sup>237</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 143.

<sup>238</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 46.

se encaixa o *Hexaëmeron* de Boaventura, está bem próximo do que hoje entendemos por conferência ou palestra. Todavia, não há consenso entre os estudiosos do *Hexaëmeron* sobre seu enquadramento unicamente no gênero literário *collationes*. Kevin L. Hughes, por exemplo, não nega a composição da obra como um todo sendo composta por conferências, mas, dá um ousado passo ao também enquadrá-la literariamente como um sermão e afirma categoricamente que “as *Collationes in Hexaëmeron* seriam melhor entendidas como um sermão adaptado”<sup>239</sup>.

Hughes aprofunda sua discussão alertando que esta obra boaventuriana tem sido classificada literariamente de duas formas por causa de seu conteúdo, isto é, a forma e o estilo da obra são bem menos interessantes do que o seu conteúdo, e seu conteúdo foi assumido como a última palavra de Boaventura à controvérsia medieval sobre Aristóteles, ou sobre Joaquim, ou mesmo sobre ambos<sup>240</sup>. Assim, uma primeira classificação do *Hexaëmeron* é que seria uma obra pertencente ao gênero literário da *polêmica*. É fato que muitos trechos desta obra possuem claramente cargas polêmicas, mas, classificar toda a obra como *polêmica* seria um grande prejuízo ao leitor “proibindo-lhe captar outros elementos dentro da obra que saltam aos olhos e não se encaixam neste gênero”<sup>241</sup>, ou seja, há degraus polêmicos no *Hexaëmeron*, porém, há muito mais que apenas polêmica. Justamente por haver muito mais no texto, alguns autores classificam a obra como sendo uma espécie de “suma estranha” (*odd-looking summa*). É fato que a forma como Boaventura compõe a obra não foge aos moldes escolásticos do século XIII com a tendência de sintetizar e sumarizar todo o conhecimento teológico clássico, entretanto, “seria uma ‘suma estranha’ se a obra apresentasse alguns sinais de disciplina econômica de estilo e concisão que são os sinais reveladores do gênero; ao invés disso, o leitor encontra inferências baseadas na exegese espiritual e na tipologia bíblica”<sup>242</sup>.

A proposta de Hughes sobre o gênero literário das *Collationes in Hexaëmeron*, portanto, não contempla esta obra como sendo uma *polêmica* ou uma “suma estranha”, mas, está mais de acordo com o que os editores espanhóis apresentam e já dissemos mais acima. Porém, o autor irá fazer uma mescla entre o sentido de conferência e os sermões vespertinos do século XIII, por isso, diz que a obra teria uma classificação literária de “sermão adaptado” e que há a necessidade de se reconhecer que as *Collationes* foram proferidas por Boaventura como sermões vespertinos aos franciscanos<sup>243</sup>; ademais, elas integram a estrutura de um sermão com

---

<sup>239</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s *Collationes in Hexaëmeron*”...: 108 (tradução livre para o Português).

<sup>240</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s *Collationes in Hexaëmeron*”...: 109.

<sup>241</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s *Collationes in Hexaëmeron*”...: 109.

<sup>242</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s *Collationes in Hexaëmeron*”...: 109.

<sup>243</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s *Collationes in Hexaëmeron*”...: 109.

argumentos que são, ao mesmo tempo, mais detalhados e mais compreensivos que outros sermões contemporâneos comuns, criando uma forma expandida do discurso persuasivo<sup>244</sup>.

De modo geral, conforme nos apresenta Kevin Hughes, os sermões da Universidade de Paris do século XIII têm a seguinte estrutura<sup>245</sup>: 1) *tema*: versículo bíblico procedente de uma discussão em torno daquele trecho escriturístico; 2) *protéma*: era normalmente introduzido com outro versículo da Escritura e o pregador enfocava imediatamente suas circunstâncias e de sua congregação e frequentemente era encerrado com uma oração pedindo divina inspiração para ambos; 3) *divisão*: exposição do pensamento em “degraus” divididos formalmente, onde os pontos a serem discutidos eram identificados. Esta parte do sermão é identificada quando o pregador retoma o texto bíblico do tema; 4) *confirmação*: relação dos pontos da discussão com o texto da Escritura em questão; 5) *distinção*: subdivisão dos pontos principais a serem abordados; e 6) *expansão*: o corpo do sermão propriamente dito. As *Collationes in Hexaëmeron*, tomadas como um todo, têm todos estes elementos acima elencados, mas, tal realidade é mais difícil de ser encontrada em todas as conferências ou em uma conferência em particular. O que se nota é que Boaventura estende a estrutura comum dos sermões de sua época através de diversas *collationes* individuais, fazendo ao todo, cinco estendidos sermões numa mesma obra<sup>246</sup>.

Ao argumento de Hughes sobre as divisões da obra como em cinco grandes sermões, Bougerol parece concordar e, ao mesmo tempo, clarificar. O fato é que não há precisão exata do pronunciamento das *collationes*, mas, que elas foram realizadas entre a Páscoa e o Pentecostes de 1273, portanto, o calendário apresenta apenas oito domingos neste intervalo temporal, daí, parece mesmo que não foram pronunciadas apenas aos domingos, mas, durante este tempo todo e por séries, pois, seria algo contraproducente conferir vinte e três *collationes* em apenas oito domingos.

*Una cosa es cierta: Buenaventura las pronunció en París entre el 9 de abril y el 28 de mayo de 1273. El 9 de abril era domingo de Pascua, y el 28 de mayo, Pentecostés. Es evidentemente imposible que sólo se hubieron celebrado en domingo, puesto que tenemos veintitrés colaciones para ocho domingos. Más probable parece que estas colaciones fueron pronunciadas bien por series, las tres primeras, luego las colaciones 4-7, 8-12, 13-19, 20-23, según la agrupación de las “visiones” de la reportatio Delorme, o bien de cualquier otro modo, según la agrupación de la reportatio Quaracchi<sup>247</sup>.*

---

<sup>244</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron”...: 110.

<sup>245</sup> Para apresentação mais detalhada sobre este tema, incluindo análise estrutural de um sermão de Boaventura: Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron”...: 110-112. De nossa parte, apresentaremos uma análise sermônica da *collatio* I no Capítulo IV deste trabalho, tópico “4.2 Aspectos divergentes”, páginas 111-115, a fim de estabelecermos uma das diferenças entre os sermões boaventurianos do século XIII e os ambrosianos do século IV trazidos em suas homônimas obras *Hexaëmeron*.

<sup>246</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron”...: 111-112.

<sup>247</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 273.

Finalmente, numa classificação mais radical, Josep-Ignasi Saranyana reunirá sob a chancela de sermões universitários as três obras de Boaventura tradicionalmente conhecidas como *collationes*: “Da segunda época de sua vida são os famosos sermões universitários, pronunciados em Paris: sobre o Decálogo mosaico (1267), os dons do Espírito Santo (1268), e as *Collationes in Hexaëmeron* (1273)”<sup>248</sup>.

Se a obra se enquadra nas *collationes*, “sermão adaptado” ou sermão universitário em seu espírito e formulação, ela também pertence ao gênero de escrita chamado *reportatione*, pois, dos textos conservados pela história e que chegaram até os dias atuais, nenhum foi escrito pessoalmente pelo autor da obra, ou seja, todos são frutos de anotações de ouvintes, fato que a “*Crónica de los XXIV Generales también nos habla de este escrito como reportado*”<sup>249</sup> e o próprio *reportador* faz questão de deixar claro no epílogo que acrescenta à obra

*Y lo que anoté [...] resulta tal cual de la boca del conferenciante pude trasladarlo a mi cuaderno. Ciertamente que otros dos, compañeros míos, anotaban también las dichas visiones junto conmigo; pero sus notas, por confusas e ilegibles en extremo, para nadie fueron útiles, sino para ellos mismos quizás*”<sup>250</sup>.

O trabalho de revisão foi, inclusive, aprovado pelo orador Boaventura e outros que assistiram às *collationes*: “*Corrigiendo, pues, mi ejemplar, que pudo leerse por algunos de los oyentes, fué aprobado por el mismo Doctor, autor de la obra, y por muchísimos otros, en lo que, sin duda, me deben gratitud*”<sup>251</sup>. Embora o *reportador* afirme a fidelidade de suas anotações e a qualidade delas em comparação com outros *reportadores*, “*esto significa una cierta inseguridad en las formulaciones concretas como ya se ve en la diferente asignación del título*”<sup>252</sup>. Não obstante tudo isso, porém, o atual texto transmite com fidelidade a conservação da coerência argumentativa de Boaventura, apesar de também transparecer que em alguns casos os editores tiveram liberdade na escolha dos termos a serem adotados na comparação das várias versões<sup>253</sup>.

Apesar da aprovação do orador e de alguns ouvintes, o *reportador* acabou por fazer outra revisão do texto, talvez em fins de 1273 ou mesmo no ano 1274. Este novo trabalho teve

---

<sup>248</sup> Saranyana, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval*. Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006: 294.

<sup>249</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 144.

<sup>250</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>251</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>252</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 46.

<sup>253</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 46.

por objetivo, amparado por tempo livre e livros, fazer melhor ordenação da obra e também acrescentar algo que ele recordara.

*Mas pasados muchos días, como el R. P. Fr. Conrado, Ministro de la Alemania Superior, me concediese no sólo vagar de tiempo, sino también copia de libros, miré de nuevo y puse en orden, no sin verdadero empeño, lo que a vuela pluma tenía escrito, en lo que me servía el oído, recordando la voz del conferenciante, y la vista, recordando sus gestos, cosas todas que suelen ayudar a la memoria, según dice el Filósofo en su obra De memoria et reminiscencia. He de advertir, con todo, que no añadí nada a lo que el conferenciante había dicho, fuera la distinción que hice de los libros de lógica, escritos de Aristóteles, distinción que es mayor que la indicada por el conferenciante. Digo, además, que no puse otros aditamentos que notas a los lugares de algunas autoridades que se alegan<sup>254</sup>.*

Portanto, partindo da fidelidade do testemunho do *reportador*, sua revisão consistiu apenas em ordenar o texto escrito e referenciar as citações de Aristóteles e outros autores que estavam apenas indicadas. Assim, as interpolações que a obra original recebeu foram de outras mãos e feitas posteriormente.

### 3.3 A criação

Há praticamente unanimidade entre os autores que analisaram o *Hexaëmeron* de que a obra não é uma exegese dos seis dias da criação do Livro do Gênesis. Há também grande concordância entre os estudiosos de que esta obra de Boaventura apresenta um embate polêmico sobre a recepção de Aristóteles e os erros averroístas em Paris ou basicamente a teologia da história boaventuriana como resposta à crise instaurada entre os franciscanos da Universidade de Paris<sup>255</sup>. Os próprios editores da edição bilíngue que dispomos para este trabalho chamam a realidade do título da obra com seu conteúdo, ou seja, o fato do título remeter aos seis dias da criação, como algo meramente accidental; todavia, tal afirmação está em função apenas da obra, de fato, não ser uma exegese bíblica de Gn 1, 1 – 2, 4a<sup>256</sup>.

*Donde halla la máxima expresión dicho cristocentrismo es en las Collationes in Hexaemeron y se puede afirmar que preparó el camino a la doctrina escotista de la primacía absoluta y universal de Cristo. En el telón de fondo de tal perspectiva hay una teología de la historia, influida por Joaquín de Fiore. En efecto, antes de Buenaventura y en él mismo se realizó el tránsito desde la antigua concepción de la historia, que veía en la manifestación de Cristo el acontecimiento escatológico y la inauguración de la última época, a la nueva concepción de*

---

<sup>254</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>255</sup> Esta é, por exemplo, a posição de André Vauchez: “Em sua última obra teológica, as *Collationes in Hexameron* (1273), com foco no tema do homem-imagem de Deus e sobre a primazia da vontade sobre o intelecto, ele se apoia em Santo Agostinho e critica a acolhida por demais indulgente que alguns doutores da Universidade de Paris, tais como o dominicano Tomás de Aquino, reservam à filosofia de Aristóteles”. Le Goff, Jacques (dir.). “Homens e mulheres”...: 243.

<sup>256</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Introducción”...: III, 143.

*la historia que antes y después de Cristo conoce una secuencia de seis o siete eras, de modo que Cristo se convierte en el centro de los tiempos*<sup>257</sup>.

Marciano Vidal segue a mesma linha de abordagem de Vilanova: “*En ellas Buenaventura trató de exponer siete iluminaciones [...] gradualmente ascendentes, tomando como comparación, bastante accidental, la obra de los seis o siete días de la creación*”<sup>258</sup>. Étienne Gilson trata o *Hexaëmeron* como um tratado teológico de cunho polémico que manifesta a indisposição entre os mestres seculares e os mestres regulares acerca dos ensinamentos averroístas.

*Desde los principios de su obra, San Buenaventura se coloca frente a los teólogos seculares, que discuten a los regulares su concepción de la perfección cristiana, y frente a los maestros de la Facultad de Artes, que introducen los errores averroístas en el edificio de la teología [...]. Y sin embargo no quiere descender a la arena para tomar parte personalmente en la disputa, porque ante todo quiere la unión de las almas en la paz [...]; sabe que en una lucha de tal género sus palabras llegarán con frecuencia a espíritus hinchados por la ciencia, pero totalmente vacíos de frutos [...]. Según la divisa que de antemano ha adoptado San Buenaventura, es preciso comenzar siempre por el único medio, y este no es otro que Cristo [...]. El Albertino-tomismo anda errado desde el momento que coloca a Jesucristo como centro de la teología, pero no de la filosofía [...]. Así es como le vemos en el Hexaemeron escribir con una ironía amarga no habitual en él. La ciencia de la Escritura, dice con expresión feliz, es la única deleitable [...]. En la Escritura, pues, y sólo en Ella, debe buscarse la fuente de la sabiduría*<sup>259</sup>.

Francesco Corvino apresenta o *Hexaëmeron* no contexto da polémica franciscana dos “espirituais” no tocante à escatologia assumida por eles influenciada por Joaquim de Fiori e por isso o autor propõe também uma teologia da história. “*Ma, una volta impostato questo tipo di discorso, Bonaventura non poteva non confrontarsi col gioachinismo, la cui teologia della storia era in quell’epoca molta nota e diffusa, e trovava parecchi fautori tra i francescani ‘spirituali’*”<sup>260</sup>. Entretanto, parece ter sido decisivo o estudo de Joseph Ratzinger sobre esta obra de Boaventura para, de certa forma, enquadrá-la quase que unicamente como uma teologia da história. De fato, Ratzinger inicia sua abordagem sobre o *Hexaëmeron* afirmando que, depois da obra de Santo Agostinho, a Cidade de Deus – que foi a inauguração da teologia da história cristã, há no século XIII um segundo momento culminante da teologia da história: “*Este nuevo, segundo momento culminante de la forma cristiana de pensar la historia, es el que está representado en las Collationes in Hexaemeron de san Buenaventura*”<sup>261</sup>. Ademais, quando

<sup>257</sup> Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 730.

<sup>258</sup> Vidal, Marciano. “Historia de la Teología”...: I, 489.

<sup>259</sup> Gilson, Étienne. “La Filosofía de San Buenaventura”...: 39-40. Sobre a classificação feita por Gilson do *Hexaëmeron* como pertencente aos tratados filosóficos e teológicos de São Boaventura: Gilson, Étienne. “La Filosofía”...: 44.

<sup>260</sup> Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...:195.

<sup>261</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 38.

Boaventura “pronunció en la Universidad de París sus ‘conferencias sobre la obra de los seis días’, cumplía una tarea que ya se había prefijado al principio de su generalato”<sup>262</sup>. E acrescenta

*Solamente en esta obra ofrece Buenaventura una discusión ajustada de cada uno de los problemas que años antes habían llevado a la caída de Juan de Parma y que como antes (e incluso en mayor medida), todavía tenían en tensión a la Orden franciscana, es decir, los problemas planteados por el joaquinismo y el movimiento de los espirituales. Por eso, la obra exigía evidentemente un tratamiento a fondo de la teología de la historia. Su peculiaridad y su unicidad se deben a que es la única obra en la que un teólogo escolástico de primer orden toma posición respecto de aquella corriente espiritual<sup>263</sup>.*

Apresentadas as análises acima, não queremos discordar das mesmas, pois, de fato o *Hexaëmeron* não é uma exegese bíblica dos seis dias da criação<sup>264</sup>. É, sem dúvidas, uma obra que demonstra claramente a posição de Boaventura no tocante à recepção de Aristóteles pelos estudantes de teologia e também apresenta suas ressalvas sobre Averróis. Ao mesmo tempo, a obra apresenta uma releitura da teologia da história e também um embate no interior da Ordem dos Frades Menores com respeito à corrente dos “espirituais”. Todavia, as opiniões de que o título e o esquema desta obra boaventuriana fazerem referência aos seis dias da criação ser apenas algo acidental, nos parecessem bastante equivocadas. Afinal, que o *Hexaëmeron* não seja uma obra exegética é muito diferente de afirmar que não seja também uma obra teológica sobre a criação. Assim, propomos neste trabalho que o *Hexaëmeron* de São Boaventura é também uma obra sobre a teologia da criação. Justificamos esta proposta pelos seguintes argumentos:

a) Francesco Corvino analisa assim o conteúdo desta obra de Boaventura:

*Frequenti sono infatti le espressioni imperfette, oscure o ambigue, e per questo motivo l’opera non fu per il passato – almeno fino al nostro secolo – presa molto in considerazione dagli studiosi. Anche per il suo contenuto presenta non lievi difficoltà: si tratta invero di un’opera sconcertante, che non si riesce a definire o a classificare: in un linguaggio spesso enigmatico, talora con un tono apocalittico, l’autore affronta i temi più vari: la mistica e la teologia della storia, la filosofia e l’organizzazione degli studi, la vita della Chiesa, la morale<sup>265</sup>.*

---

<sup>262</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 40.

<sup>263</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 44.

<sup>264</sup> O que não significa dizer ausência exegética do texto da criação de Gn 1, 1 – 2, 4a, pois, ela existe, por exemplo, em função de sua teologia da história, onde os sete dias originais são lidos como modelo para os sete tempos da história: Hex. XVI, 11-13: 475.

<sup>265</sup> Corvino, Francesco. “Bonaventura da Bagnoregio”...: 194.

b) Retomamos o argumento de Kevin Hughes sobre o conteúdo que, confrontado com o argumento anterior de Corvino faz todo sentido, ou seja, classificar o *Hexaëmeron* num único gênero literário seria danoso ao leitor, proibindo-lhe captar outros elementos dentro da obra que saltam aos olhos e não se encaixam neste gênero: “*Portions of the Collationes clearly have a polemical edge, but classifying the work as polemic, I fear, biases the reader, prohibiting other elements within the text from emerging into view*”<sup>266</sup>.

c) Joseph Ratzinger enxerga claramente no *Hexaëmeron* a teologia da história de Boaventura. Contudo, o conteúdo não está de forma sistemática, organizada e sequenciada, mas, disperso por toda a obra.

*Por eso nuestro proyecto adoptará el siguiente esquema: en primer lugar, serán explicados, por medio de análisis individuales precisos, los enunciados referentes a la teología de la historia que contienen las Collationes, las cuales desafortunadamente no se presentan de manera sistemática, sino sólo de forma dispersa y en general de modo oscuro y enigmático*<sup>267</sup>.

d) Jacques Verger dá a importante informação de que a partir do século XII houve numerosas elaborações teológicas sobre o *Hexaëmeron* por vários autores, pesquisa intelectual impulsionada sobretudo pela Escola de Chartres<sup>268</sup>. Outra importante informação é-nos fornecida por Ernst Robert Curtius: o *Timeu* é a única obra de Platão que Idade Média teve contato; nesta obra Deus é apresentado como um demiurgo que constrói tudo o que existe, ou seja, necessariamente o pensamento cristão, embasado nos livros do Gênesis, da Sabedoria, do Cântico dos Cânticos e da Carta aos Hebreus dialogaria com esta fonte pagã sobre o tema de “Deus como artífice”<sup>269</sup>. Boaventura deixaria de lado em sua magistral obra teológica algum tratado sobre a obra dos seis dias da criação? Pois, em seu *Breviloquium*, ele já havia tratado sobre a criação como um todo, porém, comparada ao *Hexaëmeron*, há uma teologia da criação muito restrita e condensada<sup>270</sup>. Boaventura é franciscano por vocação, assim, todo o otimismo que a

---

<sup>266</sup> Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron”...: 109.

<sup>267</sup> Ratzinger, Joseph. “La teología de la historia”...: 39.

