



 **Das formas à causa exemplar: causalidade metafísica e homologia em Platão e São Boaventura**

*José Gabriel Manfredi de Lacerda\**

**Resumo:** O presente artigo tem por finalidade esclarecer as relações entre a filosofia grega e a filosofia cristã medieval. Nossa propósito é fazê-lo através do estudo de dois grandes pensadores, quais sejam, Platão e São Boaventura. Intentamos refletir a respeito da semelhança entre a concepção das Formas platônicas e o exemplarismo boaventuriano, a fim de demonstrar que a causação metafísica estabelecida pelos autores é indispensável para compreender as faculdades cognoscitivas humanas, as quais só são possíveis mediante uma homologia entre o intelecto e a realidade inteligida. Para tanto, o trabalho está dividido em duas partes: a primeira abordará o diálogo platônico Fedro, a fim de explicar as doutrinas metafísicas e gnosiológicas do texto; a segunda tratará do opúsculo do doutro Seráfico Intinerarium Mantis in Deum, buscando compreender a relação entre o exemplarismo e a teoria do conhecimento em Boaventura.

**Palavras-chave:** Metafísica; Causalidade; Platão; Boaventura.

**From the Forms to the Exemplar Cause: homology and knowability in Plato and Bonaventure**

**Abstract:** This paper aims to clarify the relations between Greek philosophy and Christian medieval philosophy. Our purpose is doing that through the studying of two great thinkers, to wit, Plato and Saint Bonaventure. We intend to reflect about the likeness of the Plato's notion of Forms and the Bonaventure's exemplarism, in order to demonstrate that the metaphysical causation drawn by both authors is

---

\* Mestrando em História, Culturas e Especialidades pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Coordenador Pedagógico em Escola de Ensino Infantil e Fundamental Santa Clara (EEIEF). E-mail: [jose.lacerda@aluno.uece.br](mailto:jose.lacerda@aluno.uece.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5573880392844842>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7560-6432>.

indispensable to understand the cognitive human faculties, which just are possibles by means of homology between the intellect and the intelligible reality. Therefore, the paper is divided in two parts: firstly, we going to approach the platonian dialogue Phedre, searching to explain the metaphysical and gnoseological doctrines from the text; secondly, we going to deal with the Intinerarium Menthis in Deum by Bonaventure, to grasp the implications of the exemplarism on the theory of knowledge in thought of the Seraphic Doctor.

**Keywords:** Metaphysics; Causality; Plato; Bonaventure.

## Introdução

São conhecidas, há tempos, as influências que o platonismo e o neoplatonismo exercearam sobre a filosofia cristã desde as suas origens até a Idade Média e o Renascimento. Já no século IV a.C., Santo Agostinho confessava seu amor pela sabedoria, que “É dito, em grego, filosofia, e para ela me incitava aquele texto [*Hortensius*, Cícero] (*Confissões*, III, 8)”; o qual seria impulsionado pelos “livros platônicos”, que lhes ensinavam a procurar pelas coisas eternas e incorpóreas<sup>1</sup>. Então, viria Dionísio, o Areopagita, exortando Timóteo para que entrasse nas “contemplações silenciosas”, a fim de se fazer elevar “Pela não compreensão e o não saber (*agnóstos*) na abertura onde tu és Um com aquilo que é antes e além de toda essência e todo conhecimento” (*Teologia Mística*, I, 997B – 1000A), evocando o discurso apofático de Plotino e sua sensibilidade extática, referida por Porfírio<sup>2</sup>.

Essa tendência durou longos séculos, se estendendo à Idade Média. Mesmo que essa influência seja vista por alguns autores como um “Refúgio dos conservadores do século XIII em face ao crescimento do aristotelismo” (Weisheipl, 1983, p. 285), estudos mais acurados demonstram que proeminentes pensadores, cujo impacto da obra de Aristóteles é patente, a exemplo de São Tomás de Aquino, jamais rejeitaram as conquistas filosóficas

---

<sup>1</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 20.

<sup>2</sup> Cf. PORFÍRIO, *Vida de Plotino*, 11.

do platonismo e neoplatonismo presentes no pensamento cristão anterior. Para Cornélio Fabro (2005), por exemplo, a noção de participação na metafísica de São Tomás é fruto de uma originalíssima síntese forjada entre os pensamentos de Platão e Aristóteles. Ademais, para Henrique C. de Lima Vaz, a “Teoria da Ideia brilhou verdadeiramente no zênite do céu filosófico-teológico e alcançou, com Boaventura e Tomás de Aquino, a altitude máxima da sua trajetória de tantos séculos” (Vaz, 2001, p. 6).

