

A doutrina da eucaristia no *breviloquium* de São Boaventura:

uma leitura introdutória a aspectos filosófico-teológicos para aproximações ecumênico-libertárias

**Aluno: Roberto Carlos Pignatari (2008)**

## **I – Introdução**

### **Controvérsia berengariana e sistematizações filosófico-teológicas (sécs. XI-XIII)**

Se a tentativa de adentrar e avançar, escasso que fosse o resultado, no mistério da Eucaristia ocupou, desde suas origens, espaço privilegiado nas especulações teológicas da Igreja<sup>1</sup>, foi entretanto na Alta Idade Média, a partir do século IX e principalmente nos dois séculos seguintes, que sua compreensão se problematizou e “tecnizou-se”, permitindo, mais que novas possibilidades de sua visualização, a geração de uma conceitografia e vocabulário específicos que viriam a condicionar todo o equacionamento e desenvolvimento posteriores, tradições protestantes inclusas<sup>2</sup>. E,

---

<sup>1</sup> Para uma aproximação, dentro do escopo de nosso trabalho, acerca do estabelecimento da terminologia fundante e interpretação da Eucaristia no período primevo, patrístico e início medieval da Igreja, vide SOLANO, Jesús *Textos Eucarísticos Primitivos vols. I – período primitivo (siglos I-VI) e II – hasta el fin de la época patrística (siglos VII-VIII)*, Madrid: B.A.C., 1997 (tercera reimpresión); MOREIRA, Vicente de Paulo A Eucaristia nos Padres da Igreja in *Revista de Cultura Teológica* da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, VIII/30 – Jan/Mar 2000, São Paulo, pp. 41-51. Visando uma leitura da recepção da Eucaristia por parte das comunidades apostólicas e seus registros nos textos bíblicos, bem como uma iniciação na exegese destes, cf. ESPINEL MARCOS, José Luis *La Eucaristia del Nuevo Testamento*, Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2ª edición actualizada, 1997; SILVA, Celso Pedro O vocábulo “Eucaristia” no Novo Testamento in *Revista de Cultura Teológica*, VIII/30, 2000, pp. 33-40. Para uma leitura introdutória ao tema, em seus aspectos histórico e, sobretudo, teológico, vide KELLY, J.N.D. *Early Christian Doctrines*, Revised Edition, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1978, pp. 440-455; FRANKEMÖLLE, H., HILBERATH, Bernd J. e SCHNEIDER, Theodor Eucaristia in EICHER, Peter (Dir.) *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993, pp. 271-280; ZABATIERO, Julio Paulo T. Ceia do Senhor in COENEN, Lothar e BROWN, Colin *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento – volume 1*, São Paulo: Vida Nova, 1989, pp. 397-416. Cf. ainda, para um esboço histórico mais amplo, LOHSE, Bernhard *A Fé Cristã através dos tempos*, São Leopoldo: Sinodal, 2ª edição, 1981, pp. 142-165.

<sup>2</sup> No desenvolvimento de nossa tentativa em trabalhar um panorama histórico da interpretação teológica da Eucaristia no Medievo e, principal e conseqüentemente, seu instrumental filosófico, tomaremos como base a grande obra enciclopédica organizada por Maurice BROUARD, *EUCCHARISTIA – Enciclopédia da Eucaristia*, São Paulo: Paulus, 2006 (tradução brasileira: Benôni Lemos). Para um aprofundamento teológico com sólido lastro histórico, permanece referencial a obra de Henri DE LUBAC *CORPUS MYSTICUM – L’Eucharistie et L’Église au Moyen Age (étude historique)*, Paris: Aubier, 1944. Com vistas a uma iniciação nas tradições protestantes acerca das doutrinas sacramentais, cf. KLEIN, Carlos J. *Os Sacramentos na Tradição Reformada*, São Paulo: Fonte Editorial, 2005; GANOCZY, Alexandre A ação sacramental de Deus através de Cristo segundo Calvino in DORÉ, Joseph (org.) *Sacramentos*

como historicamente se verifica em tais situações, na origem do questionamento situa-se a deflagração da problematização por posicionamentos que escapam à compreensão adotada pela maioria, porém não estabelecida em forma documentalmente ortodoxa. Essa advém, via de regra, a partir de polêmica instaurada ou originada por idéias e conceitos tidos por heréticos.