<sup>268</sup> Verger, Jacques. “Cultura, ensino e sociedade”...: 122. Tal informação sobre a Escola de Chartres e a natureza é também desenvolvida por Vilanova: “*Y a la vez que la filosofía se alimenta de esa visión, la imaginación se desarrolla, y mientras que el siglo precedente se complacía en el desprecio del mundo, plasmado en ciertas visiones apocalípticas propias de la iconografía románica, ahora se reproducen en las catedrales góticas las imágenes simples de la naturaleza, de su flora y fauna, de las estaciones del año, de la banalidad cotidiana. No por azar la catedral de Chartres tiene esculpidos en sus puertas los temas de la creación y del origen del hombre y en las escuelas de Chartres se elabora una ‘teología del mundo’ que se desarrolla entre las siete artes*”, Vilanova, Evangelista. “Historia de la Teología”...: I, 582-583.

<sup>269</sup> Curtius, Ernst Robert. *Literatura Europea e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 2013: 703-706.

<sup>270</sup> Étienne Gilson, por exemplo, trabalha a ideia boaventuriana sobre a criação de forma breve e apresentando como fontes apenas os Comentários sobre as Sentenças e o Brevilóquio, obras em que Boaventura expressa sua

espiritualidade franciscana atribui à criação, além de ser vivida pelo Santo de forma interior, também é expressa em seus escritos. Ademais, Boaventura é franciscano e também pensador. Portanto ele também desenvolverá o tema da criação em sua obra teológica, sobretudo nas *Collationes in Hexaëmeron*.

Logo, a partir dos argumentos acima, expomos também nossa proposta de abordagem do *Hexaëmeron* de São Boaventura como também sendo uma obra que expressa a teologia da criação do autor franciscano, evidentemente uma teologia mais madura e consistente do que a apresentada em seu *Breviloquium*, demonstrando que também Boaventura desenvolveu sua teologia da criação, no espírito daquilo que afirma Jacques Verger e de Ernst Robert Curtius no argumento “d” acima citado. Tomando as posições de Francesco Corvino e Kevin L. Hughes, argumentos “a” e “b”, o *Hexaëmeron* é uma obra difícil de se classificar e, justamente por isso, classificá-la incorreria num grave risco de fechar a abrangência de seu conteúdo. Finalmente, a teologia da criação contida no *Hexaëmeron* apresenta a mesma dificuldade daquela que Joseph Ratzinger, argumento “c”, se deparou ao analisar a teologia da história: não está sistematizada, mas, espalhada por toda a obra. Ademais, reforça nossa posição de que esta também seja uma obra teológica da criação o fato dos elementos dessa teologia dispersos por toda esta obra de Boaventura estarem de total acordo com o tratado da criação<sup>271</sup> e, justamente neste ponto, nosso trabalho de pesquisa justifica a comparação entre as obras homônimas de Ambrósio e de Boaventura: há realmente a *necessidade* dessa comparação para que se evidencie que, embora a obra do século XIII não seja uma teologia exegética da criação, ela traz em seu conteúdo, apesar de exitirem semelhanças e diferenças, a mesma temática da obra do século IV, ou seja, tendo a obra de Ambrósio como pano de fundo, salta aos olhos o fato de que a obra de Boaventura é também um tratado teológico sobre os seis dias criação; todavia, os resultados dessa *necessária* comparação serão apresentados no capítulo IV desta dissertação de forma mais organizada.

Postos os esclarecimentos acima sobre nossa metodologia e proposta, podemos ir sem mais delongas à teologia da criação de São Boaventura contida no *Hexaëmeron*.

---

teologia da criação, mas, em tom polêmico a fim de discordar dos filósofos, sobretudo, Aristóteles. Gilson, Étienne. “La Filosofia”...: 182-197.

<sup>271</sup> Jacques Arnould apresenta o tratado da criação a partir de onze proposições (embora ele desenvolva a atual doutrina da criação, nos limitaremos apenas a expor os tópicos): I) Deus cria para sua glória, por sabedoria e por amor; II) Deus cria a partir do nada; III) Deus cria um mundo ordenado e bom; IV) Deus mantém e leva adiante a criação; V) Deus realiza um desígnio; VI) O homem é um ser de unidade; VII) O homem é imagem de Deus; VIII) O homem é senhor da criação; IX) Tudo não é pecado; X) O pecado original é a experiência da liberdade; e XI) Cristo é o Alfa e o Ômega. Para maior aprofundamento sobre o atual tratado da criação: Arnould, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*. Elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001: 14-16.

### 3.3.1 Deus como autor

O tema de Deus como autor/criador está disperso por toda a obra. Seguramente este é o tema de maior diálogo entre teologia e filosofia que Boaventura apresenta em seu *Hexaëmeron*.

O Deus da criação é trindade que origina, mantém e confere sentido a tudo que foi criado.

*[...] no hay más que dos modos de ser: o ser que es de sí y conforme a sí y para sí, o ser que es de otro y conforme a otro y para otro. Es también necesario que el ser que es de sí, sea conforme a sí y para sí. Ser de sí en razón de originante; ser conforme a sí, en razón de ejemplificante, y ser para sí, en razón de finiente o terminante; esto es, en razón de principio, medio y fin o término. Padre en razón de principio originante; Hijo en razón de medio ejemplificante; Espíritu Santo en razón de complemento terminante. Estas tres personas son iguales e igualmente nobles y excelentes, porque de tanta nobleza y excelencia es para el Espíritu Santo terminar las personas divinas como para el Padre originar o para el Hijo representar todas las cosas<sup>272</sup>.*

Entretanto, a forma como Deus cria é através do Verbo incriado. Boaventura apresenta a obra da criação, da parte de Deus, como sendo inteiramente fiel à teologia bíblica da criação orientada para o Cristo<sup>273</sup>. Assim, o autor não está apenas citando a tradição bíblica neotestamentária de Colossenses, mas, fazendo a teologia da identificação entre o Verbo gerado na eternidade e o Verbo encarnado, tomado como sendo o Cristo. “*Porque el Padre engendró desde la eternidad al Hijo semejante a sí y se dijo a sí mismo y dijo su similitud semejante a sí, y con ello todo su poder*”<sup>274</sup>. Ademais, o verbo é coeterno ao Pai: “*Porque el Padre, como queda dicho, engendró el semejante a sí, esto es, al Verbo coeterno consigo, y dijo su semejanza, y, por consiguiente, expresó todas las cosas que pudo hacer*”<sup>275</sup>. Dando ainda mais consistência à sua teología da criação, finalmente, Boaventura costura sua argumentação ao prólogo do Evangelho segundo São João, apresentando, assim, maior embasamento bíblico à Trindade que cria pelo verbo.

*También es manifiesto que se ha de comenzar de aquel de quien comenzaron los dos máximos sabios, a saber, Moisés, el iniciador de la sabiduría de Dios, y San Juan, el terminador. El uno dijo: En el principio crió Dios el cielo y la tierra, esto es, en el Hijo, según San Agustín; y San Juan: En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios. Por él fueron hechas todas las cosas. Si, pues, no es dado llegar*

---

<sup>272</sup> Hex. I, 12: 185.

<sup>273</sup> Hino do primado de Cristo em Cl 1, 12-20.

<sup>274</sup> Hex. I, 13: 185.

<sup>275</sup> Hex. I, 16:189.

*al conocimiento de la criatura sino por aquello por lo que ha sido hecha, es necesario, como se dice en el Eclesiástico, que preceda todas tus obras el verbo de la verdad*<sup>276</sup>.

Buscando a necessidade da fé para se compreender o ato criador, apoiado nas Escrituras, afirma ser Deus o criador de tudo, tendo iniciado a criação do invisível para o visível e sendo Ele mesmo o princípio único desta obra

*Las perfecciones invisibles de Dios, aun su eterno poder y divinidad se han hecho visibles después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas (Rm 1, 20). El eterno poder y divinidad son entendidos por los efectos, porque Dios es causa de todas las cosas, y por su poder han sido hechas todas*<sup>277</sup>.

Segundo Boaventura, aos filósofos esta verdade não é considerada porque eles não têm o conhecimento do Verbo, não conhecem a autoridade das Escrituras<sup>278</sup> e por isso

*niegan que de uno y mismo ser, que permanece siempre el mismo, sean las cosas multiformes, del eterno las temporales, que del actualísimo manen las cosas posibles, del estabilísimo las mudables, del simplicísimo las ínfimas; siendo el efecto semejante a la causa y siendo esta causa contraria a los efectos en estas propiedades*<sup>279</sup>.

Este ponto é fundamental porque Boaventura introduz a necessidade do conhecimento do Verbo, o qual ele apresenta a identidade

*Es imposible, en efecto, que el supremo espíritu no se entienda a sí mismo; y como lo entendido se adecua al que entiende, entiende todo lo que es y todo lo que puede: luego también la razón de entender se adecua al entendimiento, la cual razón es la semejanza suya. Y esta semejanza es Verbo, porque, según San Agustín y San Anselmo, la semejanza de la mente que se convierte sobre sí, la cual está en la punta de la mente, es Verbo. Si, pues, esta semejanza es igual, luego es Dios, y originada de Dios, representa al originante y todo lo que puede el Padre*<sup>280</sup>.

Ademais, o Verbo de Deus, introduzido na história humana apresenta dupla natureza, ou seja, no tempo o Verbo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem: “*El verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros*<sup>281</sup>, *en las cuales palabras muestra dos naturalezas en una persona*”<sup>282</sup>, ao

---

<sup>276</sup> Hex. I, 10: 183.

<sup>277</sup> Hex. III, 3: 233.

<sup>278</sup> Hex. III, 4: 233-235. Citando a Carta aos Hebreus 11, 3, Boaventura identifica o motivo dos filósofos não tomarem Deus como o criador de tudo o que existe: “*Y cómo se entienden estas cosas, está dicho en la carta a los Hebreos: La fe es la que nos enseña que el mundo todo fué hecho por el Verbo de Dios, y que de invisible que era fué hecho visible*”, Hex. III, 4: 233.

<sup>279</sup> Hex. III, 3: 233.

<sup>280</sup> Hex. III, 4: 233.

<sup>281</sup> Jo 1, 14.

<sup>282</sup> Hex. III, 10: 239.

que Boaventura chama de máximo milagre: que Deus torne-se homem, que o primeiro seja o último, este é o máximo milagre justamente de onde a fé recebe sua força<sup>283</sup>.

Por fim, utilizando a definição clássica de que a verdade é a adequação da mente à realidade<sup>284</sup>, Boaventura não apenas aponta para a necessidade da fé no Verbo pelo qual tudo foi feito, mas, inclusive, exige que a compreensão de tudo o que existe só pode ser adquirida perfeitamente pelo ser humano através de tríplice chave de compreensão presente no Verbo.

*Así, pues, la llave de la contemplación es triple conocimiento, a saber: el conocimiento del Verbo increado, por quien son producidas todas las cosas; el conocimiento del Verbo encarnado, por quien son reparadas todas las cosas; el conocimiento del Verbo inspirado, por el que son reveladas todas las cosas. Porque, si alguno no puede considerar acerca de las cosas cómo son originadas, cómo son reducidas al fin y cómo en ellas resplandece Dios, no puede tener inteligencia de ellas<sup>285</sup>.*

Apresentada sua argumentação de embasamento bíblico, pressuposto necessário para compreender seu pensamento, Boaventura entra no campo filosófico, num diálogo não muito amistoso com Aristóteles, sobretudo nas obras *Física*<sup>286</sup> e *Metafísica*<sup>287</sup>, onde discordará do Filósofo sobre a criação do mundo na eternidade e Deus não ser o princípio de tudo que existe.

A partir de toda a argumentação bíblica, para Boaventura é muito claro que Deus cria no tempo, por isso, denuncia o erro filosófico de se afirmar a eternidade do mundo.

*Y esto es contra los errores de los que creen que el mundo fué creado desde la eternidad. Porque como nuestras mentes son afines a las luces eternas, creen que, así como las cosas son producidas o descritas en el arte divino desde la eternidad, así también han sido creadas, desde la eternidad en este mundo; y del mismo modo que el mundo fué descrito desde la eternidad en el arte divino, así creen que fué descrito en la materia. Pero eso que se dice en el Génesis del paraíso terrenal, se entiende de la inteligencia angélica, humana y eterna<sup>288</sup>.*

---

<sup>283</sup> Hex. III, 13: 241.

<sup>284</sup> Hex. III, 8: 237.

<sup>285</sup> Hex. III, 2: 233.

<sup>286</sup> Aristóteles afirma no Livro VIII de sua Física a impossibilidade de o tempo ter início, pois, tal conjectura acarretaria no fato de se ter um antes e um depois sem a existência do tempo. Ele embasa este argumento afirmando que movimento é eterno pelo simples fato de o tempo ser o número do movimento; para maior compreensão: *The Complete Works of Aristotle*, “Physics: Book VIII”. Princeton: Princeton University Press, 1995: I, 128-161.

<sup>287</sup> Discorrendo sobre a impossibilidade da eternidade do mundo, Boaventura rejeita tal posicionamento aristotélico, afirmado sobretudo no Livro XII de sua Metafísica e, ao mesmo tempo, refuta Averróis, cf. Hex. VI, 1-4: 301-305. O fato é que as ideias averroístas sobre a eternidade do mundo causaram grande polêmica no século XIII, tanto entre os pensadores cristãos quanto entre os muçulmanos. Em suas obras *Tahāfut al-Tahāfut* (nas três primeiras discussões), *Grande comentário à Metafísica* (sobretudo no livro XII) e *De substancia orbis*, Averróis irá demonstrar filosoficamente que a eternidade do mundo seria uma realidade inquestionável; mais detalhes: Verza, Tadeu Mazzola, “Sobre a eternidade do mundo em Averróis”, *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, De Boni, Luis Alberto; Pich, Roberto Hofmeister (orgs). Porto Alegre: EDIPU-CRS, 2004: 173-181.

<sup>288</sup> Hex. I, 16: 187-189.

Este erro filosófico ocorre, todavia, por causa da forma hierárquica como se deu a criação da luz, ou seja, o pensamento filosófico tende à simplificação do processo e acaba por afirmar que algo iniciado na eternidade seria o mesmo que se deu no tempo, ignorando, assim, a distância entre Deus e a obra da criação.

*[...] se dice en el Génesis: El Señor Dios hizo nacer de la tierra toda suerte de árboles hermosas a la vista y frutos suaves al paladar, y también el árbol de la vida en el medio del paraíso. Según San Agustín, de todas las cosas producidas fué dicho: Hágase; hizo, y fué hecho, excepto de la luz, de la cual dijo: Hágase la luz, y la luz fué hecha; porque primero fueron producidas desde la eternidad en el arte divino; en segundo lugar, en la criatura intelectual; por último, en el mundo sensible<sup>289</sup>.*

Tal equívoco filosófico dá-se, segundo Boaventura, porque a luz do entendimento humano por si só busca apenas as coisas emanadas e acaba por esquecer-se de sua fonte, assim, este elemento metafísico primordial estaria corrompido por perder a capacidade de condução à unidade com Deus, fato que fez tanto Lúcifer como Adão buscarem a árvore do conhecimento do bem e mal e não a árvore da vida<sup>290</sup>. Assim, a verdadeira metafísica consistiria na inteligência iluminada pelos raios espirituais e que levassem à redução<sup>291</sup> no sumo<sup>292</sup>, afirmação que tem seguramente como corpo de fundo sua concepção mística da vida intelectual cristã exposta no prólogo de seu Itinerário da mente para Deus: “Que não venha a crer que baste a leitura sem unção, a meditação sem a devoção, a indagação sem a admiração, a atenção profunda sem a alegria do coração, a atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, o espelho sem a luz sobrenatural da divina sabedoria”<sup>293</sup>. Todavia,

---

<sup>289</sup> Hex. I, 15: 187.

<sup>290</sup> Hex. I, 17: 189.

<sup>291</sup> O conceito de *reductio* é fundamental para a compreensão do pensamento boaventuriano. Segundo o Léxico Bonaventuriano, “*reductio vel resolutio – Reducir o resolver la verdad contenida en un juicio cualquiera significa volver a traer esta verdad de escalón en escalón hasta las razones eternas que la fundan, y cada vez que esto se realiza es constreñido el entendimiento a verificar que la necesidad de la verdad requiere la colaboración inmediata de Dios para la enunciación de los primeros principios de donde depende su necesidad*”, *Obras de San Buenaventura*, “Léxico Bonaventuriano”...: III, 771. Embora Boaventura não desenvolva o conceito de *reductio* nas *Collationes in Hexaëmeron*, ele o emprega largamente ao longo de toda a obra. Assim, torna-se necessário um breve olhar para outra obra boaventuriana: *De Reductione Artium ad Theologiam* (São Boaventura. *Recondução das Ciências à Teologia*. Porto: Porto Editora, 1996). Atualmente esta obra é comumente classificada entre os tratados teológicos do Santo Doutor, ver entre outros, Bougerol, Jacques Guy. “Introducción a San Buenaventura”...: 254-255. Trata-se, originalmente, de um sermão acadêmico ou uma conferência ministrada aos estudantes de teologia possivelmente entre os anos 1255 a 1257 – a obra foi redigida, posteriormente, pelo próprio Boaventura e tem estrutura idêntica às *collationes* escolásticas do século XIII, embora tenha entrado para a classificação de opúsculo. Embora a preocupação de Boaventura nesta obra seja demonstrar a necessidade das ciências da sabedoria divina, através da Teologia e das Sagradas Escrituras, o conceito de *reductio* é empregável com o mesmo sentido em toda sua obra, ou seja, tanto as ciências quanto o homem devem ser reconduzidos à sua fonte original, isto é, ao próprio Deus.

<sup>292</sup> Hex. I, 17: 189.

<sup>293</sup> São Boaventura. *Itinerário da mente para Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012: 17.

só desconhecem este processo da sabedoria porque não participam da fé; justamente por isso, não conseguem ter o ponto de partida intelectual acertado por lhes faltarem este horizonte de sentido e significado acarretando a jamais fazerem as perguntas corretas, pois a fé, por si só, impõe doze especulações ao pensar: *“Las doce especulaciones que tenemos por la fe son: creer en Dios primer ser, en Dios trino y uno, y ejemplar de las cosas, como creando el mundo, como formando el alma, dando el espíritu. Dios unido a la carne, Dios crucificado, medicina de las mentes, pasto vital, vengador de los crímenes, premio eterno”*<sup>294</sup>.

Para Boaventura a noção de criação no tempo está intrinsecamente ligada à noção de Deus como princípio da criação. Tanto é assim que ele chega a admirar-se do fato de Aristóteles não reconhecer tal verdade: *“Y a esto vinieron los filósofos, y los nobles y antiguos de ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar”*<sup>295</sup>. Por isso, afirma categoricamente que Deus-Pai, o eterno, é o princípio da criação: *“del eterno proceden todas las cosas temporales. Porque las cosas que proceden del Padre proceden con orden, y una es causa de otra, con orden de naturaleza y con orden de tiempo: luego el Verbo representa las cosas tal como son producidas en el ser”*<sup>296</sup>. O Pai apresenta triplo princípio como criador, que demonstram a forma como ele cria. Neste ponto Boaventura dá um passo a mais no que se refere à teologia da criação, pois, o criador não cria só a partir do nada, mas, cria a partir de si e também a partir do material.

*Porque el Padre se entiende principio que origina de sí, principio que origina de nada, principio que origina de algo material. Y el Verbo expresa al Padre como principio que origina de sí, y de este modo explica y representa la producción del Espíritu Santo y la suya o de los eternos. Expresa también al Padre como principio que origina algo de la nada, y así representa la producción de los eviternos, como la de los ángeles y de las almas. Representa también como principio que origina alguna cosa de algo material; pero lo que es hecho de algo, es en potencia antes que sea hecho: luego es necesario que represente las cosas posibles*<sup>297</sup>.

Contrapondo o pensamento aristotélico de que Deus não é o princípio, Boaventura alerta para o perigo de se afirmar, como Aristóteles, que Deus não é o princípio de tudo que foi criado, significa dizer que Deus não conhece tudo, posição que fica em patente conflito com a tradição cristã.

*[...] aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los*

---

<sup>294</sup> Hex. X, 3: 367.

<sup>295</sup> Hex. VI, 1: 301.

<sup>296</sup> Hex. III, 6: 235.

<sup>297</sup> Hex. III, 7: 235-237.

*ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, el cual al principio y al fin de la Metafísica y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón. De donde dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y no tiene necesidad del conocimiento de ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular*<sup>298</sup>.