Desse modo, é o propósito deste artigo aprofundar a compreensão das influências entre mundos e pensamentos tão distintos: a Grécia Antiga, na figura de Platão, e a Idade Média, na pessoa de Boaventura. Temos o desejo de traçar um paralelo entre suas filosofias, buscando demonstrar de que modo a noção de Causa Exemplar assemelha-se à concepção das Formas platônicas. Ademais, temos o desejo de demonstrar que, em ambos os autores, compreender tal princípio metafísico é essencial para entender o processo cognoscitivo humano, o qual só é possível através de uma homologia entre a alma humana e a realidade inteligida, ou seja, nossa interpretação propõe que, tanto para Platão quanto para São Boaventura, a alma humana e a realidade são congêneres, possuem algo em comum, algo proveniente do divino que as produz, de modo que, somente tendo esse horizonte metafísico, é possível entender a filosofia do conhecimento dos autores estudados.

Dessa maneira, nosso trabalho dividir-se-á em duas partes: uma dedicada ao pensamento de Platão, na qual nos debruçaremos principalmente sobre o *Fedro*, e a outra dedicada ao doutor Seráfico, em que buscaremos abordar seu opúsculo *Itinerário da Mente para Deus*.

### A imortalidade da alma como condição gnosiológica no *Fedro*

O célebre diálogo de Platão, o *Fedro*, no qual estão em cena Sócrates e Fedro, possui vários temas e nuances que podem ser abordados, desde os cenários, os quais nos dão alguns atributos espaciais da *pólis*, até as temáticas, que versam sobre o amor, a retórica, a imortalidade da alma, o ato de filosofar, o diálogo e a escrita, dentre outros. A partir desses aspectos, muito pode ser

extraído do texto, mesmo uma imagem geral da filosofia de Platão como encontro, diálogo e abertura (Cardoso, 2006, p. 22). Contudo, desejamos nos concentrar em três pontos fundamentais, a saber, as noções metafísicas expostas, a imortalidade da alma e a relação entre esses pontos e a faculdade intelectiva humana.

Em certa altura do diálogo, após se acomodarem em um agradável ambiente, Fedro questiona se Sócrates devota alguma crença nos mitos e se os mitos possuem alguma verdade, sendo respondido que demonstrar a veracidade de criaturas míticas demanda muito tempo, e

Não disponho, em absoluto, de qualquer tempo para elas, e a razão para isso, meu amigo, é a seguinte: continuo incapaz, segundo determina a inscrição de Delfos, de conhecer a mim mesmo, de modo que me parece ridículo investigar coisas sem relevância quando permaneço ignorante daquilo (*Fedro*, 229d).

Ou seja, o filosofar é, sobretudo, um retornar a si, um conhecer a si mesmo (*gnômai emauton*); contudo, não um autoconhecimento subjetivo, como veremos, mas um retornar, a partir de si, ao princípio das coisas, ao fundamento do real. Em seguida, Fedro apresenta o discurso proferido por Lísias a respeito do amor, cujos louvores são vistos por Sócrates como horríveis, tolos e impiedosos (*deinón, euèbe, àsebê*) (*Fedro*, 242d).

Então, Sócrates enceta um novo discurso, iniciando por louvar a loucura de origem divina, cujos resultados não devemos temer. Portanto, agora a investigação deve voltar-se para a natureza das almas divinas e humanas. Ela inicia concebendo a alma como automovente (*autò kinoûn*) e conclui, dessa premissa, que ela é imortal. O raciocínio é o seguinte: imortal é aquilo que permanece em perpétuo movimento, ao contrário do mortal, cuja causa motora está em outrem e pode cessar de mover-se; assim, como a alma é algo que move a si mesmo e, por conseguinte, é o princípio mesmo do movimento, ela jamais encerra sua moção, sendo, portanto, imortal (*Fedro*, 245c-246a). Em seguida, Sócrates faz uma analogia para explicar a natureza da alma. A alma assemelha-se a uma biga, composta por um auriga e dois cavalos. A biga dos deuses é boa em totalidade, possui dois cavalos de raça nobre e um auriga

virtuoso, enquanto a biga humana é problemática, sendo constituída de um auriga astuto, um cavalo nobre e um inferior. Ademais, a alma divina é como uma biga alada, cujo reino celeste é o seu lugar, enquanto os seres vivos compõem-se de uma alma que perdeu suas asas e pousou num corpo terrestre (*Fedro*, 246a–d).

