

Saberes e Artes na Universidade Medieval: Boaventura de Bagnoregio e a Ciência do século XIII

Ana Paula Tavares Magalhães
Professora da Universidade de São Paulo (USP)
apmagalh@usp.br

Recebido em: 20/12/2016
Aprovado em: 15/12/2017

Resumo :

Em meados do século XIII, Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), proeminente teólogo e chefe da Ordem Franciscana por 16 anos, enunciava de maneira otimista a potencialidade humana para conhecer. Para o frade, o homo capax não só era habilitado como também destinado a atingir a Verdade. Em sua trajetória como mestre na Universidade de Paris, Boaventura desenvolveu esse princípio, ao mesmo tempo em que interveio no debate sobre a presença dos Mendicantes na universidade e sobre a função social de sua prática religiosa. O percurso descrito por sua carreira viabilizou discussões de caráter político e teológico, em meio à célebre contenda com os mestres seculares, mas também produziu obras emblemáticas da filosofia medieval, a partir da associação entre os fundamentos da patrística e as estruturas da escolástica. Neste trabalho, pretendemos, a partir do estabelecimento de um autêntico pensamento científico de Boaventura, esboçar uma análise do locus desse personagem na sociedade e na Universidade de seu tempo.

Palavras-chave: Franciscanos – Filosofia – Idade Média – debate – conhecimento

Abstract :

By the middle of the 13th. Century, Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), prominent theologian and general minister of the Franciscan Order by 16 years, enunciated, in an optimistic way, the human capacity for the knowledge. For him, the homo capax was not only able to but also predestined to know the Truth. During his trajectory as a master in the University of Paris, Bonaventura developed that concept, as the same time as intervened in the debate about the Mendicant's activity in the University and their social function and religious practice. The route described by his carrier made viable some political and theological discussions, in middle of the known fight against the secular masters, but also originated Medieval Philosophy's emblematic works, concerning patristic foundations and scholastic structures. In this work, we aim to stablish an authentic thinking for Bonaventura, as well as draw an analysis of the meaning of that character for the society and the University.

Palavras-chave: Franciscans – Philosophy – Middle Ages – Debate – Knowledge

Introdução

A problemática da presença dos franciscanos na Universidade medieval pode desdobrar-se em vieses importantes para uma análise global das sociedades da Europa ocidental nos séculos XIII e XIV. Entendemos que a atuação dos frades no interior daquela instituição apresentou profundas articulações com questões sociais, políticas, culturais e econômicas – e apresenta, portanto, amplas possibilidades em termos da compreensão das sociedades daquele momento.

Destacaremos aqui aspectos de uma tríplice atuação da Ordem Franciscana na Universidade medieval, a saber: a) sua contribuição para a elaboração de uma epistemologia; b) seu papel na correlação de forças políticas e no equilíbrio das relações de poder; e c) sua ação no plano das concepções econômicas e das relações sociais de seu tempo. É importante ressaltar, ainda, que tais aspectos devem ser examinados como uma unidade, e, nesse sentido, orgânica e compreendendo inter-relações profundas e complexas. Os elementos políticos, epistemológicos e socioeconômicos que compuseram o universo da reflexão franciscana devem, portanto, ser analisados como parte de um único *ethos* que delimitaria e definiria a própria Ordem. Eles não constituem, do nosso ponto de vista, uma multiplicidade arbitrária oriunda de contingências desconexas. Nosso esforço se orientará, portanto, no sentido da elaboração de uma síntese – capaz de articular elementos e favorecer uma ampla compreensão social.

