

## S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível

Si l'on considère [...], avec tout le Moyen âge chrétien, que les faits sont les effets et les signes de la Volonté divine, dont les desseins nous sont inconnus, réalisant des Idées divines auxquelles nos idées, sans doute, participent, mais d'une manière où se marque tout l'écart du fini à l'infini, alors, il n'y a qu'un moyen pour nous de les connaître, c'est de les regarder: de les regarder afin de tâcher de les voir, et de les voir dans la lumière de Dieu<sup>1</sup>.

Um dos traços mais característicos e originais da fisionomia espiritual de Francisco de Assis reside, sem dúvida, na atenção e carinho com que tratava todas as criaturas mesmo irracionais. Mais do que o facto em si, unanimemente reconhecido por todos os historiadores e biógrafos, importa salientar os motivos desta atitude que não pode deixar de parecer estranha e inovadora num século dominado ainda pelo ideal ascético do *contemptus mundi*<sup>2</sup>.

Não resta dúvida de que a simpatia do Poverello pela Natureza era uma atitude consciente e habitual, fruto de uma convicção profundamente amadurecida. Impossível, portanto, tentar reduzi-la a qualquer exaltação momentânea do seu estro poético e muito menos a um vago estremecimento de uma vaga intuição panteísta. As suas raízes mergulham mais longe e mais fundo. Na linguagem simples e natural de Celano e de Boaventura, Francisco de Assis amava as criaturas porque em tudo e acima de tudo amava Deus<sup>3</sup>. Esse

<sup>1</sup> CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la Pensée*, 2. *La Pensée chrétienne*, Paris, 1956, p. 145.

<sup>2</sup> P. HILARIN de Lucerne, *L'idéal de S. François d'Assise*, Gembloux, 1924, t. II, p. 309-334.

<sup>3</sup> «Exultabat in cunctis operibus manuum Domini et per iucunditatis spectacula vivificam intuetur rationem et causam. Cognoscit in pulchris pulcherrimum; cuncta sibi bona,

amor era de tal maneira absorvente que todos os seres lhe traziam espontaneamente à memória alguma perfeição divina ou algum episódio da vida de Cristo<sup>4</sup>. E os mesmos biógrafos acrescentam que à medida que se abismava na meditação do Pai Nosso crescia nele, luminoso e eficaz, o sentimento da fraternidade universal, pois a seus olhos todos os seres lhe apareciam como fazendo parte da grande família do Pai celeste. Por isso acolhia todas as criaturas com fraterno alvoroço e a todas tratava pelo doce nome de irmão e irmã<sup>5</sup>. Só assim se compreende que a mais delicada e comovida exaltação do homem e da Natureza jamais ouvida coincida precisamente com o termo das ascensões místicas de Francisco de Assis. Foi, de facto, ao descer das alturas do Alverne com os olhos presos ainda da visão sublime e a carne rasgada pelos sinais da Paixão, que o serafim de Assis descobriu, em todo o seu esplendor, a imensa oitava da criação e, com a alma inundada de alegria, tentou dizer o indizível nesse hino triunfal de acção de graças que é o Cântico das criaturas<sup>6</sup>.

A convivência fraterna e universal com todas as coisas representa uma nova maneira de ver e de sentir o mundo<sup>7</sup>. Porque o seu coração era limpo, Francisco de Assis pôde olhá-las com inocência e desprendimento, jamais pondo no olhar o desejo da posse. Vendo-as na origem, o seu olhar era para elas um imenso afago onde se podiam acolher e revelar como são — reflexos e símbolos visíveis das perfeições invisíveis de Deus. Ao carinho e ternura do santo correspondiam,

---

qui nos fecit est optimus, clamant. Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium» — TOMÁS DE CELANO, *Vita secunda* (II), n. 165. Cf. S. BONAVENTURA, *Legenda*, c. 8, n. 6.

<sup>4</sup> «Absorptus totus in amore Dei beatus Franciscus non solum in anima sua iam omni virtutum perfectione ornata, sed in qualibet creatura bonitatem Dei perfecte cernebat, propter quod singulari et viscerosa dilectione afficiebatur ad creaturas» — *Speculum Perfectionis*, c. 113.

<sup>5</sup> «Consideratione quoque primae originis omnium, abundantiori pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas, fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat eas unum secum habere principium» — S. BONAVENTURA, *Legenda*, c. 8, n. 5; «Omnes denique creaturas fraterno nomine nuncupabat et modo praecellenti atque ceteris inexpertis creaturarum occulta cordis acie decernebat, utpote qui iam evaserat in libertatem filiorum Dei» — TOMÁS DE CELANO, *Vita prima* (I), n. 81.