Essa famosa alegoria nos esclarece alguns pontos importantes do pensamento de Platão. Percebemos que, tal como a alma dos deuses, as almas humanas foram aladas, isto é, tiveram uma natureza semelhante, de modo que, em algum momento, puderam contemplar as realidades divinas, pois a “Função natural das asas é se erguerem para o alto carregando o que é pesado ao lugar onde a raça dos deuses habita” (*Fedro*, 246d). Por sua vez, esse reino celeste, a região além dos céus, o *hiperurânio*, é “De fato, a essência de efetiva existência que é incolor, amorfa e intangível” (*Fedro*, 247c). Na tradução de León Robin, *oùsia ontos oûsa* torna-se “*La réalité qui réelement est [...]*”. Em suma, como complementa Platão logo em seguida, essa realidade efetiva, esse ser de onde derivam todos os demais, só pode ser contemplada pelo piloto da alma, a inteligência (*noûs*). A vida dos deuses, pois, é a constante contemplação desse “mundo” eterno, onde reinam “A justiça, o autocontrole e o conhecimento absolutos” (*Fedro*, 247 d).

Por sua vez, a condição da alma humana é mais humilde porque perdeu suas asas e possui um cavalo renitente, que faz peso para seu voo, tendendo sempre para baixo. Contudo, “A alma que nunca viu a verdade jamais pode assumir a forma humana” (*Fedro*, 249b). Aí está o ponto central na gnosiologia de Platão, pois, conforme o nosso filósofo, a tensão que experimentamos em direção à verdade só é possível em virtude de uma experiência prévia que a alma humana teve dessa verdade e um desejo inato pelo saber. Ao nosso ver, essa passagem é significativa por dois aspectos. O primeiro, bastante conhecido, evoca a ideia da reminiscência, aquela segundo a qual todo o filosofar seria um movimento retroativo de buscar aquilo que já conhecíamos, mas nos esquecemos em virtude de nossa condição humana corpórea: “Trata-se, pois, de um movimento feito pela alma – vale dizer pelo sujeito – de recordar-se das essências puras já contempladas antes da temporalidade da condição humana terrena” (Cardoso, 2006, p. 141). É daí

que, no diálogo, Platão extrai sua noção de beleza e de amor, que seria o impulso do homem para o belo e verdadeiro, latente nas coisas efêmeras, mas reconhecível pela capacidade intelectiva do homem, que já a contemplou antes de encarnar; assim a

Experiência da beleza oferece um ponto intermediário entre ideal e real, porque representa a manifestação de algo humano que se mostra no mundo, que é feito de matéria, mas que é também divino, espiritual e superior ao homem (Trabattoni, 2010, p. 159).

Desse modo, é a partir desse horizonte metafísico que podemos compreender as atividades da inteligência humana segundo Platão, pois “Não só a teoria da reminiscência é a condição de possibilidade necessária das nossas operações cognitivas; como também o é apenas e só em virtude de sua valência metafísica” (Trabattoni, 2019, p. 3). Em outras palavras, a reminiscência sustenta que toda a “Realidade é constituída a partir de estruturas ontoepistemológicas perfeitas e imutáveis, que poderão ser *reconhecidas* a partir da investigação do mundo sensível” (Santos, 2008, p. 48). No entanto, há outro aspecto que se pode depreender dessa passagem, qual seja, a de que, para haver conhecimento, ou seja, para que o ser humano seja capaz de vislumbrar as realidades eternas, deve haver uma homologia entre seu intelecto e essas realidades. Em suma, o intelecto humano e o ser divino que subjaz às coisas como seu sustentáculo compartilham uma natureza comum, são congêneres, de modo que, se houvesse uma diferença irreconciliável, a realidade de modo geral seria incognoscível, uma vez que seria estranha às nossas faculdades. Logo, a alma, em especial o intelecto (*nous*) – que na alegoria é simbolizado pelo cocheiro, para o qual as Formas deixam-se unicamente vislumbrar (*Fedro*, 247d) –, possui os mesmos atributos que as realidades divinas, sendo, pois, incorpórea, amorfa e imortal, eterna, não tendo nem princípio nem fim. Destarte, o ponto fulcral, ao nosso ver, da gnosiologia de Platão é essa homologia entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, que pode ser observada a partir das doutrinas expostas no diálogo.