Da periferia ao centro

No momento da fundação da fraternidade franciscana, sob o impulso de uma cultura monástica oriunda das reformas, o frade se definia, em primeiro lugar, pela ausência de estabilidade, o que lhe conferia liberdade para deslocar-se e autonomia para ocupar os espaços. Naqueles primeiros tempos, a *fraternitas* – designativa de um momento pré-institucional e designado por Théophile Desbonnets (1987) como “intuição” – supunha uma existência periférica, embora não apartada do século. A organização espacial dos franciscanos fazia-se, por esse momento, no perímetro marginal à organização urbana – geografia que convergia com a condição reivindicada

pelos frades diante da sociedade – a *minoritas*. Por outro lado, a mesma *minoritas* não podia existir sem a apreciação constante e o reconhecimento inequívoco da sociedade. Não sendo um conceito absoluto, ela carecia de sua contraparte para afirmar-se – e para realizar sua intervenção reformista.

Mas a passagem da intuição à instituição não tardaria; entre o primeiro registro de “fundação” – a concessão verbal do papa Inocêncio III, em 1209 – e os primeiros passos em direção à institucionalização, seguem-se apenas oito anos: a partir do ano de 1217, a intervenção da Cúria e o estabelecimento de uma legislação sobre os frades impunha os fundamentos de Ordem – e determinava alterações significativas na relação dos franciscanos com a Igreja e com a sociedade. A existência franciscana não se podia, pois, realizar-se à margem da sociedade; e, embora a atividade da pregação demandasse a liberdade de trânsito, a estabilidade passaria a ser, cada vez mais, um aspecto valorizado. No interior do projeto eclesial do papado do século XIII, cabia aos franciscanos o papel de mediadores entre o clero e a sociedade; embora constante desde as primeiras demandas franciscanas, a pregação foi estabelecida como sua vocação preferencial, elemento privilegiado pelo qual se converteriam em agentes da ortodoxia.

Embora aprovada, em 1209, a partir de um viés laico, a Ordem Franciscana passaria por uma rápida clericalização na década seguinte, e o projeto franciscano seria, dessa forma, assimilado pela hierarquia e enquadrado no projeto centralista confirmado na basílica de São João de Latrão, no dia 11 de novembro de 1215. A rápida institucionalização da Ordem Franciscana também se fez acompanhar da demanda pela sacerdotalização de seus membros – muitos quais, em última instância, acabaram por se tornar catedráticos nas prestigiosas universidades do Ocidente medieval.

O estabelecimento de uma articulação direta da Ordem em relação ao papado deu-se, sobremaneira, por meio da figura do cardeal protetor. O primeiro deles, João de São Paulo, fora designado quando da “visita” de Francisco a Inocêncio, celebrizada nas *vitae* e biografias. Mas foi sob o protetorado de Ugolino de Óstia – futuro papa Gregório IX –, a partir de 1217, que o projeto centralista se consolidou na organização franciscana, conduzindo-a pelo caminho sem retorno da institucionalização. Ao assumir o protetorado da Ordem, Ugolino redigiria as primeiras cartas de recomendação dos frades aos bispos e prelados, a fim de que “os protegessem para que pudessem habitar suas províncias.” (FALBEL, 1995, p.19) A mesma proteção, em contrapartida, vinha carregada de uma nota amarga de limitação da *minoritas*. Por meio das cartas, os frades

obtinham um privilégio – o que, por definição, correspondia a solapar a base de sua condição. A marginalidade, na mesma medida em que expunha a fragilidade do frade aos perigos circundantes, implicava na liberdade de ação. A redução dos riscos, por sua vez, vinha acompanhada de fortes mecanismos de controle, os quais seriam responsáveis por trazer os franciscanos da periferia para o centro – em termos eclesiais e geográficos.

As cartas de recomendação foram o início de um curto processo, cuja culminância se encontra na institucionalização da Ordem e na sacerdotalização dos frades. O impulso da cultura monástica sobre o laicato produziu Francisco e seus frades; esses seriam, doravante, reassimilados pela mesma Igreja, a partir de uma nova relação dialética – na medida em que suas relações implicaram em um duplo movimento: por um lado, os franciscanos tornaram-se agentes de um projeto eclesial em grande escala; por outro, interfeririam sobre o pensamento e a estrutura de poder da Igreja e dos reinos, agindo como protagonistas das relações de poder.