Tal posição, afirma Boaventura, acarretaria numa desqualificação dos predicados divinos, pois, se Deus não for princípio de todas as coisas e não possuir já, pela exemplaridade, a ideia de tudo, conseqüentemente ele seria desprovido da presciência e da providência, características importantíssimas para a criação. Afinal, sem presciência e providência, toda a obra da criação seria meramente fruto do acaso ou da necessidade fatal<sup>299</sup>. Portanto, Aristóteles comete triplo erro: “*la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo*”<sup>300</sup>.

Por isso, refutando a posição aristotélica sobre o princípio, Boaventura afirma que Deus é o princípio de tudo o que existe e apresenta de forma detalhada como Deus se manifesta como princípio.

a) Deus é princípio enquanto ordem do tempo. O que existe aponta sua criação para algo já existente, assim, no tempo, todas as criaturas apontam para seu princípio causador para algo que está fora do tempo e já existia, portanto, que não fora criado.

*[...] el orden del tiempo al evo y del evo a la eternidad; porque si algo existe por razón de otro ser creado, luego también este otro es algo que existe por razón de otro, esto es, increado, y éste existirá por razón de sí mismo; como si una cosa temporal existe por razón de alma, y el alma por razón de Dios; luego necesariamente Dios existe por sí y por razón de sí. Así, pues, según el orden de causalidad, de dignidad y de fin, todas las cosas declaran el ser primero, sumo y último, esto es, en cuanto es fin. Todo esto en razón del orden*<sup>301</sup>.

b) Deus é princípio enquanto origem. Todas as criaturas apontam para a existência de sua origem; esta, por sua vez, mostra-se presente e existente a partir da simplicidade/unidade, que

---

<sup>298</sup> Hex. VI, 2: 301-303.

<sup>299</sup> Boaventura explica que “necessidade fatal” é um termo empregado pelos árabes na tentativa de corrigir a impossibilidade das coisas serem feitas por acaso. Necessidade fatal seriam as substâncias espirituais que movem o mundo, sem equívocos, e que seriam as causas necessárias de tudo que existe. Contudo, esta posição não apenas está contrária a Deus como princípio criador e governador da criação, como também entra em conflito com a disposição do mundo segundo penas e glórias, ou seja, está em conflito com a teologia cristã medieval, pois, se tais substâncias espirituais movem o mundo sem possibilidade do erro, seria impossível a existência do demônio e do inferno, Hex. VI, 3: 303.

<sup>300</sup> Hex. VI, 3: 303.

<sup>301</sup> Hex. X, 14: 371.

significa essência e não mistura de formas, por isso, Deus é o princípio originante de tudo o que existe.

*[...] toda criatura proclama que Dios existe, por razón de origen; como, si existe el ente creado, existe el ente increado; y si existe el ente por participación, existe el ente por esencia; si existe el ente por composición, existe el ente por simplicidad; si existe el ente por multiformidad, existe el ente por uniformidad o identidad<sup>302</sup>.*

c) Deus é princípio enquanto causa primeira e universal. A vastidão de criaturas aponta para uma causa primeira que as originou e, apesar das imensas diferenças presentes na obra da criação, esta multiformidade aponta para uma causa originante universal que dá razão de possibilidade de existir a tudo que existe. Assim, Deus é a causa primeira de tudo o que existe porque foi Ele quem tudo criou e também é a causa universal de todas as criaturas porque está presente em todas elas<sup>303</sup>.

*[...] todo lo creado supone una causa, y la universalidad de los causados supone una causa primera universal. Ahora pregunto de esta causa: o es creada o no; si se dice que sí, será proceder a lo infinito; si se afirma que no, tengo lo que intento; Asimismo, el ente por participación tiene el ser por aquel que es ente por esencia, porque procede de él. Asimismo, todo compuesto depende de sus componentes; del mismo modo también las partes, por ser mutuamente dependientes, existen por algo simplicísimo absoluto. Asimismo respecto de la multiformidad; pues si se da el ente por multiformidad, se da el ente por uniformidad, como en los números es necesario llegar a la unidad<sup>304</sup>.*

d) Deus é princípio enquanto causa primeira e imediata porque não foi causado por nada, mas, é o causador que dá origem a tudo que existe. Assim, Deus é causa primeira, simples e una, e também é causa imediata, pois, cria as coisas ao dizer desde a eternidade e elas passam a existir no tempo.

*[...] la causa primera es primera e inmediata; porque es primera, nada tiene de otro, sino que todos de ella; y es inmediata, porque la causa inmediata es más excelente que la mediata. Porque es, pues, primera, por lo mismo es potentísima: luego puede muchas cosas: asimismo, por ser inmediata, es actualísima, porque la causa inmediata está en acto; es también actualísima por ser inmediata, porque el acto es más inmediato que la potencia. Pero no es actualísima según la eficiencia o según el acto extrínseco, pues no hace al instante todo cuanto puede; luego es actualísima por lo que mira al acto intrínseco, que consiste en decir. Por lo que desde la eternidad dijo que esto se había de hacer, y ello en el tiempo. Además, esta causa, porque es una, es sumamente simple; y porque es sumamente simple, es infinita<sup>305</sup>.*

---

<sup>302</sup> Hex. X, 15: 371.

<sup>303</sup> Aqui é necessário ter em mente a teoria exemplarista de Boaventura.

<sup>304</sup> Hex. X, 16: 371-373.

<sup>305</sup> Hex. XII, 10: 401.

Ainda discorrendo sobre os erros aristotélicos, Boaventura afirma que ao triplo erro do Filósofo, advém tripla cegueira também gravíssimas: 1) afirmação da eternidade do mundo: aqui Boaventura é radical em apontar o erro de Aristóteles; afirma que não se encontrará em lugar algum afirmação dele sobre o início dos tempos<sup>306</sup>; 2) afirmação da unidade do entendimento, erro gravíssimo que entra em conflito com a criação da humanidade, pois, “*si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de um cuerpo a outro; o, en fin, que el entendimiento es uno en todos*”<sup>307</sup>; 3) ausência da vida eterna após a existência carnal: “*de estos dos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida*”<sup>308</sup>. Assim, Boaventura desqualifica o pensamento aristotélico sobre a eternidade de princípios que não sejam Deus por estar em patente conflito não apenas com a teologia da criação cristã, mas também, com a identidade do Deus bíblico e com a escatologia cristã.

Por fim, o ato criador de Deus apresenta três propriedades que manifestam a criação como desejo gratuito do criador:

*[...] el poder, la sabiduría, la voluntad. Estas tres cosas son necesarias al principio originante. Pues la sabiduría se funda en algún poder. Porque si no tuviera poder, nada podría producir. Si tuviera poder y no tuviera sabiduría, no produciría sabiamente, porque el poder sin la sabiduría es precipitado. Asimismo, si poseyera poder y sabiduría y no quisiese, entonces o no produciría nada o sería contra su voluntad, y de este modo sería miserable. Y así, es evidente que la voluntad reduce el principio al acto*<sup>309</sup>.

Ou seja, isto demonstra a forma como Deus criou tudo o que existe: “*La criatura sale del Creador, mas no por naturaleza, porque es de distinta naturaleza; luego por arte, no habiendo otro modo noble de emanar si no es por naturaleza o por arte, o sea por voluntad; y aquel arte no está fuera de él: luego obra por arte y queriendo*”<sup>310</sup>. Assim, da parte do criador, há “*don en la creación de todas las cosas, las cuales libremente creó, y adornó, y dió a cada una modo, especie y orden*”<sup>311</sup>.

### 3.3.2 A perfeição da obra: “Deus viu que era bom”

---

<sup>306</sup> Hex. VI, 4: 303-305.

<sup>307</sup> Hex. VI, 4: 305.

<sup>308</sup> Hex. VI, 4: 305.

<sup>309</sup> Hex. XXI, 4: 583.

<sup>310</sup> Hex. XII, 3: 397.

<sup>311</sup> Hex. XXIII, 10: 645.

De forma velada Boaventura irá testemunhar a perfeição de toda obra da criação ao afirmar a nobreza de toda criatura, numa clara equivalência à afirmação do livro do Gênesis “Deus viu que era bom”, pois, tudo foi feito pelo Verbo. Assim, embora o Verbo seja o Verbo eterno do Pai, entendido teologicamente como sendo o Filho gerado desde a eternidade, aqui Ele é o dizer do criador para que tudo exista. Portanto, nada existe sem o Verbo, mas, justamente por serem criadas pelo Verbo, cada criatura adquire seu valor próprio, em razão de sua criação exemplar<sup>312</sup>.

*Y esta semejanza o Verbo es la verdad [...] y en el Verbo está la verdad de la criatura, y por el Verbo son representadas tanto las cosas ínfimas como las supremas. De donde, aun cuando el Ángel participe más con el Verbo en las condiciones nobles, por ejemplo, en cuanto a la imagen de Dios, que un gusanillo, con todo, en la razón de ejemplaridad no es más noble la razón de Ángel que la razón de gusanillo; así la razón de gusanillo expresa o representa al gusanillo, como la razón de Ángel al Ángel, y bajo este aspecto no es más noble en Ángel que el gusanillo<sup>313</sup>.*

Como todas as criaturas expressam a exemplaridade do criador, sua perfeição e bondade também são acessíveis em toda a natureza criada. Por isso, para Boaventura, a lei que rege e ordena a obra da criação é a piedade. De forma poética e profunda, o Doutor Seráfico reconhece que esta lei está inscrita em toda a criação, demonstrando que tudo que Deus criou é perfeito e bom.

*La ley de la naturaleza es ley de piedad. La piedad parece estar en toda la naturaleza, aun en la insensible. Pues la raíz envía a las ramas todo cuanto recibe; la fuente transmite a los riachuelos cuanto saca. De manera semejante, en las bestias parece haber piedad de padre a prole, pues cuanto gustan y toman fuera de lo necesario, y aun de lo necesario, lo convierten en leche y en nutrimiento a la prole<sup>314</sup>.*

Enfim, para Boaventura, toda a obra da criação é perfeita, não por mérito dela mesma, mas, porque traz em si mesma os traços de seu criador, ou seja, ela é perfeita no sentido de ser bem-feita, ou melhor dizendo, por causa da forma como Deus a criou: “*el incoartable don en la creación de todas las cosas, las cuales libremente creó, y adornó, y dió a cada una modo, especie y orden*”<sup>315</sup>.

### 3.3.3 A criação evoca a Igreja: analogia da lua

---

<sup>312</sup> Boaventura emprega o termo “exemplar” para indicar a ideia existente em Deus, ou seja, Deus é o protótipo de todas as coisas e as expressa na criação.

<sup>313</sup> Hex. III, 8: 237.

<sup>314</sup> Hex. XXI, 6: 585.

<sup>315</sup> Hex. XXIII, 10: 644-645.

Aludindo ao quarto dia da criação, nas *collationes XX-XXIII*, Boaventura irá perceber nos grandes luzeiros criados por Deus as analogias da hierarquia celestial, representada pelo sol; a Igreja militante, representada pela lua; e a alma humana hierarquizada, representada pelas estrelas<sup>316</sup>. No que diz respeito à Igreja, Boaventura apontará a lua como a grande analogia para compreensão e vivência de sua identidade. A razão de ser da Igreja é iluminar a alma humana com a luz que ela recebe de Deus.

*Asimismo consiste la contemplación en la consideración luminosa de la Iglesia militante. Esta consideración se entiende por la luz lunar; pues quien no ha conocido ésta no puede comprender nada. Así es que no está adornado el cielo, a menos que tenga la lumbrera mayor e la lumbrera menor. Por eso vió San Juan la ciudad de Jerusalén no sólo que estaba, sino además que descendía de Dios, formada y adornada. Porque así como el rayo del sol ilumina la noche por medio de la luna, así el rayo divino ilumina a la misma alma contemplativa por medio de la Iglesia<sup>317</sup>.*

Boaventura justifica a que a Igreja militante é comparada à lua por três razões: “*por razón de la refulgencia algo obscura o simbólica, por razón de la refulgencia excesiva o extática y por razón de la refulgencia ordenada*”<sup>318</sup>.

### 3.3.4 O sexto dia

#### 3.3.4.1 Os animais “ensinam” a humanidade

Embora o plano da obra boaventuriana sobre o *Hexaëmeron* não chegue a termo e tenha sido interrompida antes de sua abordagem sobre o sexto dia da criação, seguramente podemos afirmar que ele expôs bastante desse dia por toda a obra. No tocante à primeira parte do sexto dia, a criação dos animais, diz a Sagrada Escritura

Deus disse: “Que a terra produza seres vivos segundo sua espécie: animais domésticos, répteis e feras segundo sua espécie”, e assim se fez. Deus fez as feras segundo sua espécie, os animais domésticos segundo sua espécie e todos os répteis do solo segundo sua espécie, e Deus viu que isso era bom<sup>319</sup>.

Boaventura, porém, irá trazer para sua argumentação pontos negativos dos animais que, segundo ele, servem para edificar de forma contrária os seres humanos, ou seja, ao observar os

---

<sup>316</sup> A *collatio XX* trata de forma geral os três temas; as *collationes XXI-XII* trabalham de forma mais detida a Igreja militante e já aprofunda o tema da alma humana hierarquizada; a *collatio XXIII* trabalha especificamente a alma humana hierarquizada.

<sup>317</sup> Hex. XX, 13: 565-567.

<sup>318</sup> Hex. XX, 13: 567.

<sup>319</sup> Gn 1, 24-25.

“vícios” dos animais, os seres humanos podem entrar para o caminho das virtudes. Assim, de forma inversa, os animais ensinam à humanidade como se portar diante de realidades elevadas.

Já de início Boaventura irá se referir ao seu auditório exortando-o a colocar-se em atitude elevada como homens racionais que formam a Igreja: “*a quiénes ha de hablar, que es la Iglesia; porque no se han de dar las cosas santas a los perros ni esparcir las perlas ante los cerdos*”<sup>320</sup>, numa clara referência ao Evangelho de Mateus em que Jesus exorta a que as coisas santas não sejam destinadas aos cães e aos porcos: “Não deis aos cães o que é sagrado, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos estraçalhem”<sup>321</sup>. Assim, o exemplo de cães e porcos, atrelada à citação evangélica, esta primeira referência aos animais está no sentido retórico de incluir seus ouvintes no espírito das *collationes* que estão sendo iniciadas. Isto é, as palavras que Boaventura pronunciará tem o objetivo de encontrar eco nos corações de homens cristãos que buscam um maior aprofundamento de sua fé como Igreja através dos estudos. Com isso, na estrutura de sua obra, este primeiro exemplo tem duplo objetivo: valorizar o auditório e dar credibilidade e valor ao conteúdo das *collationes*. Tal conclusão é evidente quando Boaventura afirma claramente a quem são dirigidas suas palavras

*Así, pues, a tales observadores de la divina ley, amadores de la divina paz, pagadores de las divinas alabanzas, y no a otros, ha de dirigirse la divina palabra; y tales son los varones eclesiásticos. Mas no se ha de dirigir la palabra a quien es arrebatado fuera de esta Iglesia*<sup>322</sup>.

Feita esta primeira distinção de quem é seu auditório e a que ele é destinado, Boaventura retoma cão e porco noutra sentido. Tais animais não só representam aqueles que desdenham das coisas santas e agem irracionalmente, mas, também, indicam o motivo pelo qual estas pessoas vivem afastadas das coisas sagradas, ou seja, por causa dos pecados carnis e da ganância.

*Y es arrebatado el hombre [...] por el espíritu de carnalidad y de codicia. Estos dos espíritus son los que apartan al hombre de la ley de Dios y ciegan los dos ojos de la mente. Porque la ley de Dios manda el bien común y el bien espiritual y retrae del amor feo, que es de la carnalidad, y del amor privado, que es de la codicia. La ley, en efecto, es odiosa para el carnal y codicioso; ni quieren oírla nunca. Pues son como el perro y el cerdo. El perro, en efecto, siempre está codicioso y nunca queriendo comunicar, y el cerdo siempre quiere estar en el lodo*<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> Hex. I, 1: 177.

<sup>321</sup> Mt 7, 6.

<sup>322</sup> Hex. I, 5: 181.

<sup>323</sup> Hex. I, 6: 181.

Enquanto cão e porco indicam a atitude antinatural de alguns em não estarem voltados para as coisas sagradas, apresentando desdém e indiferença, as vespas apontam para a realidade de alguns homens do saber em se colocar no caminho da ciência apenas pela curiosidade racional e, por isso, produzem um saber irreal e estéril, pois, estão longe da sabedoria divina e contam apenas com suas qualidades para a construção do saber. Assim, podem até construir sistemas bem estruturados, mas, na realidade são vazios e não apresentam conteúdo válido; aqui Boaventura compara os favos das vespas com o das abelhas: são parecidos, porém, o das primeiras estão vazios e o das segundas contém mel.

*Del mismo modo, contra la consonancia de la divina alabanza es el espíritu de presunción y de curiosidad, de manera que el presuntuoso no engrandece a Dios, sino que se alaba a sí mismo; y el curioso no tiene devoción. De donde muchos son tales, que, no obstante poseer los esplendores de las ciencias, se hallan vacíos de alabanza y de devoción. Porque construyen cabañas de avispas, que no tienen panal de miel, como la tienen las abejas, que hacen miel<sup>324</sup>.*

Dentro desses exemplos trazidos à toma por nós, parece que São Boaventura está indo contra os dizeres da Escritura de que à criação dos animais no sexto dia “Deus viu que isso era bom”<sup>325</sup>. É interessante notar, entretanto, que esta obra boaventuriana não é uma exegese do texto bíblico e, por isso, abre margens para uma maior abrangência teológica, ou seja, ao colocar os “vícios” dos animais frente aos possíveis comportamentos humanos semelhantes, o autor não está desmerecendo a obra da criação, mas, exortando aos seus ouvintes a serem sempre melhores, pois, “*todas las criaturas hablan de Dios*”<sup>326</sup>. Portanto, o sujeito da abordagem não são os animais em seu agir natural, mas, os seres humanos em seu possível agir não natural. Tal argumento fica claro quando nos deparamos com a exposição das três potências da alma humana.

*Tiene, pues, el alma tres potencias: la animal, la intelectual y la divina, según el triple ojo: el de la carne, el de la razón, el de la contemplación. El primero es vigoroso, el segundo está oscurecido, el tercero cegado. La potencia animal es doble: o sobre los objetos de los sentidos particulares y del sentido común o sobre los fantasmas de los sensibles, y así es sentido e imaginación. La potencia intelectual es también doble: o en cuanto considera las razones universales abstractas, prescindiendo del tiempo, del lugar y de la dimensión, o en cuanto se eleva a las substancias espirituales separadas; y sí son dos potencias, a saber: la razón y el entendimiento; por la razón compara, por el entendimiento se conoce a sí y conoce las substancias espirituales; y entonces se injiere en las Inteligencias, y entonces entra en la eternidad de las mismas. Del mismo modo, la operación o potencia divina es doble: una que se convierte a cointuir los divinos espectáculos, otra que se convierte a gustar los divinos*

---

<sup>324</sup> Hex. I. 8: 181.

<sup>325</sup> Gn 1, 25.

<sup>326</sup> Hex. XVIII, 25: 529.

*consuelos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo, por la potencia unitiva o amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos*<sup>327</sup>.

Ou seja, o estudioso cristão ao observar os animais volta-se para si mesmo e reconhece as três potências da alma. Reconhecendo esta realidade superior interna de cada ser humano, ele é chamado a não agir apenas pela potência animal e nem se dar por satisfeito com o agir da potência intelectual, pois, ficando nesses primeiros níveis, agiria e pensaria de formas incompletas e vazias por permanecer apenas nos níveis da carne e da razão, deixando de lado, a contemplação que abre a possibilidade de se alcançar a sabedoria divina. E permanecer apenas no nível racional foi o erro fatal dos filósofos. Afirma Boaventura que ficar somente no nível racional não é algo digno de vanglória, pois há o desconhecimento do Espírito Santo, médico que sana a falta de sentido da existência, fato que a filosofia por si não é capaz de alcançar: “*Esta es, pues, la medicina, a saber, la gracia del Espíritu Santo. Este médico y esta gracia no los puede alcanzar la filosofía. ¿Por qué, pues, te glorías, tu que no conoces por tu ciencia ni tu enfermedad ni su causa, ni el médico ni la medicina?*”<sup>328</sup>. Justamente por não se apoiarem na sabedoria divina, a maioria dos filósofos<sup>329</sup> não alcançou a real sabedoria incorrendo em três trevas e tiveram como que asas de avestruz, isto é, embora sejam asas, não servem para alçar voo.