Dessa maneira, a alma que experimentou mais verdadeiramente as Formas nascerá como filósofo ou amante da beleza (*Fedro*, 248d). A alma humana é, então, o ponto de encontro entre o eterno e o efêmero, a partir do qual os mortais desejam e podem ascender à verdade, pois, do mesmo modo que a “‘Proximidade’ das Ideias tornam os deuses divinos”<sup>3</sup> (Robinson, 1995, p. 118), nosso impulso em direção às Formas nos diviniza, nos aproxima de nosso princípio transcendente. Explica-se, pois, o desejo de Sócrates de seguir a exortação de Delfos, de conhecer, antes de tudo, a si mesmo, porquanto esse autoconhecimento é um voltar-se para si em busca das verdades eternas outrora vislumbradas.

Podemos concluir que todo o arcabouço epistemológico e gnosiológico de Platão, como fora visto a partir da leitura do *Fedro*, se constitui sob noção da imortalidade da alma, uma vez que esta é condição de possibilidade da faculdade intelectiva do ser humano, pois essa faculdade só pode existir em função da contemplação prévia das verdades eternas pelas almas antes de sua descida ao mundo material; isto, por conseguinte, nos conduz para a noção de homologia, de natureza compartilhada entre o fundamento metafísico e divino do real e o intelecto humano, que não poderia apreender as Formas e, portanto, não seria capaz de uma verdadeira ciência se não fosse congênere ao mundo divino.

### ***Intinerarium Mentis in Deum* e o saber como retorno**

O platonismo deixou profundas marcas na história do pensamento, estendendo seu crédito até a Idade Média, por meio da tradição agostiniana, na qual Giovani di Fidanza, São Boaventura, viria a ser um grande representante. Em um de seus ensaios, o doutor Seráfico nos proporcionará modos pelos quais nossa mente pode ascender a Deus. O *Itinerário da mente para Deus* (doravante *Itinerário*) inicia do mundo sensível circundante, percorre a

<sup>3</sup> "nearness" to the Ideas makes the gods themselves to be divine.

natureza da alma humana até chegar à contemplação da verdade nos dons do espírito e no êxtase místico.

No primeiro capítulo, o doutor Seráfico nos diz que, para cada um dos seis graus de elevação da mente para Deus, há uma potência da alma correspondente, quais sejam, “Os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência, e o ápice da mente, ou a centelha da sindérese” (*Itinerário*, I, 6). Além de interessantes apontamentos gerais sobre o escopo e natureza das faculdades humanas, aos quais retornaremos em seguida, o argumento desse primeiro capítulo se resume na observação empírica da regularidade dos fenômenos naturais, ou seja, de sua ordenação perfeita, cuja origem não poderia ser senão uma causa sumamente racional: “A ordem, pois, conduz-nos como pela mão de um modo muito evidente àquele que é soberanamente poderoso, sapiente e bom” (*Itinerário*, I, 14). O segundo capítulo nos leva a contemplar os vestígios de Deus no mundo sensível, pois “Todas as criaturas são, de fato, pela sua natureza, uma imagem ou semelhança da Sabedoria Eterna” (*Itinerarium*, II, 12). Já no terceiro capítulo, a contemplação ocorrerá pela introspecção, ou seja, através da imagem do criador impressa nas potências da alma. Em seguida, o intelecto se achegará a Deus pela alma renovada pelos dons da graça, ou seja, quando iluminada pelas virtudes teologais (*Itinerário*, IV, 6). Depois, poderemos vislumbrar o perfeíssimo ente pelo seu exemplarismo em relação às demais coisas, pois Ele as dota de ser. Por fim, é possível ascender à Verdade pela contemplação da Santíssima Trindade e pela noção de bem.