A atuação do cardeal de Óstia redefiniria a sociedade franciscana: ela se converteria em Ordem, a partir de uma normativa complexa e da judicialização da linguagem de seus textos. A consolidação dos franciscanos como instituição viria, por sua vez, a alterar o *locus* social e geográfico ocupado pelos franciscanos. Concomitantemente à elaboração da Ordem, os frades deslocavam-se para os centros urbanos – onde passavam a habitar grandes edificações e a gerir recursos materiais e humanos. A absorção dos franciscanos ao modelo eclesial da Cúria romana do século XIII acarretaria consequências para a configuração da própria Ordem. A associação ao “modelo eclesial de ordenação social” resultaria na evangelização em larga escala – o que incluía a prédica *in loco* e as missões evangelizadoras. Essa característica aproximava a ação franciscana tanto dos monges de Cluny quanto dos cistercienses nos dois séculos precedentes – e referendava seu êxito como continuadores da reforma eclesiástica. Por outro lado, modificações importantes também se processaram no interior da comunidade franciscana: o modelo de organização laica – que prolongava a experiência corporativa urbana – não se adequava à necessidade da fixação dos princípios da ortodoxia, para o que se faziam necessários os sacerdotes, mediante a investidura da *auctoritas*. A sacerdotalização dos franciscanos acompanhou sua organização sob os moldes conventuais: o convento restabelecia o modelo hierárquico, distribuía funções e introduzia a observância da Regra conforme o princípio monástico.

Ao mesmo tempo, atendia à grande demanda pelo ingresso de novos membros – atraídos justamente pelo apelo universal que representava. A periferia havia ficado para trás, nos primeiros tempos – ou melhor, no primeiro movimento franciscano, o “primeiro franciscanismo”. O convento era central nas cidades do centro-norte da Itália e de várias localidades da França. A expansão da pregação franciscana introduziria, na Península Ibérica e nas ilhas britânicas, um franciscanismo plenamente sacerdotal – para além dos seus impulsos iniciais.

Entre a pobreza e a propriedade dos livros

Sacerdotalização e intelectualização, fenômenos que colheram a Ordem há pouco nascida, podem ser entendidos, afinal, como aspectos de um mesmo fenômeno, cujos pressupostos convergiam com a solução institucional para a comunidade franciscana. Por um lado, podemos entender essa “nova cultura” como aspecto do desenvolvimento de uma cultura letrada, sobretudo nos ambientes urbanos – essa se erigiu sobre as bases da disseminação das escolas – episcopais e monásticas –, das relações cada vez mais próximas entre o mundo laico e os mosteiros e dos impulsos à escrita a partir da instrumentalização das línguas vernáculas. Mas há fundamentos mais profundos: podemos compreender o fenômeno da expansão da cultura letrada no interior da Ordem Franciscana como subproduto do ingresso de indivíduos provenientes de camadas médias urbanas e até mesmo de uma aristocracia enraizada – fenômeno observado a partir do predomínio de um *Zeitgeist* de bases monásticas, construído a partir de 200 anos de movimento reformador. Essas pessoas, movidas pelo espírito da nova *imitatio Christi*, associavam-se aos conventos levando consigo o produto de um letramento anterior – nas mesmas escolas monásticas ou episcopais. Traziam consigo, além disso, para dentro dos muros do convento, os livros de sua propriedade, e forçavam a construção de edifícios para abrigar bibliotecas.

Também sob essa perspectiva, é necessário entender a sacerdotalização como aspecto de continuidade do próprio movimento reformista, que, desde o século XI estabelecera seu *leitmotiv* no campo da vida religiosa. Ao mesmo tempo, a presença de uma cultura intelectual na Ordem favorecia o exercício do monopólio do conhecimento pelo papado, sobretudo a partir da intervenção das universidades.