Nesse sentido, a controvérsia berengariana ocorrida no século XI em torno da Eucaristia teve, com as evidentes ressalvas contextuais, o mesmo efeito que a questão marcionita em relação à definição do cânon neotestamentário, assim como a discussão ariana no tocante ao dogma trinitário. Berengário de Tours foi um como que Márcion/Ário do sacramento da comunhão, embora não tenha sido ao fim estigmatizado e condenado como herege. A discussão por ele iniciada situa-se no amplo contexto de renovação, intensificação e aprofundamento do pensamento cristão<sup>3</sup>, principalmente em relação a dois aspectos: 1) às tentativas de síntese das “saborias” então conhecidas, a bíblica e a grega (Boécio tentara, já entre os séculos V e VI d.C., a primeira grande síntese entre platonismo e aristotelismo junto à sapiência bíblica, e tal empreendimento permanecerá como o pano-de-fundo da pesquisa dos séculos X-XIII); e 2) cessadas as grandes discussões canônica, trinitária, cristológica e eclesiológica, e restando

---

*de Jesus Cristo*, São Paulo: Loyola, 1989, pp. 93-110; SOUZA, José Carlos Ceia do Senhor e hospitalidade eucarística: uma perspectiva metodista in *Revista de Cultura Teológica*, VIII/30, 2000, pp. 71-88. Em relação a uma aproximação ecumênica para a compreensão da Eucaristia, vide o artigo introdutório de Geoffrey WAINWRIGHT Eucaristia in LOSSKY, Nicholas e outros (edit.) *Dicionário do Movimento Ecumênico*, Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 503-506.

<sup>3</sup> Com relação ao contexto filosófico em questão, bem como à utilização de termos, conceitos e temáticas desenvolvidos pelo pensamento grego e herdados do período patrístico, vide os trabalhos referenciais de GILSON, Étienne *La Philosophie au Moyen Age*, 2ª edition revue et augmentée, Paris: Payot, 1947, pp. 232-258; IDEM, *O Espírito da Filosofia Medieval*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 405-420; SARANYANA, Josep-Ignasi *A Filosofia Medieval*, São Paulo: IBFCRL, 2006, pp. 151-156; DE LIBERA, Alain *A Filosofia Medieval*, São Paulo: Loyola, 1998, pp. 281-294; KOBUSCH, Theo (org.) *Filósofos da Idade Média – uma introdução*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 11-26; REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia – volume 1*, São Paulo: Paulus, 1994, pp. 463-527; BRÉHIER, Emile *História da Filosofia, I/3 – Idade Média e Renascimento*, São Paulo: Mestre Jou, 1979, pp. 33-47; TILLICH, Paul *História do Pensamento Cristão*, São Paulo: Aste, 1988, pp. 138-142. Há também excelente artigo de Pe. Henrique C. de LIMA VAZ, A Função das Universidades e o nascimento da Escolástica, in *Escritos de Filosofia I – Problemas de Fronteira*, 2ª edição, São Paulo: Loyola, 1998, pp. 21-24. Cf. ainda, para estudos correlatos ao temário principal ora abordado, GARCIA, Antonio *Estudos de Filosofia Medieval – A obra de Raimundo Vier*, Petrópolis/São Paulo: Vozes/USF/Ed.UFPR, 1997 (coletânea de artigos do grande autor franciscano brasileiro, sobre temáticas várias, principalmente a filosofia boaventuriana); BERTELLONI, F. e BURLANDO, G. *La Filosofia Medieval*, Madrid: Editorial Trotta, 2002 (compêndio amplo mas desigual, enfatizando as apresentações do tomismo e das doutrinas scotistas); MCGRADIE, A.S. (org.) *Filosofia Medieval*, Aparecida: Idéias e Letras, 2008 (ampla apresentação histórica centrada na escolástica do século XIII); e COSTA NUNES, Ruy Afonso *Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no século XII*, São Paulo: Edusp, 1974 (pesquisa de fôlego acerca do ensino de filosofia, abrangendo o período final da Patrística até as universidades então nascentes, centrando-se nos ideais pedagógicos das principais escolas e correntes do período, notadamente a vitorina).

estabelecida, por assim dizer, a dogmática fundamental com relação a tais tratados; amenizado o período de confronto apologético com as culturas não cristãs, em curso ininterrupto desde o século III; e gozando de relativa tranqüilidade e paz, a Igreja se volta à sua vivência doutrinária interna, e conseqüentemente às definições próprias quanto à doutrina sacramental e sua práxis teologal e eclesiástica. A necessidade pois de sistematizar e aprofundar uma teologia da vida interna está na base de várias temáticas e sistemas surgidos no período em pauta. A síntese buscada e tentada leva à prática e definição pregada e vivenciada. Da época do estabelecimento e definição passa-se ao período do aprofundamento e sistematização. Se já se sabia *o que* crer, restava ainda definir o *modo correto* de se ensinar o conteúdo crido e colocá-lo em prática.