Tendo resumido o conteúdo do *Itinerário*, cabe-nos estabelecer suas doutrinas metafísicas e o modo pelo qual é possível ao ser humano inteligir a realidade. Em primeiro lugar, é necessário notar a diferença estabelecida por Boaventura entre os diferentes tipos de criaturas de Deus, pois ambas se assemelham a Ele, contudo uns são vestígios, outras, imagem. Isto nos diz que a Causa Eficiente desempenha, outrrossim, o papel de Causa Exemplar e Final de todas as coisas, forjando-as em conformidade com o seu próprio ser e movendo-as para si. Nas palavras de Gilson (1965, p.128), o exemplarismo é o coração da metafísica para Boaventura. Assim, a sabedoria filosófica não buscara simplesmente a inteligibilidade do ser, mas voltar-se-ia para Deus,

por quanto vê a “Deus não simplesmente como causa das criaturas, porém como aquele no qual repousa a forma mais completa da verdade das coisas” (Lanave, 2008, p. 818, tradução nossa)<sup>4</sup>. A busca de Deus como fundamento metafísico e gnosiológico ocorre justamente porque a “Criação do universo é fruto de uma operação artística de Deus” (Sanz, 2016, p. 175), de modo que, como artífice, o perfeíssimo ente deixa em sua obra suas digitais. Ou, em outros termos, Boaventura concebe toda criatura como palavra de Deus<sup>5</sup>: “Para Boaventura, todas as coisas criadas são signos, são palavras ditas pelo Verbo para significar algo mais que elas” (Bonjardim, 2016, p. 154). A esse respeito, o frade escreve:

As criaturas são efetivamente uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potentíssimo, sapientíssimo e ótimo; daquela eterna origem, luz e plenitude e, além disso, daquela causa eficiente, exemplante e ordenadora. Elas são sombras, ecos e aparências, são vestígios, semelhanças e espetáculos colocados e sinais divinamente apresentados aos nossos olhos para contuirmos a Deus. São – digo – exemplares, ou, melhor ainda, ilustrações propostas aos espíritos ainda rudes e presos à vida dos sentidos, a fim de elevarem-nos, pelas realidades sensíveis que veem, às coisas da inteligência que não veem, assim como por meio dos sinais chega-se à realidade das coisas significadas (*Itinerário*, II, 11).

Em suma, os vestígios de Deus são as criaturas materiais inanimadas ou não humanas que, por serem criaturas, foram forjadas com base nas Formas, nos exemplares ou razões eternas, presentes desde sempre no intelecto divino<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> God not Simply as cause of creature, but as the one in whom lies the fullest form of the truth of things.

<sup>5</sup> Cf. BOUGEROL, J. G. *Introducción a San Buenaventura*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1984, p.34.

<sup>6</sup> Cf. GILSON, E. *The Philosophy of ST. Bonaventure*. St. Anthony Guild Press: Paterson, N.J, 1965, 128.

Por outro lado, essa similitude ocorre também à alma humana, porém de um modo mais sublime. Nossa intelecto é mais que vestígio, é imagem. Vejamos o que diz o doutor Seráfico a esse respeito:

É necessário que entremos em nossa mente, que é a imagem eviterna de Deus, e é espiritual e está em nosso interior. E isto significa “caminhar na verdade de Deus”. É necessário, enfim, que nos elevemos até o ser eterno, espiritualíssimo e transcendente, fixando o olhar no primeiro Princípio. Isto significa regozijarmo-nos no conhecimento de Deus e no respeito à sua majestade” (*Itinerário*, I, 2).

Conforme o exposto, o itinerário da mente ocorre, sobretudo, a partir de um mergulho em si mesmo, pois são nossas faculdades que, antes de tudo, nos dão a possibilidade de caminhar para Deus. Primeiro porque a capacidade de elevarmo-nos em direção a algo acima de nós exige já uma virtude superior, porque “Quaisquer que forem as nossas virtudes inferiores, para nada servem se a graça não ajudar” (*Itinerário*, I, 1), isto é, o princípio de nossa atividade intelectual está, desde sempre, fundamentado pelos seus resultados, porquanto a possibilidade de contemplar a causa primeira só é possível em virtude dela mesma. Em suma, “A fé lança as bases à possibilidade do conhecimento quanto à Causa primeira” (Corsi; Silva, 2020, p.141). Ou seja, não caminhamos para Deus, mas desde Deus; o filosofar é, pois, um trajeto circular, cujo escopo é retornar ao início. Segundamente porque nossas potências racionais nos dão testemunho da luz divina, dado que as verdades eternas, os axiomas e princípios, mais que adquiridos, são quase relembrados, são *reconhecidos* como se fossem inatos à nossa alma (*Itinerário*, III, 2). Dessas verdades eternas impressas em nossa mente pela luz divina e nossa capacidade de reter axiomas e relembrar de modo geral, Boaventura conclui:

As atividades da memória provam, portanto, que a alma é a imagem e semelhança de Deus. Pela sua memória, a alma está de tal modo presente a si mesma e Deus lhe está igualmente tão presente, que em ato o conhece e é potencialmente “capaz dele e de ser dele participante” (*Itinerário*, III, 2).