<sup>6</sup> «Et propter multas consolationes quas habuit et habebat in creaturis, parum ante obitum suum composuit quasdam Laudes Domini de creaturis suis ad incitandum corda audientium ad laudem Dei et ut ipse Dominus in creaturis suis ab hominibus laudaretur» — *Spec. Perf.*, c. 118; «Laudes de creaturis tunc quasdam composuit, et eas utcumque ad Creatorem laudandum accendit» — TOMÁS DE CELANO, II, n. 213; Cf. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, trad. fr., Paris, 1967, 2. *Le monde créature de Dieu*, p. 7-8.

<sup>7</sup> TLEMANN, H., *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*, Leipzig, 1914, p. 210.

não raro, os próprios seres irracionais com demonstrações de reconhecimento e docilidade<sup>8</sup>. Os irmãos a quem foi dado presenciar semelhantes factos julgavam-se transportados à experiência originária do paraíso terrestre antes que o pecado viesse introduzir a perturbação e a desordem<sup>9</sup>.

No fundo, esta atitude de amor e simpatia para com todos os seres criados resulta da consciência viva e actuante de uma verdade fundamental do cristianismo que até então não fora suficientemente advertida ou correctamente elaborada. Basta ler o primeiro capítulo do Génesis para descobrir o princípio sobre o qual assenta o que mais tarde se viria a chamar o *optimismo cristão*<sup>10</sup>. Francisco de Assis aprendeu aí que todas as coisas são boas e amáveis porque todas saíram das mãos de Deus, que é a suma bondade<sup>11</sup>. Esta lição de humaníssima ternura, jamais esquecida por seus filhos espirituais, viria encontrar na doutrina bonaventuriana do exemplarismo divino do mundo a sua mais sólida e coerente justificação filosófico-teológica.

No presente estudo propomo-nos mostrar como Boaventura soube recolher e traduzir em termos de analogias e de símbolos as intuições originais do Seráfico fundador. Seguiremos de perto a lógica interna da síntese bonaventuriana em obediência ao esquema plotiniano do *egressus* e *regressus*, de modo a evidenciar a função redutora do simbolismo do mundo sensível e o seu carácter profundamente realista<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> «Nitentur proinde creaturae omnes vicem amoris rependere Sancto et gratitudine sua pro meritis respondere; blandienti arident, roganti annuunt, obediunt imperanti» — TOMÁS DE CELANO, II, n. 166; «Quia enim ad tantam pervenerat puritatem, ut caro spiritui et spiritus Deo harmonia mirabili concordarent, divina ordinatione fiebat ut creatura, Factori suo deserviens voluntati et imperio eius mirabiliter subiaceret» — S. BOAVENTURA *Legenda*, c. 5, n. 9.

<sup>9</sup> «Credo ad innocentiam primam redierat cui, cum volebat, mansuebantur immitia» — TOMÁS DE CELANO, II, n. 166.

<sup>10</sup> E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, 1948, p. 110.

<sup>11</sup> «Quis enarrare sufficeret dulcedinem, contemplans in creaturis sapientiam Creatoris, potentiam et bonitatem eius» — TOMÁS DE CELANO, I, n. 80; «Mundus quasi peregrinationis exsilium exire festinans, iuvabatur felix iste viator hiis quae in mundo sunt non modicum quidem. Nempe ad principes tenebrarum utebatur eo ut campo certaminis, ad Deum vero ut clarissimo speculo bonitatis» — TOMÁS DE CELANO, II, n. 165.

<sup>12</sup> Adoptado por outros autores, designadamente por S. Tomás, que dele extraiu o plano da *Suma teológica*, o esquema neoplatónico do *egressus* e *regressus* só na síntese bonaventuriana adquirir todo o seu relevo e amplitude como quadro geral das relações metafísico-teológicas entre Deus e as criaturas. Este foi, de facto, o projecto que Boaventura se propôs, como, ainda recentemente, o reconheceu o P. Congar: «La synthèse bonaventurienne nous semble dominée par une interprétation des relations entre l'un et le multiple, sous le signe d'une réduction ou d'un retour du multiple à l'un, lequel a d'abord été son principe», — *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, em «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», t. 28, 1962, p. 108.

## O exemplarismo divino do mundo

A metafísica do Doutor Seráfico gravita essencialmente em torno do problema secular do Uno e do múltiplo, ou seja, do Ser, identidade absoluta e perfeita consigo mesmo, e dos seres, pura diversidade e dispersão. Este problema geral pode desdobrar-se em três momentos essenciais logicamente encadeados: 1. como é possível que da Unidade proceda a multiplicidade; 2. qual o valor e significado dos seres frente ao Ser; 3. como é que os seres, a multiplicidade, se reconduz ao Ser ou Unidade<sup>13</sup>.

A fé cristã, fiel e devotamente professada por Boaventura, ensina que o mundo procede de Deus como de um princípio eficiente único que do nada e directamente, isto é, por si mesmo (*se ipso*) o produziu no tempo<sup>14</sup>. A própria razão natural na pessoa dos maiores filósofos, se não atingiu a ideia de criação propriamente dita, chegou a admitir que todas as coisas derivam de uma primeira causa eficiente, una e perfeitíssima<sup>15</sup>. As dificuldades e divergências começam logo que se trata de explicar como é que de um primeiro princípio, uno e perfeitíssimo, pôde derivar uma multidão de seres em si mesmos imperfeitos e limitados<sup>16</sup>.