Em decorrência da necessidade vivenciada pela prática e labor teológico da Igreja, emerge o anseio de se avançar e matizar a vida sacramental em sua riqueza e abrangência vitais, mas sobretudo clarificar a aproximação ao mistério eucarístico, em seu fascínio, intensidade e cristalização como *sacramentum primum et egregium*. A presença real de Cristo na Santa Ceia era por todos sabida e crida, mas como se dava essa realidade presencial? Tinha-se a definição nominal, mas não se dispunha de aprofundamento conceitual, tampouco de tradição normativa a respeito. Aqui, precisamente, a necessidade da síntese converge à de aprofundamento. Será portanto em tal confluência que a Eucaristia irá ser pensada, discutida e, em certa maneira, “codificada” na sua ortodoxia eclesial, sendo que a crescente assimilação do pensar aristotélico, buscada pelas sínteses então em andamento, permitirá a agudização e clarificação conceitual quanto aos aspectos mais complexos da prática a ser confessada e observada.

Assim, neste amplo e denso contexto do pensamento medieval, no qual pensa-se metafisicamente em termos neoplatônicos, porém com o uso cada vez mais presente da lógica e categorização aristotélicas, os posicionamentos serão distintos entre si pela sutileza técnica mais que pela negativa ou concordância acerca do conteúdo crido. Ante tal panorama, Émile Bréhier classifica a controvérsia em torno da posição de Berengário de Tours como exemplo do uso da dialética de origem platônica na Alta Idade Média. Ao posicionar-se de forma clara a respeito da possibilidade de se entender a presença de Cristo nos elementos da Eucaristia tão-somente de maneira simbólica e tipológica, Berengário, mais que objetar às idéias de Pascásio Radberto ou reagir às posições de Lanfranc de Bec, criticou o que lhe soava como, diríamos hoje, “realismo mágico”. A se levar em conta as definições registradas por pesquisadores, Berengário caminha muito mais no neoplatonismo agostiniano que em qualquer outra possibilidade

da época, incluindo posicionamentos próprios. A esse propósito, é interessante notar que Santo Tomás de Aquino, ainda no início do seu longo tratado eucarístico na *Summa Theologiae*, expõe a crítica de Santo Agostinho a certa compreensão do sacramento da comunhão como a presença corpórea do Cristo nascido da Virgem e ressuscitado com o corpo terrestre<sup>4</sup>. Pode-se pois pensar que o posicionamento de Berengário reflita um como que consenso pré-conceitual, herdado da longa tradição alegórico-mistagógica patrística (porém não desenvolvido em termos especulativos) em torno da Eucaristia, que possivelmente convivesse de forma ambígua e mesmo contraditória com a crença acentuadamente realista na presença corpórea do Senhor ressuscitado. Atento a tal discrepância, e valendo-se do “olhar da época” a exigir novos padrões de sistematização coerentes à vida eclesial e seus novos desenvolvimentos teológicos, Berengário faz soar seu protesto contra esta vivência prática do sacramento. É certo, como faz notar Gary Macy em seu artigo para a *Enciclopédia da Eucaristia*, que pululavam dúvidas a respeito, acompanhadas de crenças e rituais que compunham um crescendo em torno do desejo de “tocar e sentir” o corpo do Senhor de modo demasiado sensível e materialista<sup>5</sup>. Macy observa que, precisamente em tal ambiente do pensar, a utilização da terminologia aristotélica *substância-acidente* - em uso desde a Patrística Latina, intensificada em decorrência da herança boetiana e com crescente importância nas elucidações teológicas de então - desempenhará papel preponderante na definição do problema e sua solução. E é Macy ainda a nos informar que foi “no decorrer do século XII, em estudo que muito provavelmente é do teólogo inglês Robert Pullen, que o termo *transsubstanciação* apareceu pela primeira vez”, visando salvaguardar o acento realista de práticas supersticiosas e espúrias, bem como embasar “tecnicamente” a crença na presença corpórea, e ainda tendo em vista o contexto imediatamente posterior à polêmica de Berengário, sendo o termo utilizado no *Credo*, e estabelecido portanto em seu primeiro cânon, pelo IV Concílio de Latrão, em 1215.