O ingresso dos Mendicantes na Universidade reforçava o caráter institucional e as bases materiais da Ordem, aspectos que já se encontravam em xeque com a crítica de parte dos frades. Era urgente, portanto, regulamentar, conforme a Regra, o estudo e posse de livros: “Se, por um lado, Francisco havia se manifestado contrário à construção de edifícios amplos para que fossem dotados de bibliotecas, Boaventura, por outro lado, combateria a suntuosidade e, em contrapartida, garantiria a presença dos livros e o hábito do estudo.” (MAGALHÃES, 2010, p. 41)

O primeiro – e mais concreto – dos problemas derivava da própria posse de livros como designativo de riqueza: as encadernações eram caras; os exemplares, escassos; os materiais que viabilizavam as cópias – tintas e matéria-prima para o papel – eram, igualmente, de difícil obtenção. Em sua faceta mais ideológica, o acúmulo de livros era questionado como contrário à estrita pobreza franciscana, que preconizava obter o suficiente para o dia atual.

A justificativa fundamental de Boaventura concentrou-se, em um primeiro momento, sobre a necessidade de prover aos frades o conhecimento a respeito do ensinamento que professavam em sua vocação de pregadores. Por fim, em sua formulação mais rica e complexa, propôs superar a dicotomia saber *versus* contemplação, estabelecendo sua equivalência no caminho para a perfeição – trata-se da argumentação do *Itinerarium mentis in Deum* (traduzido comumente como *O caminho da alma para Deus*). Francisco, perfeito por excelência, teria atingido Deus unicamente pela via da contemplação sem a necessidade de mediações. Aos demais, abria-se a “ciência” como “via alternativa”. O conhecimento era, portanto, o fundamento de um *ethos* cristão que buscava permanentemente o reencontro com o Criador.

A pobreza como via para o conhecimento

Seguindo de perto a doutrina agostiniana¹, Boaventura acreditava que a alma humana fora concebida para conhecer Deus – identificado ao Bem infinito –, para o que dispunha da fé, identificada a um conhecimento imperfeito embora correto. Sendo todo conhecimento aquele de Deus, a Filosofia encontrava-se a serviço da realização final e completa do amor de Deus no homem, concretizada quando do encontro da alma com Deus. O amor perfeito – aquele concluído em sua completude – esperava o ser humano ao final da peregrinação, a saber, do *itinerário da alma para Deus*. (DE BONI, 2003, p.

197) O *homo viator*, na Igreja militante, tinha como finalidade e destino a re-união com o Criador, a reconciliação do homem com sua natureza primeira, anterior à Queda: *quo modo homo per alias res tendat in Deum. (Itinerarium, I, 9)* O tempo não consistia, portanto, em medida de duração propriamente dita, mas antes, precisava ser concebido como “tempo da criação” e “tempo da salvação”:

Assim, para Boaventura, a História é sempre considerada a partir de uma perspectiva de fé, em outras palavras, como História da Salvação, de modo que a sua reflexão sobre a mesma constitui-se numa verdadeira e própria Teologia da História. (GOMES, 2011, p. 58-59)

Como decorrência, a escatologia boaventuriana consistia em um desdobramento da sua visão do ser humano. Por ter sido criado como *capax Dei*, como um “projeto aberto” (GOMES, 2011, p. 58-59), o ser humano vivia uma existência marcada por uma tensão, a saber: somente participando plenamente da vida divina ele encontraria a “sua plena realização” (GOMES, 2011, p. 58-59). Como decorrência, a natureza paradisíaca configurava-se como “o estado da humanidade assim como deveria ser, e serve de parâmetro quando se fala do homem, tal como é.” (DE BONI, 2003, p. 197)