Rejeitadas algumas opiniões menos correctas e coerentes, Boaventura elabora uma solução tendente a salvaguardar a transcendência soberana de Deus e a realidade individual dos seres finitos<sup>17</sup>. Sendo o Ser por excelência, o Ser uno e simplicíssimo, Deus encerra em si tudo quanto existe ou pode existir, é a totalidade do ser, o

<sup>13</sup> «...haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminare per radios spirituales et reduci ad summum» — *In Hex.*, coll. 1, n. 17 (V, 332b). As indicações entre parêntesis referem-se à edição crítica de Quaracchi.

<sup>14</sup> «...sicut dicit fides nostra, quod omnia in prima conditione immediate a Deo sunt producta» — *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, (II, 29b); «haec veritas est: mundus in esse productus est et non solum secundum se totum sed etiam secundum sua principia» *II Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1 (II, 16ab); «divina autem voluntas est causa prima et universalissima et actualissima; et ideo potest in totum effectum et in totam rei substantiam etiam sine adminiculo alterius causae; nec aliqua causa potest aliquid vel modicum sine ipsa. Et ideo necesse est quod ipsa sit causa immediata in omni actione et re» — *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 2 (I, 807a).

<sup>15</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1 (I, 16ab).

<sup>16</sup> «Sed qualiter potest venire multitudo a principio summe et perfectissime uno difficile est intelligere. Et aliqui circa hoc erraverunt» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1 (II, 40a).

<sup>17</sup> «Et ideo est positio recta quod multitudo in rebus est a principio uno, quia est primum principium et unice unum. Quia enim est principium simpliciter primum, ideo secundum et potens est fecunditate infinita et imensa (...) et ideo a principio uno, quia primum et unum, exit multitudo» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1 (II, 40ab).

*ens omnimodum*<sup>18</sup>. Com esta expressão enérgica pretende o Doutor Seráfico sublinhar o carácter absoluto do ser de Deus e, portanto, a sua qualidade de princípio universal de todas as coisas existentes e possíveis. Não se trata de uma totalidade de essência, mas apenas de uma totalidade de princípio ou de causa, enquanto Deus, graças à sua onnipotência, infinita sabedoria e bondade, se constitui causa eficiente, formal (exemplar) e final de todas as coisas<sup>19</sup>. E sendo a causa exemplar o objecto por excelência da metafísica é nela, sobretudo, que reside a solução do problema do Uno e do múltiplo<sup>20</sup>.

Interessa, portanto, examinar a doutrina da Sabedoria ou Verbo de Deus, o qual, precisamente na sua qualidade de causa exemplar, nos abre à compreensão da possibilidade intrínseca da criação do mundo. Esta doutrina encontra-se magistralmente resumida, entre outras, nas seguintes passagens das *Collationes in Hexaemeron*:

Summum (...) spiritum impossibile est se non intelligere; et cum intellectum aequetur intelligenti, intelligit quidquid est et quidquid potest: ergo et ratio intelligendi aequatur intellectui quae similitudo eius est. Haec autem similitudo Verbum est quia secundum Augustinum et Anselmum similitudo mentis convertentis se super se, quae in acie mentis est, verbum est. Si ergo haec similitudo aequalis est, ergo Deus est et a Deo originata repraesentat originantem et quidquid Pater potest: ergo repraesentat multa. Item cum virtutem Patris repraesentet, repraesentat virtutem unctissimam; sed virtus quanto magis unita tanto magis infinita: ergo illa similitudo infinita repraesentare habet, et ita necesse est ut ab uno sint multa. Si igitur intelligis Verbum intelligis omnia scibilia (...). Unde Augustinus in libro Confessionum: «Verbo tuo tibi coaeterno facis quaecumque facis, nec alio modo quam dicendo facis, non tamen sempiternae facis quae sempiternae dicis»<sup>21</sup>.

Igitur cum primus intellectus sit principium activum necesse est ut in similitudine sua omnia disponat, omnia exprimat<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> «...ipsum esse est primum et novissimum, est acternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamem omnimodum» — *Itin.*, c. 5, n. 7 (V, 309b).

<sup>19</sup> «Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentialium superexcellentissima et universalissima causa (...) ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans» — *Ibid.* (V, 310a).

<sup>20</sup> «Metaphysicus enim assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii omnia originantis et in hoc convenit cum physico, quia origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis et in hoc convenit cum morali sive ethico, qui reducit omnia ad unum summum bonum ut ad finem ultimum, considerando felicitatem sive practicam sive speculativam. Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat e verus est metaphysicus — *In Hex.*, 1, n. 13 (V, 331b).