Possível e provavelmente São Boaventura tenha sido o primeiro dos grandes nomes do século XIII a valer-se tecnicamente do termo então recém-lançado,

---

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 1, obj 1. [tradução brasileira: *Suma Teológica, volume IX (III Parte – Questões 60-90)*, São Paulo: Loyola, 2006, pág. 268]. Com relação à doutrina eucarística agostiniana em seus textos clássicos, cf. SOLANO, J. *Op. Cit.*, pp. 105-284, especialmente o *Sermão no Domingo de Páscoa*, pp. 218-222; MOREIRA, V. *Op. Cit.*, pp. 42-47.

<sup>5</sup> A própria posição de Lanfranc resvala em tal realismo exagerado, e por alguns classificado como antropomórfico - vide MACY, G. *Op. Cit.*, p. 238, onde cita trecho de uma Profissão de Fé, redigida pelo influente cardeal Humberto de Silva-Cândida, e que fora imposta a Berengário em 1059: “o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, tais como os percebem nossos sentidos (...) são manipulados e partidos pelas mãos do sacerdote e depois triturados pelos dentes dos fiéis”.

ao lançar mão da nova noção no *Breviloquium*, capítulo VI, seção 4 (cerca de quarenta anos após a fórmula estabelecida pelo Concílio Lateranense), para qualificar de pronto a transformação ocorrida na celebração eucarística. Mas sem dúvida será Santo Tomás de Aquino que irá projetar os matizes em torno dos quais a terminologia em voga será conceituada e como que assumida autoritativamente. Na seção III da *Summa Theologiae*, questões 73-83, ele compõe o principal texto acerca da nova nomenclatura adotada, com alcance e precisão teológicos tais que o tornaram referencial absoluto e fundamental. Seguir-se-iam novos debates e conceituações, porém a noção tomista como que se impôs e condicionou os posteriores desenvolvimentos a respeito, ainda que, como nota Macy, o debate acerca da Eucaristia tenha se tornado, ao final do século XIII e início do XIV, “complexo (...) as diversas teologias sobre a Eucaristia passavam por certa confusão”<sup>6</sup>.

Tendo portanto este panorama contextual por escopo, notadamente o período do século XIII, no qual a nova terminologia sedimenta-se ortodoxa e eclesialmente, nosso estudo caminhará na tentativa de constituir leitura introdutória ao posicionamento boaventuriano acerca da comunhão, tal como delineado no *Breviloquium*. Para tanto, procederemos à clarificação, num primeiro momento, das posições constantes no opúsculo, atentando-se à sua concisa porém penetrante e aguda brevidade, tal como é o próprio estilo de São Boaventura. Com o fito de elucidar e corroborar a exposição da posição boaventuriana, tentaremos num segundo momento tecer paralelo com a posição de Santo Tomás, como encontrada na seção da *Summa* a que anteriormente aludimos. Em seguida, levaremos adiante tentativa de aproximar a doutrina eucarística boaventuriana dos posicionamentos protestantes históricos – notadamente os ensinamentos luterano e calvinista – em leitura que busca pontos de contato ecumênicos, lidos à luz das caminhadas de base de nossa realidade brasileira e, mais amplamente, latino-americana. Antes porém de passarmos à leitura introdutória do ensinamento de Boaventura a respeito da transubstanciação eucarística em nosso texto de base, convém lembrar, como ponto basilar do breve traçado histórico aqui esboçado, que a terminologia *trans, super e sub-stantia*, estabelecida no período

---

<sup>6</sup> *Idem*, p. 245. Entretanto, na mesma *Enciclopédia da Eucaristia* de Maurice Brouard, Jean-Marie Roger TILLARD sustenta que Tomás de Aquino mostrou-se “cada vez mais reservado a respeito do termo transubstantiatio (...) ele preferia *conversio*”, ao passo que o Tridentino optou por sua canonização: Teologia, Voz Católica. A Comunhão na Páscoa do Senhor in BROUARD, *Op. Cit.*, p. 533. Teremos ocasião de, na 2ª parte de nosso estudo, esboçar mais atentamente a doutrina tomista acerca da Eucaristia. Para uma sucinta exposição acerca de *conversio* como vertendo μεταβαλλειν, e seu cognato μεταβεβληται (trans-formado), vide MOREIRA, V. *Op. Cit.*, pp. 44-45.