Deus criara o homem na retidão, mas o homem, por sua própria culpa, decaíra de sua dignidade original, perdendo o estado de inocência. (PALMIERI, 2013, p. 58) Enquanto *viator*, a criatura humana experimentara as consequências de seus novos limites. O homem, pecador e imperfeito, buscava a superação da condição imperfeita, a fim de recuperar sua natureza primeira:

Portanto, aquele que quer elevar-se a Deus deve evitar o pecado que desfigura a natureza e deve aplicar as faculdades naturais (...) para adquirir, pela oração a graça que reforma, por uma vida santa a justiça que purifica, pela meditação a ciência que ilumina, pela contemplação a sabedoria que aperfeiçoa. (*Itinerarium, I, 7*)

Para tanto, o homem deveria reconhecer-se *humilis* (humilde e, primariamente, “lodo da terra”, Gn 2:7), e o conjunto dos frades assumia a condição humana no modo pobre de vida da Ordem e em seus denominativos *pauperes* e *minores*. A humildade consistia, para Boaventura, em condição para a sabedoria, pois se encontrava na base da atitude com vistas ao conhecimento: “mas ninguém chega a um perfeito conhecimento de Deus a não ser por meio de uma notícia verdadeira e correta de si; nem se conhece corretamente aquele que não se dá conta de sua própria nulidade” (BOAVENTURA DE

BAGNOREGIO, ed. BAC, 1949, p. 22). Além disso, fundamentava a própria justiça, a qual se cumpria mediante “honra e reverência, a cujo ato predispõe especialmente a humildade.” (IDEM, p. 24) Por fim, a humildade era, no entender do Doutor Seráfico, morada da graça:

Pois a graça torna o homem grato a Deus; e é agradável a Deus aquele que reconhece o dom da divina dignação e condescendência; entretanto, ninguém conhece essas coisas a menos que esteja consciente de sua indignidade; e aquele é verdadeiramente humilde: por isso, a graça do Espírito Santo repousa somente sobre os humildes. (IDEM, p. 26)

O ato próprio da humildade era a auto-humilhação – externa e interna. Essa última tinha origem no reconhecimento da culpa, uma vez que a Queda havia sido motivada pelo orgulho – era necessário, portanto, manifestar o desprezo de si não só interiormente, mas também à vista de todos. O exercício da humilhação permitia aperfeiçoar a humildade, de forma que Boaventura retomou os padres sob o ponto de vista da doutrina e da liturgia:

Donde, sobre as palavras de João, capítulo 13: Deveis lavar os pés uns dos outros. Glosa: ‘Excita-se a humildade do coração daquele que se inclina até os pés, ou, se já a tem no coração, confirma-se a afecção da humildade.’ E afirma Bernardo na epístola a Ogério: ‘A humildade, à qual certamente conduz a humilhação, é o fundamento de todo o edifício espiritual; pois a humilhação é caminho para a humildade como também o é a paciência para a paz, o estudo para a ciência. Se te apetece a virtude da humildade, não fujas da via da humilhação; pois se não podes ser humilhado, não poderás atingir a humildade.’ (IDEM, p. 28)

Em sua atuação na Universidade de Paris, Boaventura estabeleceria uma “filosofia do Cristo” (LIBERA, 1993, p. 104), em parte marcada pela influência do aristotelismo averroísta. (BOEHNER e GILSON, 2004, p. 421) Mas a matriz para a construção desse quadro do pensamento permaneceria agostiniana, marcada por aspectos neoplatônicos²: “Ao propor o conhecimento como caminho para se atingir Deus, Boaventura estabeleceu a necessidade da Filosofia, enquanto ‘ciência’ subordinada à Teologia, sendo esta última a única capaz de conduzir à Mística, a saber, o encontro da alma com Deus.” (MAGALHÃES, 2015, p. 239)