<sup>21</sup> *In Hex.*, 3, n. 4 (V, 343-344).

<sup>22</sup> *In Hex.*, 3, n. 5 (V, 355a).

Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et maxime quae voluit facere et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte<sup>23</sup>.

Pater enim ut dictum est similitudinem sibi genuit, scilicet Verbum sibi coaeternum et dixit similitudinem suam et per consequens expressit omnia quae potuit<sup>24</sup>.

Nestes textos capitais afirma-se que Deus, enquanto espírito supremo, não só é inteligente, mas sendo a própria inteligência, não pode deixar de se conhecer a Si mesmo. Como actualidade pura, conhece tudo o que é e tudo o que pode. Ora, uma vez que todo o conhecimento se realiza mediante a elaboração da imagem do objecto conhecido por parte do sujeito cognoscente, Deus possui de Si mesmo uma imagem consubstancial e co-eterna. Originada de Deus, igual a Deus e, por isso mesmo, Deus também, esta imagem é o Verbo de Deus no qual o Originante a Si mesmo se exprime e nesta sua expressão exprime tudo quanto é e tudo quanto pode. Deste modo, o Verbo de Deus é não só a semelhança expressiva e manifestativa do Pai, mas também a semelhança expressiva de todas as coisas que podem ser feitas.

Importa frisar o aspecto activo da semelhança expressiva por oposição ao aspecto meramente passivo de uma semelhança imitativa. Segundo Boaventura, as ideias não são meras representações da essência divina enquanto imitável pelas criaturas, mas, antes, expressões do que pode ser feito ou criado pelo poder infinito de Deus. Porque existem no Verbo de Deus e participam da sua geração eterna como concepções da mente divina, as ideias são sumamente fecundas e expressivas. Existe, pois, em Deus como que uma verdadeira arte, uma arte eterna, segundo a qual as criaturas são concebidas e representadas antes de serem feitas<sup>25</sup>.

Esta concepção de modo nenhum suprime a ideia de semelhança entre as criaturas e a essência divina, mas, repondo-a inicialmente no poder de Deus ou nas ideias como sua expressão activa,

<sup>23</sup> *In Hex.*, 1, n. 13 (V, 331b).

<sup>24</sup> *In Hex.*, 1, n. 16 (332a).

<sup>25</sup> «...in sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quicquid est de universitate legum. Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero, et maxime praedestinationis» — *In Hex.*, 20, n. 5 (V, 426a).

imprime-lhe um dinamismo desconhecido da simples semelhança imitativa.

Como dissemos, todo o conhecimento tem por princípio uma semelhança ou representação do objecto, a qual, por isso mesmo, se chama ideia<sup>26</sup>. Em Deus, esta semelhança é sumamente perfeita e expressiva porque, ao contrário do que sucede no conhecimento humano, é causada directamente pela própria verdade das coisas, isto é, pela sua expressão original ou ideia<sup>27</sup>. Para bem compreendermos o sentido e alcance destas afirmações importa ter presente o tríplice modo de existência das coisas — *in Deo, in anima, in proprio genere* —, a que com frequência alude Boaventura<sup>28</sup>.

Todas as coisas dependem da ideia ou semelhança com que Deus desde sempre a Si mesmo as exprime e as conhece. Um tal conhecimento é independente da existência das coisas<sup>29</sup> e mais perfeito do que o conhecimento humano delas derivado, já que as *rationes* ou exemplares eternos as exprimem melhor do que elas se exprimem a si mesmas<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> «Similitudo autem dupliciter dicitur: uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem; alio modo est similitudo secundum quod unum dicitur similitudo alterius; et haec similitudo non concernit similitudo convenientiam in aliquo communi, quia similitudo se ipsa est similis, non in tertio; et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso Deus similitudo creaturae. Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et haec dicitur ideia» — *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1 (I, 601ab).

<sup>27</sup> «Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva» — *Ibid.*, (I, 601b); «Cognoscere aliud est dupliciter: aut per aliud a se cognoscente aut per se. Quando cognoscens cognoscit aliud et per aliud, tunc verum est quod perfectionem habet aliunde, et tunc eius intellectus est in potentia et recipit aliunde perfectionem et ideo additionem et transmutationem, et hoc omnino impossibile est circa Deum. Est iterum aliud cognoscere per se; et tunc cognoscens est actus respectu cognoscibilis, et tunc non recipit perfectionem a cognoscibili, se magis e converso. Et hoc modo ponimus Deum cognoscere aliud a se per se ipsum» — *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1 (I, 686a). Cf. *De scientia Christi*, q. 2, concl. (V, 8b).

<sup>28</sup> «Cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas in quantum sunt in arte aeterna» — *De scientia Christi*, q. 4, concl. (V, 23-24); «dicendum quod duplex est rei esse, scilicet in se et in sua causa, id est in proprio genere et in exemplari. Et ad cognitionem rei sufficit existentia eius in causa sive in exemplari» — *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1 (I, 686b); «quia primo producta sunt ab aeterno in arte aeterna, secundo in creatura intellectuali, tertio in mundo sensibili» — *In Hex.*, 1, n. 15 (V, 332a).