patrístico em torno das discussões trinitárias e sobretudo cristológicas, e com amplitude contínua e crescente dentro do corpo semântico teológico, perfazia uso corrente desde há muito na tradição teológica latino-ocidental<sup>7</sup>, observando-se que na própria *Vulgata* já se pode notar o uso que São Jerônimo faz de terminologia centrada em *substantia/accidentia*, mormente em alterações fundamentais com relação aos manuscritos neotestamentários da *Vetus Latina* que então revisara: Gn 15.14; Ex 19.21; Jó 15.29; Sl 111.3; Ecl 21.5; 2 Cor 11.17; Hb 1.4<sup>8</sup>; Hb 11.1<sup>9</sup>; Tg 1.17<sup>10</sup>; e naquele que é seguramente o texto mais notável para nosso estudo: Mateus 6.11, no qual o *Panem* peticionado por Jesus, para nossa instrução e sustento, é *supersubstantiálem*<sup>11</sup>. Na verdade, trata-se aqui do próprio Cristo, já eterna e cotidianamente presente que, segundo São Boaventura, *re-feiciona-nos* (nos “faz de novo”, ou seja, converte-nos e nos dá nova forma), ao mesmo tempo que remedia e cura, ao nos *trans-formar* (formar, através da forma por assim dizer crística, nossa substância na *Imago Dei* perfeítíssima de Cristo). Veremos que, para São Boaventura, *trans-formar* e *con-verter* nossa forma

---

<sup>7</sup> Jean-Marie Tillard alude ao texto da encíclica *Mysterium Fidei*, no qual o Papa Paulo VI, justificando a manutenção de *transubstantiatio* em detrimento a *conversio* (que teria sido, segundo Tillard, o preferido por Santo Tomás – vide nota anterior), “*lembrou que não foi tirado de uma filosofia particular (antiga ou recente). É usado segundo a linguagem corrente. Uso habitual, não técnico. Se aqui existe filosofia, é da ‘metafísica do senso comum’...*”: TILLARD, J-M. R. *Op. Cit.*, p. 534

<sup>8</sup> Qui, cum sit splendor glóriæ et figura substántiæ eius portánsque ómnia verbo virtútis suæ, ...

<sup>9</sup> Autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum

<sup>10</sup> ... Patre luminum apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio

<sup>21</sup> *Panem nostrum supersubstantiálem da nobis hódie*. A citação revela-se fundamental para uma pesquisa histórica da sedimentação e estabelecimento da conceitografia centrada em *substantia* aplicada à doutrina eucarística, e uma análise mais ampla e aprofundada da passagem demandaria pesquisa e espaço que certamente terminariam por compor novo estudo pormenorizado, fugindo ao propósito da nossa presente tentativa. Vale pontuar entretanto que, ao comentar o texto de Mateus 6.11, Jerônimo traça paralelo com João 6.26-58, antecipando a linha mestra boaventuriana da interpretação do *panem supersubstantiálem* como o Cristo – vide SOLANO, *Op. Cit.*, pp. 48-49, onde explicita suas razões para substituir *cottidianum*, presente nos manuscritos da *Vetus Latina*, pela nossa terminologia, ao traduzir *επιουσιον* - vide [www.vetuslatina.org](http://www.vetuslatina.org) (acessos em 18.05.2008 e 21.10.2008). Nota-se que as traduções portuguesas da *Vulgata* apresentam variação significativa do sentido de nosso texto, na tentativa ora de manter a fórmula consagrada nas celebrações, ora de remontar à letra latina: Figueiredo busca a fidelidade interpretativa e semântica ao trazer “*O pão nosso, necessário à nossa subsistência, nos dai hoje*”; Pe. Matos Soares mantém o passo litúrgico: “*O pão nosso de cada dia nos dá hoje*”; D. Vicente Zioni mantém-se na literalidade: “*O pão nosso supersubstancial dá-nos hoje*”. Importa ainda notar que a *NeoVulgata* manteve *supersubstantiálem* em sua tradução do versículo, embora a *Tradução da CNBB*, que nela está baseada, tenha preferido conservar a consagrada fórmula litúrgica tal como na versão de Matos Soares, preferência mantida em praticamente todas as versões modernas baseadas no *Textus Receptus* [João F. de Almeida (versão Revista e Corrigida, portuguesa), Cipriano Valera (versão Reina-Valera, espanhola) e King James Version (inglesa), p.ex.] e nas traduções contemporâneas calcadas nas edições críticas de Augustinus Merck, Nestle-Aland e UBS dos manuscritos gregos do NT [*Bíblia de Jerusalém*, p.ex., em suas duas edições. Cf. entretanto *TEB*: “Dá-nos hoje o pão de que precisamos”; *Bíblia do Peregrino*: “Dá-nos hoje o pão de amanhã” (com nota em que alude à tradução de Jerônimo no texto, em contraste com a manutenção de *cottidianum* em Lucas 11.4)]. Cf. ainda, em relação à obra de Jerônimo e sua revisão dos manuscritos veterolatinos: BARRERA, Julio Trebolle *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã – introdução à história da Bíblia*, Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 417-427