A Universidade e a disputa com os mestres seculares

A passagem do lava-pés foi, ainda, retomada quando da defesa da pobreza franciscana na *Apologia pauperum contra calumniatorem*: Cristo teria, assim, demonstrado que era e devia ser chamado Mestre e Senhor, a fim de que, “declarando-se rei excelso, induzisse os discípulos a imitá-lo na humildade que lhes havia ensinado.” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, ed. BAC, 1949, p. 586) Conquanto fosse expressão da polêmica com os mestres seculares da Universidade de Paris, a *Apologia pauperum* também associava a humildade à recusa das dignidades – temporais ou eclesiásticas –, a fim de exaltar o modo de vida dos religiosos:

Se, pois, Cristo, ao fugir ao reino, deu a seus seguidores o exemplo de fugir à glória, ao favor e à prosperidade, e essas coisas não só se encontram nas dignidades mundanas, mas também nas eclesiásticas, consta que é próprio da humildade fugir a elas para a perfeita imitação da humildade de Cristo. (IDEM, p. 586)

A defesa dos medicantes tinha como fundamento a disputa no interior da Universidade de Paris, quando Boaventura dirigira-se a Geraldo de Abbéville a fim de realizar a defesa da forma de vida mendicante – acusada pelo mestre secular, no opúsculo *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum Ecclesiae*, como tola, supérflua e sinal de vaidade.

No interior da Universidade e da dinâmica urbana em geral, os clérigos e mestres seculares questionavam a presença dos mendicantes, na medida em que os consideravam usurpadores de direitos e de espaços. As cada vez mais espaçosas e suntuosas igrejas dos conventos concorriam com as basílicas das paróquias sob o ponto de vista da celebração de ofícios, da procura por sepulturas e da decorrente renda proveniente das esmolas e dízimos. Paralelamente, a atuação dos frades nas universidades, mediante a conquista e a manutenção de cátedras, gerava incômodos não menos graves: eles eram acusados de quebra da solidariedade universitária, mormente nos momentos de greve, e de estabelecerem relações ambíguas com os estudantes – desde a não cobrança pelas aulas até a atração dos alunos para os conventos.

Boaventura elaborou sua defesa da forma de vida mendicante a partir da exegese bíblica mas, sobretudo, dos argumentos dos padres da Igreja. Entre outros aspectos, defendeu que por meio dos votos religiosos o homem vinculava-se ao estado de perfeição, em concordância com os conselhos evangélicos; que o voto religioso predisponha o estado de perfeição, contribuindo para o exercício, a custódia e o

complemento virtude; no que toca ao voto religioso, para Boaventura, era mais perfeita a profissão na qual se faz voto de pobreza mais estreito; a perfeição, por fim, radicava não na fuga do sofrimento, e sim no desejo de padecer e morrer em nome de Cristo.

O poder papal, atuante em particular no sentido de favorecer a Universidade – via de regra, contra outros poderes constituídos (bispados, reinos, comunas) – também se apresentava como grande favorecedor dos mendicantes, eleitos para dirigir o Tribunal do Santo Ofício – ou Inquisição papal, que centralizou o controle sobre os crimes contra a fé e contra a sociedade, retirando responsabilidades e recursos das mãos de bispos e sacerdotes seculares.

O momento implicava, portanto, na convergência de instituições e de poderes: há um claro imbricamento entre: a atuação dos franciscanos nos campos da pregação e da Inquisição; do papado, no sentido de centralizar e concentrar poderes; e da Universidade, no sentido de organizar e sintetizar o conhecimento, firmando-se como força política capaz de fazer frente a poderes constituídos.

Conclusão

A transição institucional da Ordem Franciscana implicava em novas relações com os espaços e a sociedade. A criação e a quase imediata consolidação da Ordem deslocaram o eixo de atuação dos frades da periferia para o centro, estabelecendo uma nova percepção sobre esses indivíduos – cada vez mais conhecidos e reconhecidos como porta-vozes da Cúria romana. O rápido movimento de sacerdotalização fez-se acompanhar pela intelectualização dos frades, na mesma medida em que se assistia a uma diversificação da extração social e das posses materiais dos ingressantes.