Assim, Deus é antes de tudo o início do qual partimos, o ser cuja evidência é claríssima em nós mesmos, restando-nos apenas aprofundar o conhecimento que já temos. Em outros termos, “A presença de Deus é inegável enquanto me presencio em minha própria interioridade” (Pignatari, 2015, p. 66). Sob essa perspectiva, não há que se falar em demonstração da existência de Deus para Boaventura, mas apenas contemplação, um intuir direto a partir de si mesmo, ao qual a filosofia viria constituir-se como simples auxílio intelectual<sup>7</sup>. Com efeito, é “Uma estranha cegueira de nossa inteligência não considerar aquilo que se vê antes de qualquer outra coisa e sem o bem que nada conhece” (*Itinerário*, V, 4). Outrossim, o doutor Seráfico faz valer as palavras do Gênesis ao afirmar que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus: nosso ser mais íntimo é imagem fiel e sublime de seu criador, a partir do qual podemos claramente o vislumbrar.

A partir do que foi dito, podemos ver que o exemplarismo de Deus age nas coisas como vestígio e na alma humana como imagem. Dessa maneira, o ser primeiro é a causa perfeitíssima e universalíssima de todo o real, sem o qual seria impossível que houvesse algo, por isso “É a origem de todas as coisas e o fim que as consuma” (*Itinerário*, V, 7). Somente a partir desse arcabouço metafísico proposto pelo exemplarismo podemos compreender as bases da inteligência humana, pois o perfeitíssimo ente é a “Primeira noção<sup>8</sup> e todos os outros seres não [podem] ser conhecidos senão por ele” (*Itinerário*, V, 4). Então, ainda que por uma cegueira natural não tomemos consciência perfeita da causa primeira, é ela quem contemplamos primeiro e somente através dela é possível inteligir todos os demais entes.

<sup>7</sup> Cf. PIGNATARI, R. C. *Deus Quaerens: introdução à metafísica da interioridade de Santo Agostinho nas leituras de São Boaventura e Heidegger*. 1<sup>a</sup> ed. Edições Fons Sapiens: São Paulo, 2015, p. 72.

<sup>8</sup> Tomando a tradução brasileira “primeira noção” tem de ser tomado em seu sentido etimológico mais estrito como aquilo conhecido, algo sabido. É próprio tomarmos o radical latino *notio*, que indica um tornar conhecido, apreendido, para compreendermos melhor a escolha da tradução brasileira. São Boaventura escreve “*licet primo occurrat menti*”, isto é, “embora primeiro ocorra à mente”, referindo-se à Deus como o primeiro conhecido, que se dá à inteligência por intuição.

É patente a necessidade do exemplarismo para entendermos a gnosiológia boaventuriana. Como causa da realidade, Deus compartilha conosco o seu ser, fundamento ontológico do real, sem o qual seria impossível qualquer existência. Nas coisas, aparece como vestígio, em nós, como imagem. É exclusivamente tomando essa congeneridade, esse ser comum às criaturas dadas pelo princípio de tudo, que a inteligência tem suas faculdades, porquanto é por causa e através de Deus que nos foi dado o poder cognoscente e às coisas a disposição de ser inteligidas. Logo, é a homologia entre inteligência e objeto intelectado que fornece ao ser humano as possibilidades de exercer as faculdades de sua alma.

## Considerações Finais

Nosso propósito, desde o início, foi o de demonstrar a semelhança entre a filosofia platônica e o exemplarismo boaventuriano – fato desde há muito conhecido e discutido – e demonstrar que em ambos os autores a potência cognoscitiva humana só pode ser explicada pela concepção metafísica de homologia entre o intelecto e a realidade inteligida, um assunto menos refletido, o qual dá relevância à nossa empreitada.