(*figura*) substancial na de Cristo, é o próprio *transubstantialis* presente e verificado na Eucaristia, ou seja, a transubstanciação está situada e somente pode ser compreendida no quadro geral de seu exemplarismo e cristologia encarnacional, na (e pela) qual toda a humanidade caminha, em *trans-itus (Itinerarium)*<sup>12</sup>, para se realizar na figura (*Imago* – refletir e espelhar a presença substancial divina) de Cristo, através do Espírito Santo, na substância de Deus. Na Eucaristia, o *trans-substantialis* é a própria convergência, na visão sacramental do universo apresentada por Boaventura (retomando e ampliando, de maneira significativa e profunda, a herança agostiniana), dos tratados trinitário e cristológico, bem como o antegozo da *consummatio* e visão beatífica eternas. A Eucaristia é o próprio itinerário humano e cósmico, realizado já e em *miraculum* [na visão da fé, ou seja, no conhecimento a que somos transformados, ao qual ansiamos e que já vemos (realizamos) nos *vestigii e similitudinis* do *Panis et Vinum*]. Finalmente, é na Eucaristia que o mestre seráfico realiza, numa espécie de corolário de toda a sua brilhante e magnífica reflexão, a síntese perfeita do saber humano e revelado, grego e bíblico, platônico e aristotélico, numa palavra: Cristo Tudo em Todos.

## 2. Eucaristia no *Breviloquium*

Num primeiro momento, São Boaventura vale-se do *transubstantiatio* ao apresentar, por assim dizer, o artigo de fé a ser crido e aceito. É pois como *dogmata* que se apresenta - e recebe-se - tal concepção da Eucaristia, portanto em seu acolhimento e assentimento enquanto dado de fé que se condiciona ao teor e labor cristológico de toda a sua obra<sup>13</sup>. A Eucaristia, e mesmo a doutrina sacramental boaventuriana como um todo, é desenvolvida em consequência de sua cristologia

---

<sup>12</sup> *Itinerarium Mentis in Deum* III, cap. V, 3 [tradução portuguesa pela Faculdade de Filosofia de Braga, 3ª edição, 1986 (texto bilíngüe latino-português), pp. 332-333]. Sobre o exemplarismo boaventuriano, vide GILSON, E. *La Philosophie au Moyen-Âge*, *Op. Cit.*, pp. 441-445; GILSON, E. e BOEHNER, Ph. *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis: Vozes, 4ª edição, 1988, pp. 432-435; BRÉHIER, E. *Op. Cit.*, pp. 125-128; SARANYANA, J-I. *Op. Cit.*, pp. 297-300; MANNES, João *O Transcendente Imanente – A filosofia mística de São Boaventura*, Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 38-42 e 51-55; SPEER, Andreas Boaventura – A certeza do conhecimento in KOBUSCH, T. *Op. Cit.*, pp. 239-243; VIER, Raimundo Da certeza do conhecimento de Deus em São Boaventura in GARCIA, A. *Op. Cit.*, pp. 39-43. DE BONI, L. A. Apresentação in BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Op. Cit.*, pp. 38-41; GANOCZY, A. *Il Creatore Trinitario – Teologia della Trinitá e sinergia*, Queriniana: Brescia, 2003, pp. 98-113; BALTHASAR, Hans Urs von *Gloria – una estética teológica*, volume 2, Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, pp. 318-334. Cf. ainda, para uma apresentação geral da metafísica exemplarista boaventuriana: WOZNIAK, Robert Josef *Primitas et Plenitudo – Dios Padre en La Teologia Trinitaria de San Buenaventura*, Navarra: EUNSA (Colección Teológica), 2007.