*Estos filósofos tuvieron alas de avestruz porque sus afectos no estaban sanados, ni rectificandos, ni ordenados; lo cual únicamente se hace por la fe. De donde primero enseñaron la falsa circulación de la bienaventuranza; segundo, la falsa suficiencia de los méritos presentes; tercero, la perpetua incolumidad de las fuerzas interiores. Cayeron en estas tres tinieblas*<sup>330</sup>.

Estas comparações feitas por Boaventura dos filósofos com as vespas e com as asas do avestruz ficam ainda mais claras quando ele denuncia mesmo sua forma errônea de buscar o conhecimento: por não conhecerem o Verbo de Deus não atingem a real sabedoria.

*La puerta para entender las cosas predichas es el conocimiento del Verbo increado, el cual es la raíz de la inteligencia de todas las cosas; por eso el que no tiene esta puerta no puede entrar. Y los filósofos tienen por imposibles cosas que en sí son sumamente verdaderas, porque la puerta está cerrada para ellos*<sup>331</sup>.

---

<sup>327</sup> Hex. V, 24: 291.

<sup>328</sup> Hex. VII, 11: 327.

<sup>329</sup> Para Boaventura todos os filósofos pagãos antigos incorreram nesse erro, incluindo Aristóteles, Plotino e Túlio, justamente por lhes faltarem a luz da fé, Hex. VII, 1-13: 319-329.

<sup>330</sup> Hex. VII, 12: 327.

<sup>331</sup> Hex. III, 4: 233.

Há também elementos positivos dos animais que servem como pontos de aprendizagem para o ser humano. A conquista de uma vida acadêmica legítima aos olhos de Boaventura dá-se, num primeiro momento, pela ordenação dos estudos propriamente ditos, buscando um equilíbrio, uma boa medida. “[...] *los que no ordenan el estudio son como los potros, que corren de acá para allá; en cambio, el jumento con su andar lento camina mucho, porque adelanta con igualdad*”<sup>332</sup>. Entretanto, a busca do saber na boa medida só produz efeito pela apropriação e reflexão interna do saber adquirido, que metaforicamente Boaventura chama ruminar: “*Observa que el animal que no rumia es inundo. La rumia se verifica porque el animal tiene dos vientres: atrae el alimento a la boca y lo rumia todo y lo echa al otro vientre de más adentro*”<sup>333</sup>. Contudo, o maior exemplo está no asno que demonstra a força de convicção do homem contemplativo frente às dificuldades da vida onde evidencia sua perseverança em meio aos sofrimentos.

*Isacar se interpreta asno fuerte, y a la letra el asno tiene una cruz en el omoplato. Debe estar siempre preparado a llevar esta cruz. Mas no es su interpretación asno fuerte, sino recompensa; y significa al varón que está armado por amor de la recompensa. De donde en San Mateo se dice: Cuando los hombres por mi causa os maldijeren, y os persiguieren, y dijeren con mentira toda suerte de mal contra vosotros, alegraos y regocijaos, porque es muy grande la recompensa que os aguarda en los cielos. Y decía que hablaba una vez con fray Gil, el cual le decía que no somos sabios, como fué sabio mercader el bienaventurado Francisco; antes bien nosotros disipamos la hacienda, porque deberíamos dar un denario para que se nos diere una bofetada; pero nosotros ni siquiera tenemos la sabiduría del asno, que lleva su carga, y cuanto más se le golpea y más vituperios se le dicen, tanto mejor la lleva. Así, el hombre obediente no debe dejar ningún bien por ninguna tribulación, antes por el contrario, hacerlo mejor; de otro modo no es contemplativo*<sup>334</sup>.

#### 3.3.4.2 “À imagem de Deus”

Boaventura traz rica teologia da criação e do ser humano criados à imagem de Deus, mas, aqui ele apresenta uma novidade na teologia da criação, pois, o livro do Gênesis narra que apenas o ser humano é que teria sido criado à imagem de Deus<sup>335</sup>.

*[...] existe la criatura hecha a imagen de Dios; y esto según imagen natural o gratuita; aquella es memoria, inteligencia y voluntad, en las cuales resplandece la Trinidad; y con la gratuita es sellada el alma, que en este acto de sigilación recibe la inmortalidad, la inteligencia, la alegría [...]. Y así aparece que todo el mundo es como un espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría, y como un carbón que derrama luz*<sup>336</sup>.

---

<sup>332</sup> Hex. XIX, 19: 549.

<sup>333</sup> Hex. XIX, 18: 549.

<sup>334</sup> Hex. XXIII, 26: 653.

<sup>335</sup> Gn 1, 26-27.

<sup>336</sup> Hex. II, 27: 221.

Boaventura irá se posicionar contra a crescente ideia de um certo panteísmo nascido a partir da obra aristotélica *Physicorum*.

*Dijeron algunos que todas las cosas eran uno; como, por ejemplo, así como una es la materia, así también es la forma radical, que luego se multiplica según el modo de ser y varía. Pero esto no es decir otra cosa sino que esta proposición: el hombre es asno, es verdadera por sí, falsa por accidente. De donde entiende tú que lo racional y lo irracional no sólo se diferencian accidentalmente, sino también esencialmente*<sup>337</sup>.

Seguramente o objetivo boaventuriano neste ponto é reconhecer o perigo de se confundir a criatura com o criador, pois, não há confusão entre o criado e a criatura. Reforçando ainda mais seu argumento, Boaventura irá fazer a diferenciação, através das categorias simples e composto, entre criador e criatura: “[...] *simple y compuesto; y también aquí existen muchos errores, como decir que alguna criatura es simple; porque entonces sería acto puro, lo cual es propio sólo de Dios; y atribuir a la criatura lo que es de Dios es peligroso*”<sup>338</sup>. Assim, fica evidente que toda criatura possui caráter essencialmente composto e, por isso, carrega em si mescla do criador e de trevas. “*Pues en cualquier criatura resplandece el divino ejemplar, pero con mezcla de tinieblas; por lo que es como cierta opacidad mezclada con la luz*”<sup>339</sup>. Enfim, a novidade boaventuriana está em afirmar que em cada criação divina resplandece algo da luz do criador, ou seja, não há confusão entre criatura e criador, por isso, sua teologia não incorre no erro panteísta, mas, também toda a obra da criação, mesmo em seus ínfimos detalhes, tem seu valor pois “*el rayo divino resplandece en cada una de las criaturas diversamente y con propiedades diversas*”<sup>340</sup>. Portanto, “*todas las criaturas hablan de Dios*”<sup>341</sup> pelo simples fato de que a sabedoria divina está presente em toda a obra da criação: “*Esta sabiduría está derramada en toda cosa, porque cualquiera de sus propiedades tienen en sí la regla de la sabiduría y manifiesta la sabiduría divina*”<sup>342</sup>. Daí, Boaventura afirma que a obra da criação tem tripla forma de se dizer.

*Y la obra de Dios se dice de tres maneras: esencia, cualquiera que sea esa obra y a cualquier género que pertenezca, ya al género de substancia, ya al género de accidente; esencia completa, esto es, sólo la substancia; esencia hecha a imagen de Dios, como lo es la criatura espiritual. Sobre éstas está derramada la sabiduría de Dios, como sobre obras suyas*<sup>343</sup>.

---

<sup>337</sup> Hex. IV, 11: 263.

<sup>338</sup> Hex. IV, 12: 263.

<sup>339</sup> Hex. XII, 14: 403.

<sup>340</sup> Hex. XII, 14: 403.

<sup>341</sup> Hex. XVIII, 25: 529.

<sup>342</sup> Hex. II, 21: 219.

<sup>343</sup> Hex. II, 22: 219.

Entretanto, o Doutor Seráfico apresenta a criação à imagem não como algo perfeito já pronto para todo ser humano, pois, o ser humano, apesar de criado à imagem de Deus, jamais se confunde com a perfeição de seu criador.

*Aquel ser es sumamente bueno; luego se difunde sumamente por triple difusión: actualísima, integérrima, ultimada o acabadísima. Por ser actualísima siempre es, siempre fue, siempre será; siempre engendra, siempre engendró, siempre engendrará. La criatura no puede tener la perfección de que siempre sea, siempre haya sido, siempre haya de ser; luego es necesario que emane el eterno*<sup>344</sup>.

Tal realidade da obra da criação se dá, porque foi feita segundo onze condições<sup>345</sup>. À geração do Verbo, estão presentes doze condições. Portanto, o Verbo é perfeito porque gerado pelo Pai, e só ele é coeterno; justamente a coeternidade é a décima segunda condição<sup>346</sup>. Ademais, embora o ser humano tenha sido criado à imagem e semelhança do criador, conforme o primeiro relato da criação da humanidade de Gn 1, 26-31, Boaventura também tem em mente o segundo relato da criação do ser humano, Gn 2, 7, ou seja, criado a partir do pó da terra, fato que lhe faz tecer uma exegese conjunta destes dois relatos ao longo de sua obra sobre a origem do homem: “*El sexto día fué creado el hombre*”<sup>347</sup>; “*En el tiempo de la naturaleza creada [...] la formación del hombre de la tierra*”<sup>348</sup>, deixando ainda mais clara a distância entre criador e criatura.

Por ser semelhante, a criatura pode querer tomar o lugar do seu criador: “*El diablo, en efecto, paralogizó al primer hombre y supuso en el corazón del hombre una proposición como evidente y conocida por sí, la cual es: la criatura racional debe apetecer la semejanza de su Creador, porque ciertamente es imagen*”<sup>349</sup>. Isso acontece, conforme Boaventura, pelo risco da busca estéril do conhecimento sem Deus que tolhe a consciência humana de seu lugar como criatura.

*Este medio es salvativo; quien de él se aparta, esto es, del medio de la humildad, es condenado. Y esto muestra el Salvador: Yo estoy en medio de vosotros como un sirviente; y en San Mateo: Si no os volvéis y hacéis semejantes a niños, no entraréis en el reino de los cielos. En este medio, es decir, en la humildad de la cruz, ha obrado la salvación*<sup>350</sup>.

---

<sup>344</sup> Hex. XI, 11: 383.

<sup>345</sup> Hex. XI, 21-25: 389-395.

<sup>346</sup> Hex. XI, 25: 395.

<sup>347</sup> Hex. XV, 17: 459.

<sup>348</sup> Hex. XVI, 21: 481.

<sup>349</sup> Hex. I, 26: 195.

<sup>350</sup> Hex. I, 23: 193.

Por isso, a necessidade da redenção, pois, o ser humano deve ser conforme sua natureza para ter em si a semelhança com o criador. Cristo é quem recuperou ao ser humano sua imagem com o Criador, vencendo os argumentos do diabo:

[...] *el argumento de Cristo fué salvativo y destructivo del argumento del diablo. Porque una vez que el diablo había hecho al hombre desemejante a Dios, habiéndole, sin embargo, prometido que había de hacerle semejante, fue necesario que Cristo fuese semejante al hombre, para que hiciera al hombre semejante a sí, esto es, a Dios*<sup>351</sup>.

Cristo, morrendo na cruz, torna o ser humano novamente conforme à imagem do criador.

*Sin embargo, todo nuestro raciocinio es para que seamos semejantes a Dios. Y el diablo reputaba en poco el argumento de Cristo, cuando le vió padecer. Pero Cristo le engañó: dice Job: ¿Por ventura jugaré con él como con un pajarillo, o le atarás para tus siervas? Cristo reputo fortísimo el argumento, según aquello de San Juan en el capítulo 12: Cuando yo seré levantado en alto en la tierra, todo lo atraeré a mí*<sup>352</sup>.

Enfim, o Verbo encarnado repara todo o erro cometido pelas criaturas, daí a importância de se conhecer o “*Verbo encarnado, por quien son reparadas todas las cosas*”<sup>353</sup>.

O ser humano redimido é chamado a viver em busca da santificação que para Boaventura, em concordância com a obra *De divinis Nominibus* de Dionísio, nada mais é do que o caminho natural que o ser humano deve seguir para assemelhar-se ao seu criador, ou seja, “*es una pureza exenta de todo crimen, perfecta y absolutamente sin mancha*”<sup>354</sup>. E acrescenta à citação de Dionísio: “*Por tanto, santificarse es abstraerse de todo amor capaz de manchar, afear y corromper el alma. En esto debe la criatura asemejarse al Creador: Santos, disse, seréis, porque yo soy santo. Esta santidade hace al que la tiene deiforme*”<sup>355</sup>. Tal busca é possível pela vivência das virtudes. Por sua vez, as virtudes são o próprio iluminar do coração humano por parte do criador, ou seja, é a forma deste fazer-se presente naquele, tornando sua criatura imagem sua. “*Estas virtudes fluyen de la luz eterna al hemisferio de nuestra alma y reducen al alma a su origen, como el rayo perpendicular o directo, que vuelve por el mismo camino por el que fue. Y ésta es la beatitud*”<sup>356</sup>. Ademais, o ser humano será capaz de discernir a virtude verdadeira daquilo que não é se, na vivência virtuosa, seu coração estiver sempre mais voltado para Deus numa busca constante de união com Ele: “*Dice San Agustín en el libro De*

---

<sup>351</sup> Hex. I, 27: 195.

<sup>352</sup> Hex. I, 30: 197.

<sup>353</sup> Hex. III, 10: 239.

<sup>354</sup> Hex. II, 5: 207.

<sup>355</sup> Hex. II, 5: 207.

<sup>356</sup> Hex. VI, 24: 313.

*civitate Dei que no es verdadera virtud la que no dirige la intención a Dios, fuente de todo, para descansar en El en eternidad cierta y paz perfecta*<sup>357</sup>.

### 3.3.4.3 O Criador repousou

Embora Boaventura também não tenha dado prosseguimento às reflexões do *Hexaëmeron* até o sétimo dia e, portanto, deixar certa dúvida sobre sua real intenção teológica deste tema do repouso do criador, há por toda a obra claras referências de fina teologia acerca do sétimo dia da criação, ou seja, após tudo criado em seis dias, o repouso do criador e a bênção à criação.

Boaventura faz uma leitura conjunta dos dois relatos da criação, ou seja, há comunicação entre Gn 1, 1 – 2, 4a e Gn 2, 4b – 25. Tal exegese bíblica fica clara com seu comentário sobre o jardim plantado por Deus, que, teologicamente é interpretado como evocação ao sétimo dia da criação, isto é, o sétimo dia é o dia do descanso e da bênção; o jardim é o local onde Deus colocou o homem para com ele se encontrar, logo, há-se repouso e bênção no local do encontro com o Senhor no sétimo dia da criação – sábado na tradição judaica, domingo na tradição cristã. Esta leitura boaventuriana, contudo, não está incrustada na sétima visão, ou sétimo dia, pois sua obra não chega até lá, mas, no terceiro dia, ou terceira visão, numa antecipação que, entretanto, não exclui esta exegese conjunta dos dois relatos da criação do Livro do Gênesis, pois, Boaventura afirma o jardim ter sido plantado no terceiro dia, mas, o homem fora colocado lá apenas no sétimo dia. *“Esto insinúa la Escritura cuando dice: Había plantado el Señor Dios desde el principio un jardín delicioso, en que colocó al hombre, etc. Lo cual se dice después del séptimo día recapitulando, como quiera que la tal plantación tuvo lugar el tercer día*<sup>358</sup>. E irá misticamente acrescentar sobre o jardim, chamado aqui de paraíso

*El alma es el paraíso, en el cual se ha plantado la Escritura, y tiene maravillosas suavidades y hermosuras. Por lo cual se dice en el Cantar: Huerto cerrado eres, hermana mía esposa, huerto cerrado, fuente sellada, tus renuevos forman un vergel delicioso. El huerto es el alma, donde están los misterios sacramentales y las inteligencias espirituales, donde mana la fuente de espirituales emisiones; pero es cerrado y fuente sellada, porque no está abierto a los inmundos, sino a aquellos de quienes se dice: El Señor conoce a los suyos. La sabiduría divina ama este huerto y lo cuida*<sup>359</sup>.

Portanto, Boaventura afirma o lugar do sétimo dia, do repouso do criador como sendo no jardim do coração humano, ou seja, o jardim é a alma e o criador está sempre disposto ao encontro com sua criatura. De forma mais direta ainda, *“cuando el alma está ordenada como la Iglesia,*

---

<sup>357</sup> Hex. VII, 5: 323.

<sup>358</sup> Hex. XVII, 3: 493.

<sup>359</sup> Hex. XVII, 5: 495.

*cuando tiene potestad sobre sí misma, entonces es templo de Dios*”<sup>360</sup>. Entretanto, como a alma é um horto fechado aos imundos, ela só se torna templo de Deus para aqueles que são Dele. Para isso a alma necessita ser dona de si mesma, evitando triplo erro que lhe tira essa virtude.

*Mas para conseguir esto, es necesario que domine a los apetitos, a los fantasmas y a las ocupaciones. Y entonces es el alma dueña de sí cuando se le quita a la concupiscible la triple concupiscencia, a la irascible la triple debilidad, a la racional el triple error. Entonces tiene el alma imperio en su reino; y entonces no es arrojada fuera de su casa, cuando aquellas paciones han sido amputadas; y en tal alma mora Dios, no en la furiosa concupiscencia, etc*”<sup>361</sup>.

A proposta de Boaventura, nos parece, sobre a teologia do sétimo dia, ou do repouso do criador na criatura, consiste no importante exercício espiritual que o cristão deve fazer para se tornar aberto e estar pronto para participar neste bem da criação. Assim, por conta da razão beatificante de Deus, a alma, livre da concupiscência, também é chamada a participar das coisas que são próprias de Deus. Este é o repouso para Boaventura: participar das coisas divinas. *“Así, pues, el alma se beatifica cuando participa de la eternidad teniendo a Dios en la memoria por la posesión; cuando participa de la hermosura, por la visión; de la jocundidad o gozo, por la fruición. Estos apropiados miran a Dios*”<sup>362</sup>. Boaventura, citando Plotino na definição das quatro virtudes<sup>363</sup>, explica o motivo do homem participar das coisas divinas: *“Las segundas virtudes, que llaman purificadoras, son del hombre en cuanto es capaz de lo divino, y disponen el ánimo de sólo aquel que determinó purificarse del contagio del cuerpo y, mediante cierta fuga de las cosas humanas, ocuparse en solas las divinas*”<sup>364</sup>.

Além disso, a teologia de Boaventura sobre o sétimo dia da criação apresenta profundo teor místico-espiritual e pressupõe também como repouso a esperança escatológica da vida eterna, assim, o sétimo dia perfeito seria o descanso da criatura em seu criador por toda a eternidade após o abandono do corpo mortal. *“El séptimo día es la liberación del cuerpo; hoy estarás conmigo en el paraíso; este día no tiene tarde*”<sup>365</sup>. De forma geral, todo ser humano é predestinado à eternidade, pois, por amor, o criador aguarda este repouso: *“Y vive por conocimiento y amor; y quien niega esto, niega la predestinación eterna. Pues desde la eternidad conoce Dios a la criatura y la ama, porque la preparó para la gloria y la gracia*”<sup>366</sup>. Mas, alerta

---

<sup>360</sup> Hex. XXII, 38: 631.

<sup>361</sup> Hex. XXII, 38: 631.

<sup>362</sup> Hex. XXI, 11: 589.

<sup>363</sup> Boaventura apresenta os quatro gêneros das virtudes segundo Plotino, contidos no livro *De virtutibus*, a saber: 1) virtudes políticas; 2) virtudes purificadoras; 3) virtudes do ânimo já purificado; e 4) virtudes exemplares. Descrição completa: Hex. VI, 27-32: 315-317.

<sup>364</sup> Hex. VI, 30: 317.

<sup>365</sup> Hex. III, 31: 251.

<sup>366</sup> Hex. XII, 7: 399.

Boaventura aos teólogos, também o mundo como um todo está destinado à eternidade em Deus: “*el mundo, hecho por Dios, se ha de reducir a Dios. Porque, aun cuando trata de las obras de la creación, trata no obstante, principalmente de las obras de la reconciliación*”<sup>367</sup>. Afinal, esta é a mais nobre função de toda a criação, ser reduzida a Deus e também levar o ser humano ao conhecimento relacional com seu criador, devolvendo à toda a obra da criação seu estado primeiro e original antes do pecado.

*Y es de notar que el mundo, si bien sirve al hombre en cuanto al cuerpo, principalmente le sirve en cuanto al alma; y si le sirve en cuanto a la vida, principalmente en cuanto a la sabiduría. Ciertamente que el hombre, antes de su caída, tenía conocimiento de las cosas creadas y por la representación de éstas era llevado a Dios para alabarle, venerarle y amarle; y para esto son las criaturas y de este modo son reducidas a Dios*<sup>368</sup>.