<sup>29</sup> *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, ad 2 e 3 (I, 686ab).

<sup>30</sup> «illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem quam ipsa res causata exprimat se ipsam. Et propter hoc Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas, quam

É evidente que um conhecimento deste género, isto é, um conhecimento baseado na arte eterna não introduz qualquer espécie de mudança (contra Aristóteles) ou de multiplicidade (contra Plotino), não afecta, portanto, a unidade e simplicidade divinas<sup>31</sup>. Inalterável na sua essência, Deus conhece imutavelmente as coisas causadas; eternamente, as coisas temporais; e num acto único e simplicíssimo<sup>32</sup> a multidão dos seres criados<sup>32</sup>. Para ilustrar este pensamento, Boaventura recorre a uma imagem extraída da geometria, afirmando que Deus conhece todos os seres do mesmo modo que a unidade e o ponto, se conhecessem todo o seu poder, conheceriam, respectivamente, todos os números e todas as linhas<sup>33</sup>.

Do exposto conclui-se que toda a realidade e perfeição das criaturas se encontra realizada de modo eminente na essência divina<sup>34</sup>. Nem podia ser de outra maneira já que sendo o Ser por excelência ou o ser infinito, Deus realiza em si mesmo de modo exaustivo a plenitude do ser. Nada se lhe pode acrescentar ou subtrair. Por isso mesmo, os seres finitos só são metafisicamente possíveis como

---

cognosceret per suas essentias» — *De scientia Christi*, q. 2, ad 9 (V, 10a); «Unde melius video me in Deo quam in me ipso» — *In Hex.*, 12, n. 9 (V, 386a); «Haec lux est inaccessibleis, et tamen proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi» — *Ib.*, n. 11 (V, 386a).

(31) «...et hoc modo cognoscit Deus, scilicet per exemplar quod est idem quod ipse, a quo res cognoscuntur» — *I Sent.*, d. 39, a. 1, q.1 ad 2 (I, 386ab); «ad cognitionem requiritur assimilatio, non per convenientiam in genere vel specie, sed secundum rationem exprimentendi. Et quoniam divina veritas una et summa expressione exprimit se et alia; ideo summa assimilatio est, non tantum respectu sui, sed etiam respectu aliorum» — *Ib.*, ad 4 (I, 386b); «Quoniam igitur divina cognitio a rebus non dependet nec causatur, sed est idem quod Deus, et Deus eadem essentia et eodem modo se habens, ideo una cognitione et eodem modo cognoscit Deus se et alia a se, quia per se ipsum nullo modo variatum nec diversificatum» — *I Sent.*, d.39, a.2, q.1 (I, 693a).

(32) «...in illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter (...) mutabilium immutabiliter, materialium immaterialiter (...) accidentium substantialiter (...) corporalium spiritualiter, temporalium sempiternae, distantium indistanter» — *In Hex.*, 12, n. 12-13 (V, 386 ab); «Et ratio huius est, quoniam in eius cognitione non est receptio, non est successio nec est oblitio; et ideo quantumcumque res sint mutabiles, ipse non mutatur in cognoscendo mutabilitatem earum» — *I Sent.*, d.39, a.2, q.2 (I, 694b); «licet divina sapientia ratione diversitatis scitorum et connotatorum diversa sortiatur vocabula, non tamen diversificatur secundum rationem intrinsicam. Cognoscit enim contingentia infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura praesentialiter, temporalia aeternaliter, dependentia independenter, creata increata, alia a se in se et per se. Et cum infallibiliter contingentia cognoscat, simul srat libertas et vertibilitas voluntatis cum praedestinatione et praescientia» — *Breviloquium*, I, 8, n. 3 (V, 216b).

(33) «Si enim unitas posset cognoscere totum posse suum, videret et cognosceret omnes numeros; et si punctus cognosceret totum posse suum, cognosceret omnes lineas in centro; unitas tamen magis est principium quam punctus, quia unitas est pars essentialis numeri; punctus autem principium et non pars; nec aliquod istorum est principium activum. Igitur cum primus intellectus sit principium activum necesse est ut in similitudine sua omnia disponat, omnia exprimat» — *In Hex.*, 3, n. 5 (V, 344a); «Si igitur intelligis Verbum intelligis omnia scibilia» — *In Hex.*, 3, n. 4 (V, 344a).

reflexos ou imitações limitadas e imperfeitas da plenitude divina. Neste sentido, a sua existência em nada afecta a unidade e simplicidade divinas, já que o seu ser não se encontra no mesmo plano do ser de Deus de modo a formar com ele uma soma ou totalidade. Entre o ser das criaturas e o ser de Deus existe uma diferença não apenas de medida ou de modo, mas uma diferença ontológica. O facto de serem criadas afecta-as no mais íntimo de si mesmas a ponto de o seu ser se poder definir como uma relação essencial de dependência ou subordinação, como veremos a seguir. Deus permanece a Unidade originária, a *plenitude fontal*, de onde procedem todas as criaturas como outras tantas imitações e imagens da sua essência infinita<sup>34</sup>.