<sup>13</sup> *Breviloquium*, VI, IX, 2 e 5 (p. 243 e 245). Importa registrar que São Boaventura igualmente trata da Eucaristia no *IV Sententiarum*, d. 8-13, tendo ainda um sermão proferido a respeito: *De sanctissimo corpore Christi* (cf. BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Op. Cit.*, p. 242)

encarnacional. Foge ao intento do atual trabalho esmiuçar o quadro geral da teologia do Verbo Encarnado em Boaventura, mas convém no momento apenas pontuá-la para melhor entendermos que sua doutrina do sacramento da comunhão pode ser entendida, em sua real intencionalidade, como – já com escusas pela redundância – eucaristia cristocêntrica, ou da cristologia encarnacional. Verifica-se que, em Boaventura - assim nos parece – não pode haver cristologia que não seja encarnacional, posto que a humanidade é realizada desde sempre no Filho, e nele encontra seu estatuto ontológico e mesmo ôntico. O elemento humano é um *proprium* da segunda pessoa da *Trinitas*, donde a identidade, nesta, entre suas auto-expressões econômica e imanente<sup>14</sup>.

No delineamento de sua doutrina eucarística, imediatamente após lançar mão do *transubstantiatio*, Boaventura explicita a presença real do Cristo nos elementos – *accidentia* - do pão e do vinho, acentuando a inteireza/integridade da *presença corporal* contida sob as espécies consagradas pelo sacerdote. Esta descrição com ênfase na *corporalidade presente* (VI, IX, 1 e 5) permanecerá o mote central da exposição, e sua densidade requer o elucidar a utilização, por parte do mestre seráfico, dos seus termos centrais, no quadro geral de seu entendimento na herança agostiniana e, principalmente, da assimilação do aristotelismo. Tal delineamento haverá de, assim o cremos, explicitar em que bases nosso teólogo adota a então recém estabelecida concepção da transformação em substancia dos elementos pão e vinho no corpo sacramental do Cristo. É justamente enquanto *presença sacramental* que ele entende e conceitua o *trans* ocorrido na comunhão, o qual transforma o alimento e quem o recebe na própria corporeidade do Cristo<sup>15</sup>. Para Boaventura, o *transitus* é essencial ao *Itinerarium*, e esta acepção é reforçada quando nosso autor define a comunhão eucarística como alimento para nossa condição de peregrino (*viator/viandante*)<sup>16</sup>. *Trans* abarca a realidade em sua totalidade como plenificação crística do universo na *Trinitas*, o que remete ao paralelo com a exposição teilhardiana da evolução do cosmos em direção ao Ponto Omega (Crístico). Trata-se do movimento *em si* da existência ôntica, cuja imanência, para nosso autor, não se configura como atributo essencial da criatura, porém traduz a própria *presença*, no *élan vital*, do Ser Criador a mover e sustentar todo o universo criatural, em seu perfazimento e realização no Cristo. Em decorrência, *Trans* é o próprio atuar em graça da divindade sobre as espécies sensíveis, cuja autonomia de

---

<sup>14</sup> Verificar os desenvolvimentos que São Boaventura efetua a esse respeito no *Itinerarium*, IV, 1-3. Cf. *Breviloquium.*, VI, I, 6 (p. 223)

<sup>15</sup> *Idem*, VI, IX, 6 (p. 246)

<sup>16</sup> *Idem*, 2 e 4 (p. 242 e 244)



*ex-sisto* pode ser entendida unicamente enquanto tomadas na relação existencial com o Ser Supremo<sup>17</sup>. A existência é graça atuante do ser, posto que desde a criação Deus atua em graça, sendo esta pois, como Karl Rahner possibilitou-nos ver em sua célebre pesquisa, entendida como *Graça Incriada*, ou pura e simplesmente o agir divino no expressar-se da *Trinitas*, qual seja: o Verbo Encarnado<sup>18</sup>.

São Boaventura afirma claramente a impossibilidade de se perceber pelo conhecimento sensível o *Trans* operado na presença sacramental<sup>19</sup>. Ou seja, a presença transformadora, em nível da *forma* criatural (e não da matéria, em contraste com Tomás de Aquino, e em certo sentido antecipando Duns Scott em sua *ecceidade*), dá-se ontológica e univocamente no plano da *sub-instância*, no que *subjaz* à forma material do objeto<sup>20</sup>. A concepção boaventuriana da relação substância/acidente guarda evidente herança da terminologia propriamente aristotélica. Trata-se, como já frisamos, de verificar o uso, por parte do mestre seráfico, do aristotelismo e permitir-nos, além disso, constatar em que medida este se faz presente na síntese seráfica.