---

<sup>367</sup> Hex. I, 37: 201.

<sup>368</sup> Hex. XIII, 12: 415.

## Capítulo IV: Aspectos comuns e divergentes entre as obras de Santo Ambrósio e de São Boaventura

Após explicitarmos a teologia da criação boaventuriana contida em seu *Hexaëmeron* numa comparação temática com a obra homônima ambrosiana, resta-nos ainda um último trabalho decorrente da metodologia “comparação” que empregamos nesta pesquisa, isto é, expostos conteúdos e dados concretos das duas obras nos capítulos II e III, parece-nos também importante demonstrar os pontos comuns e os pontos dissonantes da obra do século XIII em relação à obra do século IV.

Este resultado não é infértil pois o próprio Boaventura chega a citar trechos do *Hexaëmeron* ambrosiano nesta sua última obra teológica, além de citar muitos pontos da vida de Ambrósio, demonstrando assim, não apenas o conhecimento da patrística, mas, sobretudo que Ambrósio é referência teológica para sua composição e também autoridade que legitima sua argumentação e lugar de *mestre*.

### 4.1 Aspectos comuns

O *Hexaëmeron* de Ambrósio é uma coletânea de homilias proferidas pelo Bispo em celebrações litúrgicas da Semana Santa de 387 ou 388 em Milão. O *Hexaëmeron* de Boaventura é um apanhado de *collationes* proferidas pelo Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores em ambiente universitário, no período que se estende da Páscoa até Pentecostes de 1273, em Paris; assim, as duas obras possuem já um ponto comum espiritual, ancorado no Calendário Litúrgico: ambas são pronunciadas em ambiente pascal, isto é, a primeira em preparação para a Páscoa e a segunda durante o tempo pascal, justamente as épocas litúrgicas em que tradicionalmente se evidencia a teologia da criação pela leitura dos textos bíblicos. Guardadas as devidas peculiaridades entre o ambiente celebrativo de Milão do século IV e o ambiente universitário parisiense do século XIII, ambas as obras podem ser encaixadas, sem maiores problemas ou prejuízos à sua compreensão, na categoria de sermões, atentando-se, obviamente, ao fato de que a primeira é um sermão litúrgico e a segunda um sermão universitário. Ambas as obras são marcadas pela oralidade quando de suas celebrações e posteriores redações, ou seja, só sobreviveram ao passar dos anos porque foram colocadas por escrito num segundo momento. No caso de Ambrósio, ele mesmo é quem faz a redação final de suas homilias, mas, não se furta à oralidade neste processo de redação final.

*Ambrosio preparaba cuidadosamente sus sermones y, de memoria y a base de sus apuntes, redactaba el texto después de la predicación. Esto explica que muchos de sus tratados*

*conserven detalles de la naturaleza circunstancial que acusan el origen homilético, de manera que el obispo de Milán, cuando escribía (o dictaba) algunas de sus obras, hacía algo más que repasar y pulir el texto proporcionado por los estenógrafos*<sup>369</sup>.

É marca desta oralidade circunstancial que denuncia a forma como Ambrósio pregava e depois redigia, por exemplo, o seguinte trecho do *Hexaëmeron*: “Mas o que está acontecendo, enquanto proferimos estas palavras? Eis que já estão voando ao teu redor as aves noturnas e, pelo próprio fato de estarem avisando que o discurso deve terminar, obrigam-nos também a mencioná-las”<sup>370</sup>. Já a obra de Boaventura traz um epílogo do próprio *reportador* registrando sua empresa em anotar todas as conferências, ordená-las, contar com a aprovação do orador e depois revisá-las outra vez<sup>371</sup>, demonstrando assim o processo de elaboração escrita do *Hexaëmeron* boaventuriano.

Para além de aspectos circunstanciais que demonstrariam a oralidade original de ambas as obras, há clara inteiração com seus respectivos auditórios por parte dos oradores, a fim de prender sua atenção e angariar sua simpatia. Tomemos apenas um exemplo de cada obra, reutilizando a citação ambrosiana do parágrafo anterior (*Hexaëm. V, 24, 84: 220*) por questões de economia de espaço. O trecho aponta Ambrósio terminando o sermão VIII<sup>372</sup>, pronunciado na tarde do quinto dia após uma breve pausa do sermão anterior, na tarde daquele mesmo dia<sup>373</sup>. Após um longo tempo de pregação, iniciado à tarde e já tendo invadido a noite, é tempo de terminar, pois, os morcegos indicam o adiantado da hora, com isso o orador interage com o auditório fazendo-o recobrar ânimos, bom humor e atenção, pois, o discurso segue para seu fim.

*Em medio de la Iglesia le abrirá el Señor la boca, llenándole del espíritu de sabiduría y de inteligencia y revistiéndole de un manto de gloria, se dice el capítulo 15 del Eclesiástico. En estas palabras enseña el Espíritu Santo al prudente a quiénes ha de dirigir la palabra, de dónde ha de començarla y dónde ha de terminar. Lo primero, a quiénes ha de hablar, que es la Iglesia; porque no se han de dar las cosas santas a los perros ni se han de esparcir las perlas ante los cerdos. Lo segundo, enseña donde ha de començar el prudente su discurso: que ha de començarlo de lo medio, que es Cristo; si se descuida este medio, nada se consigue. Lo tercero, dónde ha de terminar, que es en la plenitud o complemento, del espíritu de sabiduría y de inteligencia.*

*Pero primeramente hemos de hablar de nosotros mismos y ver cuales debemos ser. Pues si a un ojo enfermo se le aplica un rayo de luz, antes es cegado que no iluminado. Se ha de hablar,*

---

<sup>369</sup> Olivar, Alexandre. *La Predicación Cristiana Antigua*. Barcelona: Herder, 1991: 910.

<sup>370</sup> *Hexaëm. V, 24, 84: 220*.

<sup>371</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>372</sup> *Hexaëm. V, 12, 36 – 24, 90: 191-224*.

<sup>373</sup> O sermão VII (*Hexaëm. V, 1, 1 – 11, 35: 163-191*) termina e logo após seu término, na obra escrita, há uma rara intervenção do estenógrafo – a única em toda a obra – indicando a pausa e o início do novo sermão: “Tendo se calado um momento, retomou novamente a palavra e disse:”, *Hexaëm. V, 12, 36: 191*.

*pues, a la Iglesia, que es reunión de racionales; la sinagoga, en cambio, es congregación de greyes y de hombres que viven brutal y carnalmente*<sup>374</sup>.

O trecho acima é o início do *Hexaëmeron* de Boaventura e revela a forma como ele se relacionou com seu auditório a fim de lhe prender a atenção e obter logo sua simpatia. A citação do Livro do Eclesiástico não é gratuita, pois, logo após ele aplica o sentido daquele trecho da Escritura aos ouvintes: as palavras que escutarão são provenientes do Espírito Santo, portanto, só os sábios e os inteligentes podem retê-las – é importante notar que o auditório é formado por *intelectuais*, então, sua colocação toca em cheio na vaidade do público. O orador se apresenta como o prudente, também instruído pelo Espírito Santo, que se dirige aos racionais, sábios e inteligentes, que são a Igreja e não aos brutais e carnais, portanto, não receberão qualquer ensinamento, mas as coisas santas. Com isso, o orador consegue angariar simpatia e atenção de seu auditório sem maiores esforços.

As duas obras são compostas no Ocidente latino, portanto, pronunciadas e redigidas em latim, embora o *Hexaëmeron* ambrosiano carregue as marcas próprias do latim vulgar do século IV e o *Hexaëmeron* boaventuriano seja composto pelo latim medieval do século XIII. De qualquer forma, ambas demonstram o lugar comum de onde provém, ou seja, os dois oradores ocupam lugar destacado de poder em suas sociedades, portanto, o pregador não é alguém comum, mas, alguém investido de poder social e eclesial. Isto é, a pregação não é uma atividade disponível a todos, mas, a quem a ela é confiado por investidura. Tradicionalmente, a pregação é feita pelos bispos.

*[...] el cristianismo más primitivo consideraba ya a los obispos (prescindiendo ahora de la cuestión sobre la identidad entre obispos y presbíteros) como los predicadores por antonomasia: los jefes de las comunidades, considerados como sucesores de los apóstoles, eran aquellos a quienes incumbía en propiedad, oficialmente (ex officio) y como sacramentalmente, predicar la palabra de Dios*<sup>375</sup>.

Embora a atividade da pregação seja entendida na Igreja antiga, principalmente no Ocidente, como atividade propriamente episcopal – tal realidade se dá pela sucessão apostólica, porque cada comunidade estava organizada em torno de um bispo e porque a pregação até então era um exercício quase exclusivamente litúrgico – há a possibilidade do bispo delegar a pregação a um presbítero, realidade que certamente existia desde os inícios do cristianismo e que foi testemunhada pela decretal XXI do Papa Celestino I dirigida aos bispos da Gália em 431, na

---

<sup>374</sup> Hex. I, 1-2: 177-179.

<sup>375</sup> Olivar, Alexandre. “La Predicación...”: 528.

qual se considerava a delegação da pregação a presbíteros de comprovada ortodoxia<sup>376</sup>. Havia também a rara possibilidade de se delegar a pregação a diáconos, nos casos em que não houvesse presbíteros a serem delegados<sup>377</sup>. Devido à crescente clericalização ocidental a partir de Leão I (440-461), a pregação passou a ser vista como função litúrgica e, por isso, função masculina confiada ao ministro ordenado, sobretudo o bispo; monges e leigos estavam, automaticamente, impossibilitados deste exercício, mesmo que possuíssem grande cultura e sabedoria<sup>378</sup>.

A pregação pertencente exclusivamente à função episcopal, observadas as possíveis delegações mencionadas no parágrafo anterior, será uma realidade até o século XIII.

*Hasta el IV concilio de Letrán (1215), la predicación se consideraba como parte integrante del cargo episcopal. Pastor de su rebaño, el obispo es también su doctor. Si a veces se levantan otras voces en la cristiandad, se trata de predicadores monásticos, prolongando su enseñanza más allá de los bancos de la escuela<sup>379</sup>.*

Esta realidade sofreu sua primeira mudança por iniciativa do Papa Inocêncio III (1198-1216) que incumbiu os monges cistercienses de pregarem fora dos mosteiros na tentativa de vencer as heresias do século XIII. Como este impulso inicial não deu certo, Inocêncio III delegará a tarefa de combater as heresias pela pregação a Diego de Osma e a Domingos de Gusmão – posteriormente a Ordem dos Frades Menores também será incluída neste privilégio. Ademais, o cânon X do IV Concílio de Letrán dará liberdade para que os bispos escolham pregadores, abrindo assim, a possibilidade legal de outros pregadores ordinários além dos próprios bispos, adotando oficialmente, em toda a Igreja latina, aquilo que o Papa já havia dado início extraoficialmente.

A pregação na Ordem dos Frades Menores foi sempre muito bem definida e regulamentada. Na Regra não Bulada<sup>380</sup> de 1221, o capítulo sobre os pregadores diz o seguinte

Nenhum Irmão pregue contra a forma e as instituições da santa Igreja e sem a permissão do seu Ministro. E o Ministro acautele-se de concedê-la indiscriminadamente a alguém. Todos os Irmãos, porém, preguem pelas obras. E nenhum Ministro ou pregador se aproprie do ministério dos Irmãos ou do ofício da pregação. Mas, em qualquer hora que lhe for ordenado, deixe o seu ofício, sem nenhuma contestação. Por isso, suplico na caridade, que é Deus, a todos os meus Irmãos pregadores, oradores e trabalhadores, clérigos ou leigos, que se empenhem em se

---

<sup>376</sup> Olivar, Alexandre. “La Predicación”...: 529-530.

<sup>377</sup> Olivar, Alexandre. “La Predicación”...: 546-547.

<sup>378</sup> Olivar, Alexandre. “La Predicación”...: 548-553.

<sup>379</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción”...: 167.

<sup>380</sup> Este texto da Regra de vida franciscana recebe este nome por não ter sido submetida à aprovação papal e, conseqüentemente, não ter recebido uma bula de aprovação definitiva.

humilhar em tudo, em não se gloriar nem se comprazer em si, nem se exaltar interiormente pelas boas palavras e obras [...] <sup>381</sup>.

Fica claro que, embora o franciscanismo tenha se destacado historicamente pela pregação, este ofício não é delegado a todos os frades que compõem a Ordem. O ofício de pregador é função tão destacada que só pode ser conferida pelo Ministro, no entanto, todos os frades são convocados ao testemunho tácito do evangelho por sua forma exemplar de vida. Aos que pregam, é necessária constante observância para que não se pregue contra a instituição eclesial e nem contra sua doutrina, portanto, há normas para a pregação, significando que não é algo livre ou desregulamentado. Ademais, o texto sugere que o ofício da pregação pode ser nocivo à vida evangélica por conta da vanglória advinda das palavras bem faladas e dos possíveis elogios, assim, é um ofício que deve ser provisório e não desempenhado vitaliciamente. Já a Regra Bulada <sup>382</sup> de 1223, embora mais econômica em palavras, é mais descritiva da forma como os minoritas deveriam pregar.

Os Irmãos não preguem na diocese de um Bispo, quando este os proibir. E nenhum Irmão jamais ouse pregar ao povo sem ter sido examinado e aprovado pelo Ministro Geral desta fraternidade e dele recebido o ofício da pregação. Admoesto também e exorto os mesmos Irmãos que, no exercício da pregação, suas palavras sejam examinadas e castas, para utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes vícios e virtudes, pena e glória, com breves palavras: porque o Senhor usou de palavra breve sobre a terra <sup>383</sup>.

Em concordância com o que dissemos acima sobre a pregação descrita na Regra não Bulada, André Miatello afirma o seguinte sobre este assunto no supracitado trecho da Regra Bulada.

Pelo que se pode depreender do texto, a *praedicatio* consiste numa atividade de tamanha distinção e importância que apenas os frades mais bem preparados é que podem desempenhá-la; além do mais, cabe ao governante máximo da Ordem, o ministro geral, a autoridade de designar e aprovar tais religiosos para o ofício. Reparemos no caráter negativo com que se inicia o capítulo *De praedicatoribus*: “Que os frades não preguem”. A princípio, pode-se pensar que a pregação é vetada aos minoritas. Mas, o que se assiste é, mais propriamente, à delimitação do ofício predicativo que os ditos discípulos de São Francisco deveriam observar sob o risco de sua pregação extrapolar o espaço da eclesialidade, representada pela permissão do bispo, e da ortodoxia, representada pela acurada inquirição do ministro. A Ordem dos Menores se constitui, pois, como Ordem pregadora, muito embora não sejam todos os frades investidos do ofício da pregação. [...] pode-se ler no texto: “admoesto e exorto os mesmos frades [...]”. Estes conselhos do autor da Regra representam uma síntese das normas formais da pregação minorítica; olhadas isoladamente, tais normas poderiam transparecer apenas o caráter piedoso e edificante

---

<sup>381</sup> RNB 17, 1-6: 52-53.

<sup>382</sup> Este é o texto mais importante da Ordem dos Frades Menores. Recebe este nome porque foi apresentada para aprovação perante o Papa Honório III, a qual foi confirmada com a bula *Solet anuere*, de 29 de novembro de 1223.

<sup>383</sup> RB 9: 66.

do discurso dos frades; porém, sucede que estas coincidem com os preceitos dos manuais oratórios do período<sup>384</sup>.

Portanto, a nova realidade sobre a pregação no século XIII, diz respeito apenas à concessão canônica do ofício de pregador não restrito apenas ao bispo. Contudo, o ofício da pregação continua ocupando lugar privilegiado na Igreja, logo, não é acessível a todos, mas, somente aos mais bem preparados e escolhidos por autoridade superior. Esta realidade também se aplica aos pregadores universitários. Boaventura, assim como Ambrósio no século IV, prega a partir de um lugar muito bem definido: o poder clerical acompanhado da chancela intelectual. É válido lembrar que quando das *Collationes in Hexaëmeron* (09 de abril a 28 de maio de 1273), Boaventura foi nomeado bispo (28 de maio de 1273), assim, há esta coincidência, não gratuita, das duas obras trabalhadas por nós neste trabalho serem pronunciadas a partir da extensão do poder episcopal no exercício pleno de sua autoridade e poder, pois, embora Boaventura ainda não tivesse sido ordenado bispo (foi ordenado em 11 ou 12 de novembro de 1273) quando pronunciava suas conferências na Universidade de Paris, já o era quando o *reportador* apresentou-lhe suas anotações a fim de serem aprovadas em fins de 1273 ou inícios de 1274.

As duas obras testemunham a forma como a pregação cristã se fixou e se desenvolveu no Ocidente latino. O fato é que elas salvaguardam em si o fator mais originário do cristianismo: a pregação, pois, o próprio Jesus Cristo desempenhou esta atividade. “Depois que João foi preso, veio Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus: ‘Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho’”<sup>385</sup>. No entanto, mais do que testemunhar a pregação cristã no século IV e no século XIII, as obras homônimas denunciam, talvez, o fator mais importante da pregação, isto é, sua inteligibilidade por parte dos ouvintes; fator que também está presente na pregação de Jesus Cristo:

E dizia: “Com que compararemos o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos? É como um grão de mostarda que, quando é semeado na terra – é a menor de todas as sementes da terra – mas, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos, a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra”. Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas, conforme podiam entender; e nada lhes falava a não ser por parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Miatello, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013: 100.

<sup>385</sup> Mc 1, 14-15.

<sup>386</sup> Mc 4, 30-34.

Portanto, assim como Jesus pregava em parábolas para que seus ouvintes, provenientes em sua maioria das pequenas vilas e aldeias rurais da Galileia, pudessem entender sua mensagem, também os pregadores posteriores aos Apóstolos irão empregar os meios necessários para que a mensagem cristã pudesse ser entendida pelos inúmeros povos aos quais pregaram. No tocante ao século IV, o *Hexaëmeron* ambrosiano o testemunha, a mensagem cristã precisou dialogar constantemente com a Filosofia helenista tão difundida por todo o Império Romano. Também no século XIII, numa sociedade pensante a partir de critérios lógicos e científicos, o *Hexaëmeron* boaventuriano irá dialogar com esta forma de pensar a fim deixar clara a forma cristã de compreensão do mundo. Destarte, recorrer às autoridades pagãs em obras cristãs, não serve apenas para refutar argumentos contrários ao cristianismo, mas, sobretudo, para atualizar a mensagem cristã para aqueles séculos em suas formas de pensar, resguardando a ortodoxia e tornando-a acessível aos contemporâneos dos respectivos pregadores.

Do ponto de vista do conteúdo o aspecto comum destas obras diz respeito à teologia da criação como tal. Ambas versam ortodoxamente sobre o tratado bíblico dos seis dias da criação, embora de formas distintas, pois, Ambrósio faz homilias e Boaventura faz conferências. Todavia, as duas obras respeitam o tratado da criação desenvolvendo-o de forma livre. Portanto, saltam aos olhos os temas tratados pelos dois autores, os quais apenas reafirmamos, pois, já foram minuciosamente abordados nos capítulos II e III de nosso trabalho: 1) Deus como autor; 2) a perfeição da obra, expressa pelos dizeres bíblicos “Deus viu que era bom”; 3) a obra da criação em si evoca a Igreja; 4) os animais em seu modo de ser exortam a humanidade ao bom viver; 5) o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus; 6) a importância teológica do sétimo dia como lugar do encontro entre criador e criatura.

Paralelamente ao tema teológico da criação é abordado por ambas as obras o tema da Trindade. Há a mesma interpretação teológica sobre o texto bíblico de Gn 1, 26: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, demonstrando biblicamente a realidade trinitária da criação, ou seja, o Deus Uno e Trino cria tudo o que existe por gratuidade e amor. No contexto ambrosiano do século IV, a elaboração e consolidação dessa teologia trinitária era fundamental no tocante à luta contra o arianismo, portanto, esta afirmação, mais que trinitária num primeiro momento, era normalmente absorvida a partir da teologia neotestamentária da criação no Cristo<sup>387</sup>, embasada em Cl 1, 12-20; realidade bem distinta do século XIII onde Boaventura já registra uma teologia da Trindade livre das questões problemáticas cristológicas, mas, em pleno embate contra a visão da teologia da história trinitária de Joaquim de Fiori.

---

<sup>387</sup> Hexaëm. VI, 7, 40: 250-251.