Explicada a possibilidade intrínseca ou metafísica dos seres pela causalidade exemplar da Sabedoria ou Verbo de Deus, resta-nos explicar ainda a sua possibilidade extrínseca, ou seja, a sua relação com o poder e a vontade de Deus.

Poderá Deus exercer alguma actividade exterior sem entrar em contradição consigo mesmo, isto é, sem que essa actividade implique uma certa distância e, por conseguinte, uma certa subordinação

<sup>34</sup> «triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari aeterno, et in intellecto creato, et in ipso mundo. In exemplari aeterno et in intellecto creato sunt res secundum similitudinem; in ipso mundo secundum entitatem propria. Quando ergo quaeritur in quo sint verius, hoc dupliciter potest quaeri: aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus: ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente vel producente, vel cum est in se; et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaque res in proprio genere quam in Deo (...) Alio modo potest fieri comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus quaestionis: quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo? Et hoc modo simpliciter concedendum quod similitudo rei verius et nobilius esse habet in Deo, quam ipsa res in mundo ratione eius quod est; quia est ipsa Deus» — *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 2 (I, 625-626).

<sup>35</sup> «licet Deus infinita intelligat, se ipso uno omnia comprehendit, quia intelligendo se intelligit omnia; sic etiam licet dicat multa uno tamen Verbo omnia dicit (...) Unde sicut Pater intelligendo se intelligit quidquid potest intelligere; sic dicendo Verbum dicit quidquid potest dicere et quidquid dici potest in deitate» — *De Myst. Trinitatis*, q. 4, a. 2 ad 8 (V, 87a); «Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et maxime quae voluit facere et omnia in eo expressit scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte» — *In Hex.*, 1, n. 13 (V, 331b).

No seio da Trindade a *plenitude fontal* pertence propriamente à pessoa do Pai. Em relação às criaturas é atribuída conjuntamente às três pessoas, na medida em que representam uma anterioridade essencial — «secundum quod dicit privationem anterioritatis essentialis, sic includit fontalitem respectu effectuum et essentialium producendarum; et sic cum ista conditio aequaliter conveniat omnibus personis aequaliter convenit eis ratio fontalitis in esse creatorum productione, quia non sunt tria, sed unum principium creaturae. Secundum autem quod dicit privationem originis personalis sic competit soli personae innascibili, scilicet Patri, in qua est plenitudo fontalitis ad productionem Filii et Spiritus Sancti» — *De Myst. Trinitatis*, q. 8 ad 7 (V, 115b).

e dependência em relação ao termo do seu agir<sup>36</sup>: Boaventura vence esta dificuldade aparente lembrando a simplicidade absoluta do poder de Deus<sup>37</sup>. Porque absolutamente simples, o poder de Deus é ilimitado, e, porque ilimitado, penetra a própria substância das coisas, que do nada, isto é, sem qualquer matéria preexistente, são trazidas à luz do ser por um acto criador<sup>38</sup>. A simplicidade divina cujo poder não conhece limites vence com a sua influência ou presença essencial o nada das criaturas do mesmo modo que um objecto material anula com a sua presença local a distância que o separa dos corpos contíguos<sup>39</sup>. Assim entendida, a acção criadora não só não compromete as perfeições divinas — *quia nullo in agendo indiget extra se*<sup>40</sup> — como, pelo contrário, as exprime e reflecte mais ou menos intensamente conforme o seu diferente grau de ser<sup>41</sup>.

Não basta, no entanto, a omnipotência criadora de Deus para explicar a existência actual do mundo. A sua razão última reside

<sup>36</sup> O problema é formulado por Boaventura nos seguintes termos: «omnis potentia quae agit in aliud a substantia in qua est vel cuius est, egreditur ab illa substantia; potentia enim non operatur nisi ubi est. Si ergo divina substantia operatur per suam potentiam in aliquid aliud a se, potentia eius incipit esse vel fieri in alio; ergo egreditur a substantia. Sed omnis potentia quae egreditur elongatur a substantia; et omnis potentia distans a substantia repugnat simplicitati; cum ergo hoc sit impossibile in Deo, videtur quod Deus non agat in aliud a se» — *I Sent.*, d. 42, a. un., q. 1 (I, 746a).

<sup>37</sup> «quia [Deus] summe simplex est, ad nihil arctatum, ideo in omnibus invenitur tanquam immensum; quia summe simplex, ideo in infinitum virtuosissimum, et ideo virtus eius in omnibus; et virtus idem est quod substantia, et ideo necesse est, quod sit in omnibus» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 639a).