O ingresso nas Universidades representa, por este modo, um subproduto do movimento de institucionalização e de ampliação das bases estruturais da Ordem. A partir de sua atuação no campo do conhecimento, ocorre uma necessária reelaboração da relação dos frades com o capital simbólico da pobreza. A materialidade do livro e das bibliotecas – como, de resto, também era o caso das basílicas dos conventos – supunha a criação de meios para acomodar produtos com valores pecuniários agregados.

A epistemologia agiria, portanto, no sentido de promover um equilíbrio nas relações entre o capital financeiro e o capital simbólico, estabelecendo as bases para o desenvolvimento de uma mística que vinculava o conhecimento e a possibilidade

salvífica. A Universidade, *locus* privilegiado da produção e da reprodução do conhecimento, exerceria papel fundamental no sentido de presidir as relações de poder, estabelecendo novos equilíbrios entre grupos políticos e sociais.

A luz boaventuriana, que emanava do *logos* divino, representava, nesse contexto, o otimismo relacionado à capacidade do conhecimento: o *homo capax* era figuração do frade – porque pressupunha a humildade – mas também implicava na possibilidade de sua completa realização, atingindo todas as suas potencialidades – era a Igreja Triunfante que invadia a Igreja Militante.

Bibliografia

- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO - “Apologia pauperum contra calumniatorem” in *Obras de San Buenavnetura, Tomo Sexto* / dir. Bernardo Aperribay, OFM, Miguel Oromi, OFM, Miguel Oltra, OFM. Madrid: BAC, 1949.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO - “De perfectione evangélica” in *Obras de San Buenavnetura, Tomo Sexto* / dir. Bernardo Aperribay, OFM, Miguel Oromi, OFM, Miguel Oltra, OFM. Madrid: BAC, 1949.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO – *Itinerarium mentis in Deum* in <http://www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html>, consultado em 12/05/2014, às 17h39.
- BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne – *História da Filosofia Cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DE BONI, Luís Alberto – *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- GOMES, Fábio César – “A Teologia da História no *De perfectione evangélica* de São Boaventura de Bagnoregio” in *Oracula*, Ed. Especial, 2011, pp. 57-75.
- LIBERA, Alain – *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1993.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares – “A teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na Universidade medieval” in *Religiosidade e Educação na História*, org. Terezinha Oliveira. Maringá: EDUEM, 2010, pp. 39-54.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares – “The Medieval University and the *Ethos* of Knowledge: Franciscan Friars, Patristic Tradition, and Scholastic ‘Instruments’” in *Acta Scientiarum: Education*, Maringá, v. 37, n. 3, p. 237-245, 2015.
- PALMERI, Pietro – “Libertà e povertà: una lettura dell’*Apologia pauperum* di Bonaventura da Bagnoregio”. Tese de Doutorado. Salerno: Università degli Studi di Salerno, 2013, 313p.

¹ Embora possamos traçar uma linhagem patrística extensiva aos franciscanos, é fundamental ressaltar que diferenças contextuais resultam em diferenças significativas de perspectiva. Luís Alberto De Boni (2003, p.197) ressalta que os pensadores cristãos do período áureo da Escolástica apresentavam um otimismo de ordem teológica: “em Cristo, os homens são chamados à salvação; a existência do homem no mundo não é um mal, ou resultado do mal; que o pecado não corrompeu de todo o homem”. Por outro lado, um pessimismo histórico caracterizava os contemporâneos da queda de Roma – caso de Agostinho.

² Luís Alberto De Boni (2003, p. 196) assinala a pertença de Boaventura (1217-1274), juntamente com seu mestre Alexandre de Hales (1170/80-1245), à “Velha Escola Franciscana”, na qual se verificava maior influência agostiniana e vitorina contra menor presença aristotélica.