Boaventura cita a visão exegética ambrosiana de Gn 18, 2 na *collatio* II, no ponto em que está desenvolvendo o segundo sentido da Escritura que é a esperança, reconhecida por ser apresentada por anagogia. A opinião de Ambrósio é que aqueles três homens são representação da Trindade se revelando a Abraão que, por sua vez, “viu três e adorou um”. Boaventura concorda com esta opinião e assim diz: “*La otra anagogía es superceleste, como en Abrahán, que ‘vió a tres y adoro a uno’, porque en aquéllos apareció la Trinidad*”<sup>388</sup>. O Doutor Seráfico aproveita a tradição teológica do século IV ao estabelecer a identidade do Verbo criador em seu *Hexaëmeron*, mas, dá um passo a mais ao também identificá-lo com o Prólogo do Evangelho de São João<sup>389</sup>, dando assim, maior embasamento bíblico à criação de tudo o que existe por parte da Trindade. Ademais, Boaventura, assim como Ambrósio, enxerga a criação do ser humano à imagem e semelhança não apenas como um evento primordial, mas também, a partir da encarnação do Verbo o que demonstra radicalmente este gesto criacional divino onde o Verbo encarnado é a imagem do Pai e, conseqüentemente, evidencia a humanidade à imagem da Trindade<sup>390</sup>, pois, a razão da encarnação é a salvação do gênero humano.

No tocante ao ambiente eclesial em que essas obras foram desenvolvidas, ambas enfrentaram abertamente as dificuldades próprias de suas respectivas épocas. Ambrósio, no século IV, além de enfrentar alguns bolsões romanos saudosos dos tempos em que o Império cultuava outros deuses e não apenas o Deus cristão, também teve que lutar abertamente contra a heresia ariana, ainda muito viva naqueles anos pós Concílio de Niceia (325) e contra os judeus em sua radical negação de que Jesus Cristo fosse o Messias, Verbo de Deus.

*Façamos*, diz a Escritura, *o homem à nossa imagem e semelhança* [Gn 1, 26]. Quem diz isto? Porventura não é Deus, que te fez? O que é Deus? Carne ou espírito? Certamente não é carne, mas espírito, ao qual a carne não pode ser semelhante, porque o espírito é incorpóreo e invisível, ao passo que a carne se percebe e se vê. A quem Deus diz? Não é com certeza a si mesmo, porque não diz “faça eu”, mas “façamos”; não é aos anjos, porque são seus ministros, e os servos não podem ter participação na obra do Senhor, nem as obras na ação do autor; diz ao Filho, embora não queiram os Judeus, embora repugne os Arianos. Mas calem-se os Judeus e emudeçam os Arianos com seus súditos, que, ao excluïrem um só da participação na obra divina, inserem muitos e concedem a escravos a prerrogativa que negam ao Filho<sup>391</sup>.

Boaventura, no século XIII, precisou travar duras batalhas contra os *mestres* seculares contrários à presença dos mendicantes no seio da Universidade de Paris, a exagerada recepção de Aristóteles, mas, sua principal batalha no *Hexaëmeron* se dará por conta da heresia trinitária de

---

<sup>388</sup> Hex. II, 16: 215.

<sup>389</sup> Hex. I, 10: 183.

<sup>390</sup> Hexaëm. VI, 6, 36: 247; VI, 7, 40: 250-251. Hex. I, 13: 185.

<sup>391</sup> Hexaëm. VI, 7, 40: 250-251.

Joaquim de Fiori<sup>392</sup> que tomava corpo e angariava muitos adeptos dentro da Ordem dos Frades Menores com os chamados “espirituais”, da qual ele era o Ministro Geral.

[...] *antes bien se ha de hablar a los hermanos, por lo cual se dice el Salmo: Anunciaré tu nombre a mis hermanos, publicaré tus alabanzas en medio de la iglesia, y a los varones espirituales, para que sean traídos de la sabiduría mundana a la sabiduría cristiana. Pues ha precedido la impugnación de la vida de Cristo en las costumbres por algunos teólogos, y la impugnación de la doctrina de Cristo con falsas tesis por ciertos artistas o filósofos. Así, pues, no se ha volver a Egipto por el deseo de viles alimentos, ajos, puerros y melones, ni se ha de abandonar el manjar celestial*<sup>393</sup>.

Nada mais comum, porém, do que resgatar as opiniões concordes de Boaventura com Ambrósio, quando cita o *Hexaëmeron* do bispo de Milão, valendo-se desta autoridade patrística a fim de confirmar seu argumento. De forma clara, são três citações da obra de Ambrósio, embora a opinião de Boaventura à concordância das obras patrísticas é de que o que um autor disse, todos os outros também o disseram<sup>394</sup>, portanto, pode ser que haja outras referências não captadas por nós.

I) Debatendo sobre a questão da eternidade do mundo, diz que todos os doutores gregos e todos os comentaristas árabes afirmam que esta é a posição de Aristóteles.

*De estos errores se sigue triple ceguera u obscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, como parece enseñarlo Aristóteles, según todos los doctores griegos, como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio, y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tubo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad*<sup>395</sup>.

Com efeito, Pitágoras propõe um único mundo. Outros dizem que existem mundos inumeráveis, como escreve Demócrito, cujo antigo prestígio influenciou a maior parte dos filósofos naturalistas. Aristóteles chega a dizer que o mundo em si mesmo sempre existiu e existirá. Em contrapartida, Platão ousa afirmar que o mundo não existiu sempre, mas sempre existirá, embora muitos provem, com os escritos dele, que o mundo não existiu sempre, nem sempre existirá<sup>396</sup>.

II) Na *collatio* VIII Boaventura trata da inteligência elevada pela fé e, para demonstrar a altura da fé, tece um comentário do céu como criação. Descrevendo os predicados celestes, cita

<sup>392</sup> Sobretudo em Hex. XV-XVI: 449-491.

<sup>393</sup> Hex. I, 9: 181-183.

<sup>394</sup> Hex. IX, 22: 359.

<sup>395</sup> Hex. VI, 4: 303-305.

<sup>396</sup> Hexaëm. I, 1, 3: 18.

Ambrósio e usa basicamente o esquema etimológico para argumentar, da mesma forma que Ambrósio o faz.

*Al firmamento llamóle Dios cielo; de tarde y de mañana se cumplió el día segundo. Sigue la obra del segundo día, que es la segunda visión de la inteligencia elevada por la fe, y de ella no se dice: vió, sino llamó. Literalmente este cielo es sublime, estable, hermoso: sublime en cuanto al lugar, estable en cuanto a la forma, hermoso en cuanto a la claridad. Es sublime; de donde de los Proverbios se dice: La altura del cielo y la profundidad de la tierra; por ser el cielo noble, en el orden del universo ocupa el lugar superior, y la tierra, el ínfimo. Es también estable en cuanto a la forma, pues se mueve, no cambiando de lugar, sino en el mismo sitio y alrededor del centro; en Job se dice: ¿Acaso tú fabricaste junto con él los cielos, que son tan sólidos como si fueran vaciados de bronce? Es mismo hermoso en cuanto a la multitud de adornos; en el mismo Job: Su espíritu hermo­seó los cielos; y en Eclesiástico: El resplandor de las estrellas es la hermosura del cielo: El Señor es el que allá desde lo alto ilumina al mundo. Por esta última propiedad se llama cielo, de celar, no en el significado de esconder, sino de esculpir, pues en latín se escribe con ae diptongo, porque está adornado y como esculpido de lumbreras<sup>397</sup>.*

Mas voltemos ao nosso assunto. *Faça-se um firmamento no meio da água.* Não cause espanto, como eu já disse, que anteriormente a Escritura tenha dito céu e aqui *firmamento*, porque também Davi diz: *os céus narram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos.* Isto é: a obra do mundo, como se vê louva seu próprio autor, pois a invisível majestade dele torna-se conhecida através das coisas que se veem. E parece-me que o nome dos céus é geral, porque a Escritura atesta inúmeros céus; por sua vez, o nome firmamento é particular, como está aqui também: *chamou firmamento ao céu.* Deste modo, percebe-se que acima a Escritura disse de maneira geral que o céu foi feito no princípio, para abarcar a totalidade da criação da criatura celeste – e aqui, porém, fala da firmeza específica deste firmamento exterior, que se chama firmamento do céu, conforme lemos no hino do profeta: *Bendito es tu no firmamento do céu.* O céu, pois, que em grego se diz οὐρανός<sup>398</sup>, em latim tanto se chama *caelatum* (ornado, cinzelado), como *argentum* (prata, prataria); *caelatum*, porque tem as luzes das estrelas impressas como sinais; *argentum*, porque refulge sinais eminentes; nós dizemos *caelatum* [...] <sup>399</sup>.

III) Na *collatio* XV Boaventura trabalha a questão da difusão dos carismas por parte do Espírito Santo e mostra que estes dons não podem ser “comprados” e não pertencem ao campo da magia, tendo como fonte o mesmo exemplo que Ambrósio usou no século IV a fim de extirpar práticas pagãs que ainda persistissem na cultura romana recém cristianizada.

*En el undécimo misterio, o sea, en el de la difusión de los carismas, es significado por Simón el mago, que quiso comprar al Espíritu Santo, y subió a lo alto y después cayó, que invocó a los demonios. Pues será mentirosísimo, viviendo en medio de señales y prodigios falsos<sup>400</sup>.*

Como é ridículo os homens crerem muitas vezes que te podem fazer descer com cantos mágicos! Isto são fábulas de mulher velha e crendices do povo. Pois quem acredita que uma obra

---

<sup>397</sup> Hex. VIII, 1: 335.

<sup>398</sup> Ouranos.

<sup>399</sup> Hexaëm. II, 4, 15: 70-71.

<sup>400</sup> Hex. XV, 8: 455.

de Deus investida de tão importante função possa ser seduzida pelas superstições dos astrólogos? Que caia aquele que se transfigura em anjo de luz e desceu por sua própria vontade, não pelo poder de cantos mágicos. Sem dúvida, também nisto, ó Igreja, julgam de certa forma que te podem fazer descer de teu lugar e posição. Muitos tentam seduzir a Igreja, mas os cantos mágicos da arte divinatória não podem prejudica-la. Nada valem os encantadores, onde se canta diariamente o cântico de Cristo. A Igreja tem seu próprio encantador, o Senhor Jesus, pelo qual ela esvaziou os cantos dos magos encantadores e o veneno das serpentes: ela própria, como a serpente que foi levantada, devora as cobras, e embora sussurre o canto fúnebre dos Egípcios, é enfraquecida em nome de Cristo. Assim também Paulo cegou o mago Elimas, não só pelo enfraquecimento de sua arte divinatória, mas também pela perda dos olhos. Assim Pedro, anulando o poder dos cantos mágicos, abateu e aniquilou Simão, que pretendia alcançar as coisas altas do céu pelo voo mágico<sup>401</sup>.

#### 4.2 Aspectos divergentes

O primeiro aspecto divergente entre o *Hexaëmeron* ambrosiano e o boaventuriano é que o primeiro, embora não seja um tratado exegético da obra dos seis dias da criação do Livro do Gênesis, é uma coletânea exegética de homilias sobre a obra da criação, respeitando a ordem de apresentação dos fatos narrados no texto bíblico para a composição dos comentários de Ambrósio; já o segundo, destoa totalmente de uma organização exegética do primeiro capítulo do Livro do Gênesis, embora para cada *collatio* haja um versículo bíblico dos seis dias da criação como forma de organização. Assim, enquanto a obra ambrosiana apresenta uma evolução do discurso exegético sobre o tema da criação e insira temas pertinentes à temática em cada dia da pregação, a obra boaventuriana apresenta diversos temas, inclusive teológicos, tratados aleatoriamente ao longo das *collationes* e o tema da criação está disperso ao longo de todas as conferências de modo não sistematizado. Ademais, não obstante a não sistematização teológica sobre a criação, Boaventura apresenta uma forma bastante peculiar, em comparação com Ambrósio, de abordagem deste tema: sua argumentação bíblica da criação não se restringe apenas ao diálogo com o texto de Gn 1, 1 – 2, 4a e outras passagens da Escritura, como nos apresenta exegeticamente Ambrósio em seu *Hexaëmeron*, mas, o teólogo franciscano faz uma leitura conjunta entre os dois distintos textos da criação de Gênesis, Gn 1, 1 – 2, 4a e Gn 2, 4b-25, em diálogo com outros textos da Escritura, trazendo assim, uma teologia da criação mais completa, abrangente e criativa do que a ambrosiana<sup>402</sup>.

Ainda no tocante ao conteúdo das obras, o *Hexaëmeron* boaventuriano aborda uma gama temática inimaginável em comparação com a obra ambrosiana, por causa das distintas épocas dos autores, além das circunstâncias e objetivos próprios de cada obra. Para além da teologia da criação, Boaventura aborda de forma clara, embora nossa análise se mostre

---

<sup>401</sup> Hexaëm. IV, 8, 33: 159-160.

<sup>402</sup> Pensamos que isto ficou demonstrado no capítulo III deste trabalho.

anacrônica pelo simples fato da teologia do século XIII não nomear ou subdividir assim suas disciplinas, outros quinze temas nesta sua última obra: cristologia<sup>403</sup>, teologia trinitária<sup>404</sup>, sabedoria divina<sup>405</sup>, exegese e os sentidos das Sagradas Escrituras<sup>406</sup>, finalidades das Sagradas Escrituras<sup>407</sup>, formas de entendimento das Sagradas Escrituras<sup>408</sup>, ética/moral<sup>409</sup>, política<sup>410</sup>, entendimento humano<sup>411</sup>, tradição<sup>412</sup>, doutrina da predestinação<sup>413</sup>, teologia da história<sup>414</sup>, lugar da ciência<sup>415</sup>, metodologia do estudo teológico<sup>416</sup> e eclesiologia<sup>417</sup>.

O sermão boaventuriano do século XIII possui um auditório completamente distinto do auditório ambrosiano do século IV. Enquanto Ambrósio pregou em ambiente litúrgico e paralitúrgico<sup>418</sup>, Boaventura pregou em ambiente universitário. É muito difícil precisar com segurança o público que formava a assembleia litúrgica em Milão no IV século pelo simples fato de que Ambrósio não registrava isso em seus sermões, pois, este ato não era comum<sup>419</sup>. Entretanto, justamente por não haver este registro, podemos com certa margem de segurança intuir a formação do auditório ambrosiano. Por se tratar de ato celebrativo tão solene quanto a Semana Santa, há que se convencer que toda a classe de cristãos milaneses se fazia presente em grande número: homens e mulheres; idosos, adultos, jovens e crianças; clérigos – presbíteros e diáconos – e leigos – possivelmente também representantes da vida monástica masculina e feminina; público majoritariamente urbano; por Milão ser residência imperial, altos funcionários romanos, aristocratas e mesmo membros da família imperial, militares, políticos, intelectuais, plebe; escravos e livres; cristãos, catecúmenos e não cristãos<sup>420</sup>; pessoas de cultura e pessoas com

---

<sup>403</sup> Hex. I, 10-39: 183-203; Hex. III: 229-253; Hex. V, 16: 285-287; Hex. IX, 1-8: 347-353.

<sup>404</sup> Hex. I, 12: 185; Hex. VIII, 9: 339-341; Hex. VIII, 12: 343; Hex. XXI, 2-4: 581-583; Hex. VIII, 12-19: 343-347 (símbolo da fé).

<sup>405</sup> Hex. II: 203-229.

<sup>406</sup> Hex. II, 14-19: 213-217; Hex. XIII, 9-33: 413-425.

<sup>407</sup> Hex. XIV, 7-12: 433-439.

<sup>408</sup> Hex. XVII, 8-28: 497-511.

<sup>409</sup> Hex. V, 2-11: 275-283; Hex. VI, 10-32: 307-317.

<sup>410</sup> Hex. V, 19: 287-289.

<sup>411</sup> Hex. V, 22-33: 298-299.

<sup>412</sup> Hex. IX, 19-22: 357-359.

<sup>413</sup> Hex. XII, 7: 399. Porém, ainda não de forma sistematizada teologicamente, pois, tal só ocorrerá posteriormente com João Duns Escoto (1265-1308).

<sup>414</sup> Hex. XIV, 13-30: 439-449; Hex. XV: 449-467; Hex. XVI: 467-491; Hex. XXII: 605-635; Hex. XXIII: 635-657.

<sup>415</sup> Hex. XIX, 3-5: 537-539.

<sup>416</sup> Hex. XIX, 6-27: 541-553.

<sup>417</sup> Hex. XX, 13-21: 565-573.

<sup>418</sup> Tudo leva a crer que os sermões proferidos na parte da manhã por Ambrósio tenham ocorrido dentro da missa; já os sermões da tarde, provavelmente como exercícios para-litúrgicos próprios do período da Semana Santa.

<sup>419</sup> Sobre a composição dos auditórios antigos: Olivar, Alexandre. “La Predicación”...: 761-770.

<sup>420</sup> Aqui é válido lembrar o testemunho de Santo Agostinho que gostava de ouvir Ambrósio antes mesmo se converter ao cristianismo: Santo Agostinho. “Confissões”...: 118. Portanto, não seria nada incomum a presença de não cristãos que apenas gostassem de escutar a pregação do Bispo de Milão.

pouca ou nenhuma formação. Assim, parece que os ouvintes do *Hexaëmeron* ambrosiano não se diferiam em nada do público comum das assembleias cristãs de todos os tempos e, mesmo sem fonte segura, podemos afirmar que a maior parte era formada pelas camadas simples da cidade, não obstante a presença de dignatários e pessoas com maior formação e capacidade intelectual.

Já o auditório de Boaventura é muito bem definido por conta do seu lugar: a Universidade Paris. Isto é, o próprio terreno universitário já restringe o público que acorre até ela a fim de ouvir uma conferência. Portanto, o auditório boaventuriano em seu *Hexaëmeron* é formado por *intelectuais*, doutores ou estudantes de teologia. Ademais, o próprio *reportador* deixou registrado no Epílogo a composição da assistência: “[...] *algunos maestros y bachilleres en Teología y con la de unos ciento sessenta frailes*”<sup>421</sup>. Assim, enquanto o público ambrosiano é formado heterogeneamente e possui variadas motivações, ou seja, desde pessoas que foram até aquele local para ouvir o Bispo até aquelas que foram simplesmente por conta da celebração litúrgica ou para-litúrgica, o público boaventuriano é homogêneo e seguramente mais reduzido, embora não seja pequeno, e foi até à Universidade exclusivamente para escutar a conferência de um grande teólogo.

Outro aspecto divergente dá-se quanto às estruturas sermonárias das obras de Ambrósio e Boaventura. A estrutura dos sermões litúrgicos antigos era basicamente esta: I) saudação inicial (embora não se saiba se era uso geral) ou introdução ao sermão ou oração preparatória ou fórmulas de cortesia; II) pregação sobre alguma temática; III) ao fim do sermão, o pregador convida a assembleia à oração; IV) conclusão do sermão com alguma doxologia<sup>422</sup>. Abaixo, exemplificamos este esquema do *Hexaëmeron* ambrosiano, na primeira homilia (Hexaëm. I, 1, 1 – 7, 24):

I) Introdução ao sermão, formada pela matéria a ser tratada ao longo do discurso:

Tantas têm sido as controvérsias entre os homens, que alguns deles, como Platão e seus discípulos, estabeleceram três princípios para todas as coisas: Deus, o modelo e a matéria. Afirmaram que estes princípios são incorruptíveis, incriados e sem início; que Deus não é propriamente o criador da matéria que eles chamam ὕλη<sup>423</sup>, a qual deu a todas as coisas as condições de gerar. Eles julgavam também que o mundo em si mesmo é incorruptível, nem criado nem feito. Outros ainda, como pensava Aristóteles ao debater com seus discípulos, estabeleceram dois princípios: matéria e forma, e com estes um terceiro, chamado princípio eficiente, ao qual competia produzir convenientemente tudo o que julgasse necessário<sup>424</sup>.

<sup>421</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Epílogo”...: III, 659.

<sup>422</sup> Olivar, Alexandre. “La Predicación”...: 515-526.

<sup>423</sup> Matéria em sentido aristotélico, ou seja, está em oposição ao sentido de forma.

<sup>424</sup> Hexaëm. I, 1, 1: 17.

II) Pregação sobre a temática da criação como obra de Deus, formando o corpo do sermão propriamente dito<sup>425</sup>.

III) Fim do sermão, chamada à edificação espiritual do auditório pelos instrumentos da fé:

E assim, deixemos com suas contendas aqueles que se refutam mutuamente em suas disputas: basta para a nossa salvação não a controvérsia das disputas, mas a verdade dos preceitos, não a astúcia da argumentação, mas a fé do espírito, para que sirvamos mais ao criador do que à criatura<sup>426</sup>.