<sup>38</sup> «alio modo posse in aliud dicitur sicut in divisum secundum formam et essentiam, non tamen in remotum secundum aliquam distantiam, quia divina essentia, dum operatur, intime est in illo. Et hoc modo nec ponit distantiam nec dependentiam nec indigentiam. Cum enim divina essentia sit omni perfectione perfecta et potentia eius sit omnimoda indivisione indivisa, a nullo alio dependet, nullo alio indiget: hoc igitur modo ponendum, quod Deus potest in aliud a se sive aliud a se» — *I Sent.*, d. 42, a. un., q. 1 (I, 747a); «divina autem potentia non indiget alio sustentante, quod patet, quia non indiget subiecta materia, sed facit ex nihilo. Et ratio huius est, quia cum potentia sit omnimodo indifferens et ab essentia et actu, sicut essentia non indiget sustentante, sic nec potentia» — *Ib.*, ad 2 (I, 747b).

<sup>39</sup> «locatum per praesentiam [Deus] replet vacuitatem distantiae; Deus autem per praesentiam replet vanitatem essentiae et illa quidem sine hac esse non potest» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 2 (I, 641b). Para designar esta acção exterior de Deus (acção *ad extra*) Boaventura utiliza de preferência o termo *influência*. É um outro modo de designar a causalidade criadora com conotação especial de acção contemporânea do efeito e de consequente dependência habitual em relação à Trindade criadora.

<sup>40</sup> *Brev.*, II, 1, n. 4 (V, 219b).

<sup>41</sup> «Deum esse in rebus dupliciter potest intelligi: uno modo, ut idem sit quod esse praesentem cuilibet rei, non connotando effectum; et sic uniformiter est in omnibus rebus, eo quod intimus est cuilibet rei et summe praesens et totus in qualibet re. Alio modo potest connotare effectum, sicut artifex dicitur in artificio esse per connotationem effectus et per impressionem suae similitudinis; et sic cum uni creaturae plus det quam alii, magis est in una quam in alia» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 1 (I, 646ab).

na vontade divina<sup>42</sup>. Resta-nos, portanto, explicar como a vontade criadora não só não implica indigência de espécie alguma, mas resulta da mesma superabundância das perfeições de Deus, o qual, sendo Acto puro, nelas repousa desde toda a eternidade.

Antes de entrarmos na demonstração propriamente dita convém frisar que a vontade divina não se pode conceber isolada dos demais atributos, como se se tratasse de uma faculdade contingente, caprichosa ou arbitrária. Na sua raiz e origem está a mesma essência divina, oceano infinito de substância. É da riqueza inesgotável deste Ser que surge o acto pelo qual Ele a Si mesmo se conhece e se quer e nesse infinito conhecer e querer conhece e quer todos os seres que hão-de ser criados. Esta plenitude é-nos revelada na Escritura sob a dupla formalidade de Ser e de Bem, nomes pelos quais Deus a Si mesmo se deu a conhecer<sup>43</sup>. Ora é precisamente no contexto lógico destes atributos supremos que se inscreve e articula a vontade criadora de Deus. A sua análise mostrar-nos-á em que sentido Boaventura atribui à vontade divina a causalidade eficiente do mundo.

Relativamente à noção de ser, Boaventura estabelece uma identidade entre o Ser em si — *esse simpliciter* — e o Ser Primeiro<sup>44</sup>, para concluir que sendo Deus o Ser por excelência — *esse nobilissimum* — terá de ser também o Ser Primeiro, visto excluir contraditoriamente qualquer outro ser que lhe seja superior<sup>45</sup>. Sendo Deus o Ser por excelência só pode ser pensado como Ser Primeiro<sup>46</sup> e desta noção se deduzem as demais perfeições absolutas<sup>47</sup>. Num

<sup>42</sup> «in voluntate primo invenitur ratio actualitatis, non causalitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem. Unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem et potentiam exsequentem; ideo enim disponit quia vult et ideo facit quia vult» — *I Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1 ad 2 (I, 805ab).

<sup>43</sup> «Si loquamur de nominibus quae Deus sibi imposuit, cum ipse se proprie intelligat, huiusmodi nomina sunt propria; et talia dicuntur esse «bonum» et «qui est» — *I Sent.*, d. 22, a. un., q. 3 (I, 395b).

<sup>44</sup> «quia simpliciter est esse, ideo simpliciter Primum» — *Itin.*, 5, n. 6 (V, 309b); «Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum» — *In Hex.*, 10, n. 10 (V, 378b).

<sup>45</sup> «Deus est primum in genere entium eo quod nec est nec esse potest nec cogitari prius» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, a. un. q. 1 (I, 165a).

<sup>46</sup> «Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse» — *Itin.*, 5, n. 5 (V, 309a).