Vemos que, para nosso autor, o substancial na existência criatural é definido não tanto em sua causalidade final, mas sim na formalidade originária. Para Boaventura, o caráter teleológico inerente a toda e qualquer criatura o condiciona a ser *vestigium*, *similitudo* ou *imago* da divindade. Ao primeiro grupo correspondem seres inanimados, ao segundo os seres dotados de *anima*, ao passo que no terceiro encontramos somente o ser humano, em sua alma como *Imago Dei*. Assim, enquanto *speculum* divino, os entes e criaturas têm sua causa formal idêntica à final: brilhar Deus, manifestar sua presença, ainda que veladamente. Ou seja, o universo é sacramental em sua consistência onto-téo-lógica<sup>21</sup>. A

---

<sup>17</sup> *Idem*, 6 (p. 245-246)

<sup>18</sup> Para o paralelo mencionado, vide RAHNER, Karl Possibilidade de uma concepção escolástica da Graça Incriada in *O Homem e a Graça*, São Paulo: Paulinas, 1970, pp. 5-38. Ressalte-se que Rahner, ao buscar confirmação no corpo do ensaio junto aos grandes nomes da escolástica medieval, menciona, entre outros, Santo Tomás [na esteira da linha interpretativa do tomismo transcendental, desenvolvido por autores como Joseph Marechal e pelo próprio Rahner (cf. *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*), ao qual dedicaremos atenção na segunda parte de nosso estudo], Alexandre de Hales e o próprio Boaventura, do qual afirma que “*considera a existência da graça incriada teologicamente mais certa e a sua existência objetivamente mais fundamentada do que a da graça criada (...) Deve porém conceber a graça criada a partir da graça incriada*”, citando *II Sententiarum*, dist. 26, a.1, q. 2 c – pp. 26-27. Como introdução específica ao tema na teologia boaventuriana, vide o esclarecedor artigo de ESQUIVEL, José Moraga La Gracia en el *Itinerarium Mentis in Deum* de San Buenaventura in *Veritas* 13 (2005), pp. 259-272, no qual o autor trabalha mais a operacionalidade e atuação da Graça que propriamente sua definição essencial, sendo particularmente importante para nosso estudo os tópicos desenvolvidos nas pp. 264-269.

<sup>19</sup> *Breviloquium*, VI, IX, 1 (p. 242) e 5 (p. 245)

<sup>20</sup> *Idem*, 1e 4 (*ibidem*).

<sup>21</sup> A concepção da metafísica ocidental tornada célebre por Heidegger bem poderia, para o exemplarismo boaventuriano centrado no movimento simultâneo e auto-reverso da *iluminatio/abstractio-*

transformação, em substância própria, de algum elemento ou espécie, diz respeito ao modo como espelha a presença divina em si mesmo, ou seja, se sua finalidade foi alterada em causa formal (posto que idênticas), ainda que a material tenha, em seus acidentes, permanecido inalterada. No texto que ora analisamos, o *Trans* diz respeito não só aos elementos em acidente da substância alimento, porém ao alimentado igualmente (*Breviloquium* VI, IX, 1). Nesse sentido é que Boaventura nos fala do *Trans* em relação ao pão e vinho da mesma forma que trata do *Trans* em relação a quem toma o sacramento<sup>22</sup>. Ambos – pão/vinho e ser humano – são *Trans* em Cristo, ou seja, são preenchidos e plenificados em Cristo, sendo re-feicionados no Verbo Encarnado, vale dizer: são tornados na *humanitas/carne* do Verbo, são transformados (feitos) expressão (movimento – *trans*) divina. São feitos, ambos, no corpo do Cristo.

---

*reductio/itinerarium*, ser redefinida como téo-fenômeno-lógica, dado a estrutura, conteúdo e poder estatuinte ontológicos atribuídos, na herança agostiniana, à luz divina em sua composição: *Itinerarium*, Prologus, 4; I, 2; para a simultaneidade/reversibilidade: I, 5; para a *iluminatio in reductio*: *De Reductione Artium ad Theologiam* 1-8 [*Redução das Ciências à Teologia*, tradução brasileira pelo Prof. Luis Alberto De Boni, in BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Op. Cit.*, pp. 351-358] – vide SARANYANA, J. *Op. Cit.*, pp. 298-299; GILSON, E. e BOEHNER, Ph. *Op. Cit.*, pp. 435-440; cf. especialmente GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Age*, *Op. Cit.*, pp. 442-443; e VIER, Raimundo, *Op. Cit.*, pp. 34-37.

<sup>22</sup> *Breviloquium.*, idem, 3 (p. 245)