Em primeiro lugar, nos debruçamos sobre o diálogo platônico *Fedro*, no qual pudemos estabelecer as linhas gerais da metafísica e da teoria do conhecimento de Platão. Para o filósofo grego, a inteligência humana só pode ser compreendida a partir da noção de reminiscência, que concebe a filosofia como rememoração, como busca de uma realidade divina já experienciada, mas esquecida pela nossa condição corpórea. Ademais, o texto nos indica a importância de compreender a congeneridade entre a alma e essas realidades, pois sem essa homologia não seria possível ao piloto da biga, o *noûs*, contemplar as Formas. Em seguida, mergulhamos no *Itinerarium mentis in Deum*, a fim de esclarecermos o exemplarismo e a gnosiológia boaventuriana. Vimos que as marcas do criador são indeléveis em suas criaturas, de modo que contemplar no mundo e na própria alma a causa primeira é um ato necessário da mente humana, mesmo que não plenamente consciente. Ademais, pudemos

compreender a indispensabilidade do exemplarismo para a teoria do conhecimento no doutor Seráfico porque, somente em virtude da atuação de Deus como causa eficiente, final e exemplar, é que as coisas são inteligíveis e os seres humanos inteligentes.

Destarte, cremos ter concluído nossos propósitos com êxito, pois, a partir de nossas discussões, pudemos concluir que a homologia entre intelecto e objeto inteligido, resultado da causação metafísica da realidade – à qual em Platão é produto das Formas e em Boaventura é efeito da atividade criativa de Deus – é a condição de possibilidade para o entendimento humano.

## Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- BOAVENTURA, São. *Itinerário da mente para Deus*. Tradução e notas de Jerônimo Jarkovic e Luis Alberto de Boni; prefácio de Alessandro Ghisalberti. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BONI, Luis Alberto. *Boaventura: Filósofo, teólogo e místico*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- BOUGEROL, Jacques Guy. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- CARDOSO, Delmar. *A Alma como o centro do filosofar de Platão*: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. Edições Loyola: São Paulo, 2006.
- CORSI, Uellinton Valentim; SILVA, João Raniery Elias. *Ensaios Metafísicos: da Teoria das Ideias em Platão à Trindade Criadora em São Boaventura*. *Scintilla*, Curitiba, v. 17, n. 2, p. 129-150, 2020.
- FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. 1. ed. Torino: Editrice del Verbo Incarnato, 2005.
- GILSON, Étienne. *The philosophy of St. Bonaventure*. Trad. Dom Illtyd Trethowan and Frank J. Sheed. Paterson: St. Anthony Gild Press, 1965.
- HEIL, Günter; RITTER, Adolf M. (Ee.). *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110277098>.

LANAVE, Gregory F. God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The perspective of Bonaventure and Aquinas. *Theological Studies*, Washington, v. 69, n. 4, p. 812-833, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1177/004056390806900403>.

LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita*. Petrópolis: Vozes Editora, 2014.

BONAVENTURA, San. *Obras de San Bonaventura*. Ed. Bilingue. 6 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945-1949.

PIGNATARI, Roberto Carlos. *Deus Quaerens*: Introdução à metafísica da interioridade de Santo Agostinho nas leituras de São Boaventura e Heidegger. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2015.

PLATON. *Ouvres Complètes*. Paris: Société d’Edition Les Belles Lettres, 1965.

PLATÃO. *Diálogos III*: Fedro; Eutífron; Apologia de Sócrates; Críton; Fédon. 2. ed. Edipró: São Paulo, 2015.

ROBINSON, Thomas More. *Plato's Psychlogy*. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão*: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas – Tomo II. Edições Loyola: São Paulo, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1645/GE-1336.1>.

SANZ, Isabel María León. *El arte creador em San Buenaventura*: fundamentos para uma teologia de la belleza. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2016.

TRABATTONI, Franco. Reminiscência e metafísica em Platão. *Archai*, Distrito Federal, n. 26, p. 1-16, 2019. DOI: [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_26\\_7](https://doi.org/10.14195/1984-249X_26_7).

TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

TRABATTONI, Franco (Org.). *Platão e Aristóteles*. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2018.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da idéia em Tomás de Aquino. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 5-16, 2001.

WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas d'Aquino*: his Life, Thought, and Works. Washington: The Catholic University of America Press, 1983.

Data de registro: 14/07/2024

Data de aceite: 14/05/2025