IV) Doxologia encerrando o sermão: “ao Deus que é bendito pelos séculos”<sup>427</sup>.

Como já dissemos no capítulo III, a estrutura básica dos sermões universitários de Paris no século XIII era a seguinte: I) *tema*; II) *protema*; III) *divisão*; IV) *confirmação*; V) *distinção*; e VI) *expansão*. Abaixo, exemplificamos este esquema do *Hexaëmeron* boaventuriano, na *colatio* I<sup>428</sup>:

I) Tema – formado pelo versículo 5 do capítulo 15 do Livro do Esclesiástico: “*En medio de la Iglesia le abrirá el Señor la boca, llenándole del espíritu de sabiduría y de inteligencia y revisitiéndole de un manto de gloria*”<sup>429</sup>.

II) Protema – Boaventura o introduz com o sentido bíblico do Evangelho de Mateus: “A lâmpada do corpo é o olho. Portanto, se teu olho estiver são, todo teu corpo ficará iluminado; mas se teu olho estiver doente, todo teu corpo ficará escuro”<sup>430</sup>. Além disso, traz uma exegese da Carta aos Romanos aplicando-a a si e ao auditório. Com isso, demonstra a circunstância de todos: devem se portar como racionais e não como reunião de carnais e brutais, o que, indiretamente, é um apelo a Deus por todos que ali estão.

*Pero primeramente hemos de hablar de nosotros mismos y ver cuáles debemos ser. Pues si a un ojo enfermo se le aplica un rayo de luz, antes es cegado que no iluminado. Se ha de hablar, pues, a la Iglesia, que es reunión de racionales; la sinagoga, en cambio, es congregación de greyes y de hombres que viven brutal o carnalmente. Hace de hablar a la Iglesia, la cual efectivamente es unión de racionales que viven concorde y uniformemente por la concorde y uniforme observancia de la divina ley, por la concorde y uniforme coherencia de la divina*

<sup>425</sup> Hexaëm. I, 1, 2 – 6, 24: 17-39.

<sup>426</sup> Hexaëm. I, 6, 24: 39.

<sup>427</sup> Hexaëm. I, 6, 24: 39.

<sup>428</sup> Embora bastante pertinente, não seguiremos a proposta de Kevin Hughes sobre os sermões estendidos, pois, nosso objetivo aqui reside apenas em demonstrar o esquema da composição de um sermão boaventuriano, enquanto a preocupação do supracitado autor está não apenas na estrutura, mas também, em sua temporalidade, ou seja, ele busca elucidar como estas conferências foram proferidas ao longo do registro histórico de sua duração: de 09 de abril a 28 de maio de 1273.

<sup>429</sup> Hex. I, 1: 177.

<sup>430</sup> Mt 6, 22-23a.

*paz, por la concorde y uniforme consonancia de la divina alabanza. Y estas tres cosas son ordenadas entre sí; porque no puede haber alabanza donde no hay paz, ni puede haber divina paz donde no hay observancia de la divina ley<sup>431</sup>.*

III) Divisão – Boaventura expõe de forma clara o que ele irá tratar nesta *collatio*, ou seja, discorrerá sobre três assuntos: 1) a quem seu discurso é dirigido; 2) por meio de quem este discurso deve ser iniciado; e 3) onde este discurso deve terminar – ponto em que ele retoma parte do versículo bíblico do *tema*.

*Lo primero, a quiénes ha de hablar, que es la Iglesia; porque no se han de dar las cosas santas a los perros ni se han de esparcir las perlas ante los cerdos.  
Lo segundo, enseña dónde ha de comenzar el prudente su discurso: que ha de comenzar del medio, que es Cristo; si se descuida este medio, nada se consigue.  
Lo tercero, dónde ha de terminar, que es en la plenitud o complemento del espíritu de sabiduría y de inteligencia<sup>432</sup>.*

IV) Confirmação – Boaventura estabelece muito bem este ponto, amarrando as três discussões principais, apresentadas no início<sup>433</sup>, a textos bíblicos distintos.

1º. assunto/ponto a ser tratado: a Igreja, ou seja, a quem se destina a Palavra está atrelada à Primeira Carta a Timóteo.

*De lo primero se dice en la carta primera a Timoteo: Te escribo esto, hijo Timoteo, para que sepas cómo debes portarte en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad<sup>434</sup>. La Iglesia se dice columna y apoyo, porque ilustra la mente y consolida la virtud. Los que a ella vienen son, en efecto, ilustrados por la fe y confirmados o consolidados por la constancia de la virtud. Y estas dos cosas las realiza la ley divina<sup>435</sup> [...].*

2º. assunto/ponto a ser tratado: Cristo, o meio pelo qual se faz a argumentação aos membros racionais da Igreja, atrelado ao Evangelho de Mateus.

*Acerca de lo segundo, se ha de notar que ha de comenzarse del medio, que es Cristo. Pues él es el mediador entre Dios y los hombres, teniendo, como se manifestará, el medio de todas las cosas. Por tanto, si alguno quiere venir a la sabiduría cristiana, de él ha de empezar, porque se prueba en San Mateo: porque nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo<sup>436</sup>.*

---

<sup>431</sup> Hex. I, 2: 179.

<sup>432</sup> Hex. I, 1: 177-179.

<sup>433</sup> Hex. I, 1: 177-179.

<sup>434</sup> 1Tm 3, 14 – 15.

<sup>435</sup> Hex. I, 3: 179.

<sup>436</sup> Hex. I, 10: 183.

3º. assunto/ponto a ser tratado<sup>437</sup> é onde toda esta argumentação deve chegar, ou seja, à sabedoria, definida pela Carta de São Tiago<sup>438</sup> como sendo uma casa, figura que Boaventura toma em sua definição sobre o que é a sabedoria.

*Y respecto a la sabiduría, nota cuatro cosas: cuál es el origen, cual la causa, cuál la puerta, cuál la forma. De las dos primeras queda dicho en las Colaciones de los siete dones, donde se decía que la sabiduría es luz que descende del Padre de las luces al alma irradiando sobre ella la hace deiforme y casa de Dios. Esta luz que descende hace a la intelectual hermosa, a la afectiva deliciosa, a la operativa robusta. – Esta casa es edificada con siete columnas, a las cuales toca manifestamente el bienaventurado Santiago. La sabiduría, dice, que descende de arriba, además de ser honesta y llena de pudor, es pacífica, modesta, dócil, concorde con lo bueno, llena de misericordia y de excelentes frutos, que no se mete a juzgar y está ajena de la hipocresía<sup>439</sup>.*

V) Distinção – Boaventura mostra-se bastante didático neste ponto, desenvolvendo claramente os pontos principais em pontos secundários criando fértil subdivisão dos mesmos:

1º. assunto/ponto: a Igreja que, por sua vez é abordada distintamente por duas maneiras, dando ao assunto a seguinte subdivisão:

- a) Igreja de racionais unida pela concorde e uniforme coerência da divina paz<sup>440</sup>.
- b) Igreja de racionais unida pela concorde e uniforme consonância do divino louvor<sup>441</sup>.

2º. assunto/ponto: o Cristo como meio que, por sua vez é abordado distintamente por sete maneiras, dando ao assunto a seguinte subdivisão:

- a) Primeiro meio: a geração do Cristo na eternidade que demonstra o meio metafísico<sup>442</sup>.
- b) Segundo meio: a encarnação do Cristo que demonstra o meio físico<sup>443</sup>.
- c) Terceiro meio: a crucificação de Cristo que demonstra o meio matemático<sup>444</sup>.
- d) Quarto meio: a ressurreição de Cristo que demonstra o meio doutrinário<sup>445</sup>.
- e) Quinto meio: a ascensão de Cristo que demonstra o meio moral/ético<sup>446</sup>.
- f) Sexto meio: Cristo no juízo final representa o meio da justiça<sup>447</sup>.

---

<sup>437</sup> Embora este ponto tenha sido anunciado na *collatio* I (Hex. I, 1: 179), Boaventura só o aborda na *collatio* II, dedicada inteiramente à sabedoria.

<sup>438</sup> Tg 3, 17.

<sup>439</sup> Hex. II, 1: 203-205.

<sup>440</sup> Hex. I, 4: 179-181.

<sup>441</sup> Hex. I, 5: 181.

<sup>442</sup> Hex. I, 12: 185.

<sup>443</sup> Hex. I, 18: 189.

<sup>444</sup> Hex. I, 21: 191.

<sup>445</sup> Hex. I, 25: 193.

<sup>446</sup> Hex. I, 31: 197-199.

<sup>447</sup> Hex. I, 34: 199.

- g) Sétimo meio: Cristo na sempiterna beatificação que demonstra a concórdia universal pela conciliação pacífica<sup>448</sup>.

3º. assunto/ponto: a sabedoria, por sua vez é abordada distintamente por cinco maneiras, dando ao assunto a seguinte subdivisão:

- a) A concupiscência é a porta da sabedoria<sup>449</sup>.
- b) A primeira forma da sabedoria é a uniformidade<sup>450</sup>.
- c) A segunda forma da sabedoria é a multiformidade dos mistérios das Escrituras<sup>451</sup>.
- d) A terceira forma da sabedoria é sua presença omniforme nos vestígios das obras divinas<sup>452</sup>.
- e) A quarta forma da sabedoria é nuliforme, ou seja, não tem forma porque é expressa pelo mistério<sup>453</sup>.

VI) Expansão: é todo o corpo do sermão, neste caso, o que forma as *collationes* I e II<sup>454</sup>.

#### 4.3 Aspectos importantes para a Teologia (atualização)

Boaventura demonstra possuir grande conhecimento e admiração por Ambrósio. Na *collatio* XXII, onde o autor trata as instituições e abrangências da Igreja militante, quando discorre sobre a dignidade do ministério ordenado eclesial, o Doutor Seráfico tece um elogio à reta intenção do Bispo de Milão: “*Qué buen consejero era Ambrosio, el cual, siendo aún sarraceno, esto es, catecúmeno, fué virgen! Mas ahora los príncipes van a medias con los ladrones, y los consejeros aconsejan por el lucro*”<sup>455</sup>. Na *collatio* XVI desenvolvendo sua Teologia da História, Boaventura equipara Ambrósio aos grandes Patriarcas do Antigo Testamento, demonstrando assim o lugar de excelência que ocupa o Bispo de Milão em sua compreensão histórica da revelação cristã.

*En el tiempo de la elección del pueblo sucedieron tres cosas: la generación de los Patriarcas, la bajada de los descendientes de los Patriarcas a Egipto, la aflicción del pueblo y su liberación. De una manera parecida, en el Nuevo Testamento se le dió al Romano Pontífice una descendencia de eminentísimos Doctores en la lengua griega y latina, como doce Patriarcas.*

---

<sup>448</sup> Hex. I, 37: 201.

<sup>449</sup> Hex. II, 2: 205.

<sup>450</sup> Hex. II, 9: 209.

<sup>451</sup> Hex. II, 11: 211-213.

<sup>452</sup> Hex. II, 20: 217-219.

<sup>453</sup> Hex. II, 28: 223.

<sup>454</sup> Hex. I – Hex. II: 177-229.

<sup>455</sup> Hex. XXII, 18: 617-619.

*Los griegos: Epifanio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niceno, Atanasio, Crisóstomo; latinos: Jerónimo, Agustín, Hilario, **Ambrosio**, Orosio, Gregorio<sup>456</sup>.*

Ambrósio, porém, é referência para Boaventura não apenas no tocante à sabedoria cristã, mas também, por sua perícia em assuntos “mundanos”. Por isso, o teólogo franciscano não teme em afirmar que a terceira firmeza da fé emana do testemunho das Sagradas Escrituras, dos decretos dos Concílios e dos escritos dos Santos Doutores<sup>457</sup>, incluindo Ambrósio no rol destes últimos pilares da fé:

*La tercera firmeza está en los documentos de los Doctores y de los sabios, en la sabiduría mundana y en la divina, como la de Dionisio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Damasceno, Basilio, Atanasio, Crisóstomo. Asimismo, de los latinos: Hilario, Gregorio, Agustín, **Ambrosio**, Jerónimo. Los documentos de éstos concuerdan entre sí, y dicen lo mismo, y saben lo mismo<sup>458</sup>.*

O lugar reservado à literatura patrística, contudo, não fica restrito apenas às coisas da fé enquanto espiritualidade e oração. Boaventura acrescenta-a destacadamente àquilo que é base no estudo teológico. O modo correto de se estudar deve contemplar quatro condições imprescindíveis: ordem, assiduidade, gosto e medida. A ordem das matérias deve se dar contemplando o que é principal: as Sagradas Escrituras, os textos originais dos Santos Padres, as *Sentenças* dos mestres e, finalmente, as disciplinas da natureza ou as disciplinas dos filósofos<sup>459</sup>.

Boaventura demonstra de forma bem clara a reverência teológica dispensada aos Santos Padres no século XIII. Eles são referências no agir e no pensar cristãos. Portanto, serão conhecidos e estudados como autoridades em disciplina, moral e doutrina, a fim de que os contemporâneos possam chegar à sabedoria da Escritura, embora indiretamente, porque aos Santos Padres Deus lhes concedeu tal sabedoria por revelação<sup>460</sup>. Finalmente, esta reverência à patrística é fundamental para que não se confunda tradição com autoridade.

*La autoridad – dice San Buenaventura – no tiene ninguna eficacia en la prueba sin la fe, de manera que la solidez de un argumento se funda en ella. Así, cuando se investiga la certeza de la resurrección futura, su prueba se asienta en la Sagrada Escritura y en las palabras de los profetas que han hablado de ella. Si se quiere ir más lejos y probar que ellos han dicho la verdad, hay que responder que nosotros sabemos la verdad se sus afirmaciones porque el Espíritu Santo se las ha inspirado. De este modo, las autentica la fe que ellos recibieron de*

---

<sup>456</sup> Hex. XVI, 26: 485. Negrito por nossa conta.

<sup>457</sup> Hex. IX, 19: 357.

<sup>458</sup> Hex. IX, 22: 359. Negrito por nossa conta.

<sup>459</sup> Hex. XIX, 6: 541.

<sup>460</sup> Hex. XIX, 10: 543.

*Dios. Y nosotros nos cercioramos de su autenticidad por la fe que recibimos del mismo Dios*<sup>461</sup>.

Chama-nos a atenção a percepção de que Boaventura inserindo os tratados filosóficos e sobre a natureza dentro do que ele entende como sendo os estudos teológicos, de certa forma, ele já trazia no século XIII aquilo que Concílio Vaticano II (1962-1965) decretou sobre a renovação dos estudos teológicos em constante diálogo com as ciências humanas atuais: “Sejam também instruídos no uso dos auxílios que as disciplinas pedagógicas, psicológicas e sociológicas podem prestar, segundo os devidos métodos e as normas da autoridade eclesiástica”<sup>462</sup>.

Outro aspecto importantíssimo para a teologia atual e que já se encontra patente na teologia boaventuriana é a centralidade<sup>463</sup> das Sagradas Escrituras no fazer teológico e na vida da Igreja. O Concílio Vaticano II se propôs fazer uma volta às fontes teológicas a fim de resgatar para os dias de hoje o essencial da vida cristã. Um destes aspectos é o lugar da Bíblia e a sua circulação entre os fiéis. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, de 18 de novembro de 1965, irá identificar a revelação divina como auto comunicação de Deus ao ser humano, sendo que esta iniciativa divina se dá na história humana, pela natureza e sobretudo pela Bíblia<sup>464</sup>. Afirma a *Dei Verbum*

A Igreja sempre venerou as divinas Escrituras, como sempre venerou o próprio corpo do Senhor, já que sem cessar toma da mesa da palavra de Deus e do Corpo de Cristo o pão da vida e o serve aos filhos. Sempre as teve e tem, juntamente com a Sagrada Tradição, como suprema regra de sua fé, porque, inspiradas por Deus e consignadas por escrito uma vez para sempre, **comunicam imutavelmente a palavra do próprio Deus** e fazem ressoar através das palavras dos Profetas e Apóstolos a voz do Espírito Santo<sup>465</sup>.

Tecendo um olhar atento para a afirmação da *Dei Verbum* sobre a Bíblia ser o meio pelo qual Deus expressa sua Palavra aos homens, Boaventura não fica em débito com a apreciação das Sagradas Escrituras e, ao nosso ver, muito contribuiu para a manutenção da Bíblia no centro da vida cristã: “*Toda la Escritura es corazón de Dios, boca de Dios, lengua de Dios, pluma de Dios, libro escrito por fuera y por dentro*”<sup>466</sup>.

---

<sup>461</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción”...: 51.

<sup>462</sup> OT 20.

<sup>463</sup> A acusação de que a Igreja medieval não tinha como centro as Sagradas Escrituras em sua teologia e que furtava ao povo esta realidade é fruto das polêmicas advindas com a Reforma Protestante do século XVI, todavia, olhando as obras dos medievais, tal polêmica mostra-se sem fundamento que a sustente. Gilbert, Paul P. “Introducción a la Teología Medieval”...: 43-44.

<sup>464</sup> Cf. DV 2-6.

<sup>465</sup> DV 21. Negrito por nossa conta.

<sup>466</sup> Hex. XII, 17: 405.

No que se refere à Bíblia como comunicação divina, Deus se dirige ao ser humano com linguagem estritamente humana e, assim, deve ser interpretada com critérios humanos, ou seja, através, por exemplo da crítica textual dos diversos gêneros literários<sup>467</sup>. De forma mais clara e objetiva a Pontifícia Comissão Bíblica lançou o documento A Interpretação da Bíblia na Igreja, em 15 de abril de 1993, a fim de demonstrar a forma interpretativa da Bíblia. Dentre os métodos empregados e aceitos pela exegese atual, sobressaem-se o método histórico-crítico, a análise retórica, a análise narrativa e a análise semiótica<sup>468</sup>, traz também a afirmação de que a Bíblia carrega em si três sentidos: literal, espiritual e pleno<sup>469</sup>. Em comunhão com a tradição, o documento cita o difundido dístico de Agostinho da Dinamarca: “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia*”<sup>470</sup>, cunhado em 1287 e que expressa os quatro sentidos das Escrituras na Idade Média. Todavia, Boaventura em seu *Hexaëmeron* assim trabalha os quatro sentidos da Escritura: aponta a tradição patrística com São Gregório que afirma serem quatro os sentidos das Sagradas Escrituras: literal, alegórico, moral ou tropológico e anagógico<sup>471</sup>, mas não encerra os sentidos apenas neste enquadramento formal, deixando espaço para novidades no tocante aos sentidos da Escritura: “*Y tiene la Escritura muchos sentidos, porque tal deve ser la voz de Dios, para que sea sublime*”<sup>472</sup>.

No que tange aos estudos, o decreto do Concílio Vaticano II *Optatum tutius*, assinado por Paulo VI em 28 de outubro de 1965, que versa sobre a renovada formação do clero católico, colocará a Bíblia como sendo a alma da teologia<sup>473</sup>. Ademais, faz minucioso elenco hierárquico da forma que as matérias teológicas devem ser dadas nos seminários e institutos teológicos: primeiro e mais importante as Sagradas Escrituras, seguidas dos estudos da Patrística oriental e ocidental, adentrando na história dos dogmas e da Igreja – perpassando sacramentos, liturgia e direito canônico – e, finalmente, o aprendizado da especulação teológica por meio dos doutores eclesiásticos<sup>474</sup>. Embora neste ponto 16 do documento, que faz parte do quinto capítulo intitulado “Revisão dos estudos eclesiásticos”, afirme que o aprendizado teológico especulativo deve ser aprendido sob a guia de Santo Tomás de Aquino, fica evidente o quão devedor de São Boaventura é esta parte documental e, conseqüentemente, os estudos teológicos pós-Vaticano II no que tange à sua sistematização e organização científica.

---

<sup>467</sup> DV 12.

<sup>468</sup> AIBI: 3-10.

<sup>469</sup> AIBI: 22-25.

<sup>470</sup> AIBI: 22.

<sup>471</sup> Hex. XIII, 9: 413.

<sup>472</sup> Hex. XIII, 10: 413.

<sup>473</sup> OT 16.

<sup>474</sup> OT 16.

*El modo de estudiar debe reunir cuatro condiciones: orden, asiduidad, gusto, medida. El orden es propuesto de diversas maneras; pero es necesario proceder ordenadamente, no sea que se tome por secundario lo que es principal. Y hay cuatro clases de escritos, sobre los cuales es necesario versar en orden. Deben ocupar el primer lugar los libros de la Sagrada Escritura. Según San Jerónimo, hay veintidós libros en el Antiguo Testamento y ocho en el Nuevo. En segundo lugar, están los originales de los Santos; en el tercer lugar, las Sentencias de los maestros; en el cuarto, las disciplinas acerca de la naturaleza o las de los filósofos<sup>475</sup>.*

Decorrente disso, a compreensão de Boaventura sobre o que é a teologia e onde reside sua cientificidade são fundamentais para a teologia atual. Conforme Chenu o Concílio Vaticano II conferiu aos teólogos quatro funções principais durante suas sessões, mas, sem sombra de dúvidas determinou também o teólogo a partir de então: 1) estabelecer a posição dos problemas; 2) elaborar uma visão do mundo; 3) elaborar conceitos e vocábulos; e 4) discernir causas<sup>476</sup>. Mas, tudo isto em vista de uma ciência eclesial, ou seja, toda a teologia deve brotar da inteligência da fé levando ao engajamento total do homem e não apenas ao mero exercício do raciocínio lógico<sup>477</sup>, o que, necessariamente, leva a conclusão de que a “ciência teológica é uma *sabedoria*”<sup>478</sup>. Tais conclusões do século XX já encontram raízes no entendimento de Boaventura sobre a figura do teólogo e também do que seja a teologia. Para ele o teólogo (*mestre*) é aquele que no ensino da sua ciência promove a Igreja enquanto também faz parte da Igreja: “*Hay en la Iglesia presidentes y súbditos, docentes y discentes, regulares y regulados; y entiendo maestros o docentes los que enseñan, ya la filosofía, ya el derecho, ya la teología, ya cualquier ciencia buena, por la cual sea promovida la Iglesia*”<sup>479</sup>. Já a teologia não é mera ciência, mas, a verdadeira ciência pois se aplica aos estudos das Sagradas Escrituras.

*De donde Isaías: ¡Ay de vosotros, que estáis en camino de bajar a Egipto!, es decir, a las ciencias profanas, y no habéis consultado a mi voluntad, a saber, la Sagrada Escritura. Pues no debe descender a las otras ciencias, para saber la certeza, si no tiene el testimonio en el monte, o sea de Cristo, de Elías y de Moisés, esto es, del Nuevo Testamento, de los Profetas e de la Ley<sup>480</sup>.*

---

<sup>475</sup> Hex. XIX, 6: 541. De forma específica, Boaventura trabalhará cada um dos escritos: Bíblia em Hex. XIX, 7-9: 541-543; escritos dos Santos ou Patrística em Hex. XIX, 10: 543; escritos dos mestres, sumas e sentenças em Hex. XIX, 11: 543; escritos filosóficos em Hex. XIX, 12-15: 543-547.

<sup>476</sup> Chenu, M.-D. “A Teologia como Ciência Eclesial”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, 1 (1967): 85-87.

<sup>477</sup> Chenu, M.-D. “A Teologia como Ciência Eclesial”...: 89.

<sup>478</sup> Chenu, M.-D. “A Teologia como Ciência Eclesial”...: 91.

<sup>479</sup> Hex. XXII, 9: 611-613.

<sup>480</sup> Hex. XII, 17: 405.

Também a forma de se aproximar das Sagradas Escrituras, porta para todo saber teológico, não se dá como o estudo de um texto qualquer, mas, pelo crivo da fé em estado de oração que mira no lenho da cruz de Cristo a forma de se buscar entrar em contato com elas.

*Los que surcan el mar en naves y están maniobrando en medio de tantas aguas. Aquél surca el mar en naves que con espíritu de suma reverencia se llega a exponer las Escrituras. Surca en naves el que es llevado de la mano por el leño de la cruz; porque el que quiere entrar sin este leño en el mar de la Escritura, se sumerge, cayendo en máximos errores; pues si nos es Pedro, se hunde*<sup>481</sup>.

Portanto, a Escritura dá-se por quatro razões: para tornar a graça mais estimável, para introduzir a fé, para manifestar a sabedoria que apenas nela se encontra e para restaurar a saúde<sup>482</sup>. Como Boaventura emprega o termo sabedoria em dois sentidos, o primeiro para demonstrar o conhecimento que é acessível a bons e maus; o segundo no sentido do saborear afetivo os saberes divinos reservados apenas aos bons, não há garantias de que o estudioso passe da ciência à sabedoria<sup>483</sup>, assim, é necessário uma mediação que é a santidade: “*No es, pues, seguro el paso de la ciencia a la sabiduría; hay que poner un medio, es decir, la santidad*”<sup>484</sup>. A santidade, por sua vez, faz com que haja progresso nos estudos porque estes acabam por serem agentes corretivos do interior e da vida moral do docente<sup>485</sup>. Portanto, a ciência teológica para Boaventura tem a finalidade de levar o teólogo à sabedoria e também é caminho para a santidade.

Um último aspecto importante para a História da Teologia brota de nosso exercício de comparação do *Hexaëmeron* boaventuriano do século XIII com o ambrosiano do século IV. Boaventura, apesar de sua fértil obra teológica, não se considerava um teólogo (*autor*), mas um humilde *compilador*: “*Hoc enim sentio et fator, quod sum et tenuis compilator*”<sup>486</sup>. Afirmção que fica ainda mais forte quando o próprio Boaventura dá a definição de compilador: “*Aliquis scribit aliena, addendo, sed de non suo, et iste compilator dicitur*”<sup>487</sup>. Em última análise ele parecia querer dizer que não traria nenhuma novidade nessa ciência e mesmo via um abismo intransponível entre seus escritos e os escritos da tradição e das autoridades. Embora a qualidade teológica boaventuriana tenha demonstrado claramente que ele não foi um *compilador*, mas, um teólogo de primeira linha, sua postura para com as fontes do estudo teológico que não podem, em hipótese alguma, serem substituídas ou desordenadas apontam para o seu método

---

<sup>481</sup> Hex. XIII, 5: 411.

<sup>482</sup> Hex. XIV, 7: 433.

<sup>483</sup> *Obras de San Buenaventura*, “Léxico Bonaventuriano”...: III, 772.

<sup>484</sup> Hex. XIX, 3: 537.

<sup>485</sup> Hex. XIX, 20: 551.

<sup>486</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción”...: 15.

<sup>487</sup> Bougerol, Jacques Guy. “Introducción”...: 15.

científico. Assim, respeitando a revelação bíblica e a ortodoxia da tradição, Boaventura nos entrega em seu *Hexaëmeron* uma teologia da criação que é conforme ao seu cabedal prévio, mas, simultaneamente, apresenta algo novo e original, evidenciando a eficácia do método teológico do século XIII em dar uma resposta atualizada da fé cristã para a Igreja da época, além de não se furtar a questões difíceis de abordagem como criticar os políticos que governam mal ou mesmo não têm competência para o cargo<sup>488</sup>, clérigos que vivem mal seu estado de vida e se colocam abaixo dos leigos<sup>489</sup> e a desigualdade social entre ricos e pobres advinda da existência da propriedade privada como fruto do pecado original<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup> Hex. V, 19: 287-289.

<sup>489</sup> Hex. XXII, 23: 621.

<sup>490</sup> Hex. XVIII, 7: 519.

## Conclusão

Nossas expectativas principal e secundária foram contempladas positivamente em nosso trabalho, ou seja, ficou demonstrada a realidade do conteúdo da teologia da criação no *Hexaëmeron* de Boaventura e também a nova realidade sócio-religiosa-cultural do século XIII como condição de possibilidade do pensamento do mestre franciscano, dando-lhe as ferramentas necessárias para desenvolver sua rica obra. Isto é, a nova configuração urbana e universitária dos teólogos do século XIII colocou em evidência e desenvolveu toda a cultura acumulada ao longo dos séculos precedentes com fértil novidade. Respeitando os paradigmas da fé cristã, Boaventura mergulha na tradição cristã e não cristã, em seus vários autores, a fim de responder a questões de sua época a partir da fé e do rigor científico da teologia escolástica.

Nosso estudo comparativo das obras homônimas de São Boaventura e Santo Ambrósio brindou-nos com certa novidade no que tange à abordagem do *Hexaëmeron* boaventuriano do século XIII, ou seja, esta obra do teólogo franciscano é também uma obra teológica da criação. Como nenhum teólogo ou estudioso desta última obra boaventuriana a havia abordado sob tal prisma, lançamos mão de uma obra homônima, embora do século IV e que versa exclusivamente sobre o tratado da criação do Livro do Gênesis, a fim de evidenciarmos e confirmarmos nossa suspeita inicial de que o título da obra do século XIII conter *Hexaëmeron* não seria algo apenas acidental ou involuntário, mas, isto sim, referência de uma temática muito importante tratada por Boaventura e que tinha sido negligenciada pelos estudiosos até então. Portanto, não foi uma surpresa para nós percebermos, embora de forma não sistematizada ao longo da obra, que todos os elementos do tratado bíblico da criação, tratados por Ambrósio de Milão em homilias exegéticas dos seis dias da criação trazidas pelo Gênesis, também se encontram presentes e bem desenvolvidas por Boaventura em suas *Collationes in Hexaëmeron*.

Afirmar, porém, que o *Hexaëmeron* boaventuriano é uma obra sobre a teologia da criação, não exclui o fato de que ele também seja uma obra que verse sobre outras temáticas, como já apontamos nos capítulos III e IV, sobretudo sua teologia da história. Contudo, do nosso ponto de vista, a teologia da criação ocupa um lugar primeiro e fundamental no *Hexaëmeron*. Buscar a origem de tudo o que existe em Deus e tê-lo como ponto de partida para todo o conhecimento são a metodologia e o pré-requisito boaventuriano obrigatório para o desenvolvimento de tudo que se segue na obra e sua conseqüente compreensão por parte dos ouvintes. De forma mais radical, podemos afirmar que Boaventura só desenvolve toda sua teologia da história de forma ortodoxa em relação a fé cristã porque parte do pressuposto da criação como desejo gratuito de Deus e que tem uma finalidade clara para tudo o que existe como meio de se alcançar a

sabedoria divina e finalmente chegar à salvação eterna. Assim, nesta sua última obra teológica, Boaventura expõe com maturidade a intuição franciscana da criação espiritualizada em termos acadêmico-teológicos num claro diálogo entre fé e razão, textos sagrados e autores profanos.

Além de um exercício teológico de interpretações das Sagradas Escrituras, a teologia da criação boaventuriana exerce papel fundamental na discussão social do século XIII sobre a compreensão da vida e do funcionamento do universo. A busca teológica pela origem das coisas e do tempo não é um exercício de mera argumentação elaborada em gabinete, mas uma necessária resposta à fé e ao intelecto do homem medieval. Por isso, vemos ao longo do *Hexaëmeron* boaventuriano uma hercúlea busca por autores, fontes e obras teológicas e não teológicas, que versam sobre a origem das coisas. Boaventura, como *intellectual*, irá desenvolver ao máximo a argumentação das diversas fontes que tem à disposição, mas, como religioso e homem da Igreja, moldará todo seu entendimento a partir de sua fé cristã, marcada pelo otimismo franciscano, e dela não abrirá mão como fio condutor de toda sua compreensão do surgimento e feitura das coisas que existem; ou seja, como obra de Deus revelada pelas Sagradas Escrituras.

Assim, o *Hexaëmeron* boaventuriano aponta para um caráter missionário em seu espírito de composição. A obra não faz parte apenas do exercício próprio de um grande mestre da Universidade de Paris, mas, também aponta para uma instituição social importantíssima do século XIII: o lugar da pregação e sua função. As conferências são proferidas por um grande teólogo e ouvidas por um público igualmente importante: mestres e estudantes. Portanto, esta obra tem caráter exortativo e formativo para os ouvintes a fim de que seus estudos estejam sempre voltados para as verdades da fé, tão sólidas desde o início dos tempos e reveladas pela sabedoria das Sagradas Escrituras. O *Hexaëmeron* de Boaventura é, sem dúvidas, o maior testemunho da pregação universitária minorítica do franciscanismo das origens e ajuda a bem entender a evolução da acolhida e necessidade dos estudos dentro da Ordem dos Frades Menores.

## Proposta de futuras pesquisas

As investigações deste atual trabalho levaram-nos à conclusão de que o *Hexaëmeron* boaventuriano é também uma obra sobre a Teologia da Criação. Todavia, não estamos convencidos de que, embora esta seja a última obra de São Boaventura, ela traga todo o pensamento do teólogo franciscano acerca da criação. Assim, fica aberta para o futuro, talvez como proposta ao doutorado, a pergunta sobre a Teologia da Criação nas obras completas deste pensador. Tomando o *Hexaëmeron* como ponto de partida, quais ideias do tratado da criação não estão presentes em suas outras obras, quais passaram por mudanças e quais seriam repetições ou novidades? Tal tarefa seria possível apenas a partir da comparação documental de todas as obras de São Boaventura e também se mostra como importante, afinal, praticamente todos que abordam este recorte temático em Boaventura tendem a permanecer apenas na análise de seu *Breviloquium* e, com isso, privam as ciências histórica e teológica da real abrangência da Teologia da Criação na obra boaventuriana.

## Bibliografia

Arnould, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*. Elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001.

Athayde, Emmanuel Roberto Leal de. *Anselmo de Cantuária: a fé em busca de compreensão*. São Paulo: Reflexão, 2011.

Barth, Karl. *Fé em busca de compreensão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

Benedito, André Luiz. *Mysterium in figura*. A tipologia bíblica nas catequeses mistagógicas de Santo Ambrósio de Milão. Belo Horizonte: FAJE, 2014.

Bento XVI. *Os Padres da Igreja*. De Clemente Romano a Agostinho. Campinas: Ecclesiae, 2012: I.

Bento XVI. *Os Padres da Igreja*. De São Leão Magno a São Bernardo de Claraval. Campinas: Ecclesiae, 2013: II.

Bento XVI. *Os Mestres Medievais*. De Hugo de São Vitor a João Duns Escoto. Campinas: Ecclesiae, 2013.

*Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

Blockmans, Wim; Hoppenbrowers. *Introdução à Europa Medieval, 300-1550*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Bougerol, Jacques Guy. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Braudel, Fernand: *Civilização Material, Economia e Capitalismo, séculos XV-XVIII*. As Estruturas do Cotidiano: o Possível e o Impossível. São Paulo: Martins Fontes, 2005: I.

Carlan, Cláudio Umpierre. “Violência, guerras e representações: a numismática e o Império Romano do século IV”. *Revista fsa*, 11 (2014): 307-322.

Chenu, M.-D. *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

Chenu, M.-D. “A Teologia como Ciência Eclesial”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, 1 (1967): 85-87.

Comblin, José. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

Contreras, E.; Peña, R. *El contexto histórico eclesial de los Padres Latinos, siglos IV-V*. Buenos Aires: Victoria, 1993.

Corvino, Francesco. *Bonaventura da Bagnoregio*. Francescano e pensatore. Roma: Città Nuova, 2006.

- Curtius, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 2013.
- De Boni, Luiz Alberto (org). *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- De Libera, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- De Libera, Alain. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002: I.
- Dicionário de Teologia*. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual. São Paulo: Loyola, 1970: II.
- Dicionário de Teologia*. Conceitos Fundamentais da Teologia Atual. São Paulo: Loyola, 1971: V.
- Drobner, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- Fontes Franciscanas*, “Regra não Bulada”, ed. Fassini, Dorvalino Francisco; Filho, João Mamede. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2005: 41-61.
- Fontes Franciscanas*, “Regra Bulada”, ed. Fassini, Dorvalino Francisco; Filho, João Mamede. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2005: 62-68.
- Frangiotti, Roque. *Ambrósio de Milão*. São Paulo: Paulus, 2005: V.
- García, Bernardo Sánchez. *Manual de Patrología*. Barcelona: Editorial CLIE, 2005.
- Gilson, Étienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: DEDEBEC, 1947.
- Grabmann, Martin. *Filosofía Medieval*. Barcelona: Labor, 1928.
- Gilbert, Paul P. *Introducción a la Teología Medieval*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.
- Hamman, A. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- Hilton, Rodney W. *English and French Towns in Feudal Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hughes, Kevin L. “St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron: Fractured Sermons and Protreptic Discourse”. *Franciscan Studies*, 63 (2005): 107-129.
- Júnior, Hilário Franco. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- Krpan, Domingo. “Homilias de San Basilio Magno sobre los seis días de la creación”. *Teología*, 64 (1994): 129-134.
- Le Goff, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

Le Goff, Jacques (dir.). *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

*Lexicon*. Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003.

Llorca, Bernardino. *Historia de la Iglesia Católica*. Edad Antigua: La Iglesia en el mundo gre-corromano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976: I.

Merino, Jose Antonio. *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Miatello, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

*Obras de San Buenaventura*, “Introducción General”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945: I, 1-153.

*Obras de San Buenaventura*, “Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957: III, 139-659.

Olivar, Alexandre. *La Predicación Cristiana Antigua*. Barcelona: Herder, 1991: 910.

Papa Paulo VI. “Decreto Optatam Totius”. *A Santa Sé*. 28 de outubro de 1965. 03 de agosto de 2018. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decre\\_19651028\\_optatam-totius\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decre_19651028_optatam-totius_po.html).

Papa Paulo VI. “Constituição Dogmática Dei Verbum”. *A Santa Sé*. 18 de novembro de 1965. 03 de agosto de 2018. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html).

Pirenne, Henri. *As Cidades da Idade Média*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2009.

Politi, Marco. “E Ratzinger apre agli ebrei Non usare mai il nome Jahvè”. *La Repubblica*, 26 de outubro de 2008: 20.

Pontificia Comissão Bíblica. “A Interpretação da Bíblia na Igreja”. *A Santa Sé*. 15 de abril de 1993. 03 de agosto de 2018. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html).

Postan, Michael Moïsey. *The Medieval Economy and Society*. An Economic History of Britain 1100-1500. Los Angeles: University of California Press, 1972.

Ratzinger, Joseph. *La teología de la historia de San Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

Rogier, L.-J; Aubert, R; Knowles, M.D. (dir.) *Nova História da Igreja*. Dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973: I.

- Salmorán, Rolando Tamayo y. *La Universidad Europea Medieval*. Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Sanchez, Manuel Diego. *Historia de la Espiritualidad Patristica*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1992.
- Santo Agostinho. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- Santo Ambrósio de Milão. *Examerão*. Os seis dias da criação. São Paulo: Paulus, 2009.
- São Boaventura. *Recondução das Ciências à Teologia*. Porto: Porto Editora, 1996.
- São Boaventura. *Itinerário da mente para Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval*. Das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.
- Sesboué, B.; Wolinski, J. *História dos Dogmas*. O Deus da Salvação. São Paulo: Loyola, 2002: I.
- Silva, Diogo Pereira da. “As perseguições aos cristãos no império romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão”. *Revista Jesus Histórico* (UFRJ), 7 (2011): 29-44.
- Silva, Diogo Pereira da. “O conceito de Tetrarquia no Império Romano: um debate historiográfico”. *Revista Paesentia*, 14 (2013): 1-15.
- Spanneut, Michel. *Os Padres da Igreja: séculos IV-VIII*. São Paulo: Loyola, 2002: II.
- The Complete Works of Aristotle*, “Physics: Book VIII”. Princeton: Princeton University Press, 1995: I.
- Todeschini, Giacomo, “Cristianesimo e modernità economica”, *Le religione e il mondo moderno*. Cristianesimo, Daniele Menozzi. Torino: Einaudi, 2008: I, 86-108.
- Todeschini, Giacomo. “Origens medievais da racionalidade econômica moderna”. *Interthesis*, 10 (2013): II, 409-423.
- Verger, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.
- Verger, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001.
- Verger, Jacques. *Gentes del Saber en la Europa de fines de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- Vidal, Marciano. *Historia de la Teología Moral*. La Moral en el Cristianismo Antiguo. Madrid: El Perpetuo Socorro, 2010: II.

Vidal, Marciano. *Historia de la Teología Moral*. Moral y Espiritualidad en la Cristiandad Medieval (ss. VIII-XIV). Madrid: El Perpetuo Socorro, 2012: III.

Vignaux, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana*. De los orígenes al siglo XV. Barcelona: Herder, 1987: I.

Zañartu, Sergio. “La Creación según el Hexaemeron de Basilio de Cesarea”. *Teología y Vida*, 22 (1981): 109-124.

Verza, Tadeu Mazzola, “Sobre a eternidade do mundo em Averróis”, *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, De Boni, Luis Alberto; Pich, Roberto Hofmeister (orgs). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004: 173-182.