<sup>47</sup> «Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum» — *Ib.* (V, 309ab); «et sunt haec ita certa quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud» — *Ib.*, n. 6 (V, 309b).

segundo momento e na sequência de Aristóteles, é estabelecida a identidade, senão formal, pelo menos real, entre ser *Primeiro* e ser *Princípio* ou causa<sup>48</sup>. Podemos pois concluir que o conceito bonaventuriano do primado divino — *primitas* — possui um sentido eminentemente positivo de fecundidade, produção ou difusão. Mais do que a simples precedência fáctica ou temporal a *primitas* designa, para o Doutor Seráfico, a tendência ou ordenação intrínseca a difundir-se, a multiplicar-se, a produzir um segundo<sup>49</sup>. Portanto, Deus, o Ser Primeiro, não é primeiro por ser princípio, mas é princípio por ser Primeiro<sup>50</sup>. E quanto mais primeiro é um ser tanto mais fecundo é<sup>51</sup>. Sendo Deus eternamente Primeiro, é eternamente Princípio, isto é, difusão, emanação eterna e actualíssima<sup>52</sup>. E sendo o Primeiro Princípio donde tudo procede é também o último fim ao qual tudo regressa<sup>53</sup>.

Urgindo a reflexão, somos levados a identificar o Ser Primeiro com a perfeição e bondade soberana, e, portanto, a excluir dele, como acto puro que é, toda a potência e limitação<sup>54</sup>. Ora o Bem tende por sua mesma natureza a difundir-se, a comunicar-se — *Bonum dicitur diffusivum sui*<sup>55</sup>. Logo, Deus, o Bem infinito, a Bondade

<sup>48</sup> «...cum primum et principium sint idem; ratio primitatis est ratio principiandi, sive fecunditatis» — *I Sent.*, d. 11, a. un., q. 2 (I, 215b); «...cum idem sit primum et principium» — *I Sent.*, d. 27, p. 1, a. un., q. 2 (I, 472a).

<sup>49</sup> «ratio primitatis est ratio principiandi sive fecunditatis» — *I Sent.*, d. 11, a. un., q. 2 (I, 215b).

<sup>50</sup> «constat quod ideo convenit ei ratio principii quia est primum (...) et constat quod status est in primo principio non quia principium, sed quia primum» — *I Sent.*, d. 27, p. 1, a. un., q. 2 (I, 472a); «quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, alpha et omega (...) quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi» — *Itin.*, 5, n. 7 (V, 309-310); «primum ens, in quo est status, est principium, a quo est omnis entitas, et sine quo nihil est, nec aliquid est nisi ab eo» — *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1 (I, 685a); «nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt» — *De Mysterio Trin.*, q. 3, a. 1 in c (V, 70b).

<sup>51</sup> «quanto aliquid prius tanto fecundius est et aliorum principium» — *I Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2 (I, 53b); «quanto aliquid prius tanto magis tenet rationem fontalitateis in producendo» — *De Mysterio Trin.*, q. 8, obj. 7 (V, 113a).

<sup>52</sup> «Idem est primum et principium; ergo si ab aeterno fuit primum, ab aeterno fuit et principium» — *De Mysterio Trin.*, q. 8, contra 1 (V, 113a).

<sup>53</sup> «eo ipso quo fluunt ab ipso ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet quod sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis» — *De Mysterio Trin.*, q. 3, a. 1, concl. (V, 70b); Cf. *Itin.*, 5, n. 7 (V, 309b).

<sup>54</sup> «quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potes fieri additio» — *Itin.*, 5, n. 6 (V, 309b).

<sup>55</sup> *Itin.*, 6, n. 2 (V, 310b). Boaventura funda sobre este adágio neoplatónico a criação do mundo e, a partir, sobretudo, do *Itinerarium*, o próprio mistério da Trindade, como veremos a seguir.

soberana, é sumamente difusivo ou comunicativo<sup>56</sup>. Este poder de expansão interna realiza-se de maneira perfeita e adequada apenas na Trindade, no seio da qual o primado absoluto compete ao Pai, o qual, como plenitude fontal, gera o Filho, e do Pai e do Filho procede o Espírito Santo<sup>57</sup>.

Convém frisar que as pessoas divinas surgem não como um novo estrato de ser diferente de e sobreposto à essência simplicíssima de Deus, mas como irradiação e manifestação da sua plenitude inexaurível<sup>58</sup>. E constituem necessariamente uma Trindade visto serem apenas dois os modos intrínsecos de produção ou efusão — natural e voluntária<sup>59</sup>. Situadas embora no contexto do *Bonum diffusivum*, como diremos a seguir, as criaturas jamais poderão satisfazer a necessária expansão de Deus, como Ser absolutamente Primeiro, como Bem sumamente difusivo<sup>60</sup>. Só as processões divinas correspondem adequadamente à fecundidade infinita, ao

<sup>56</sup> «Summum igitur bonum summe diffusivum est sui» — *Itin.*, 6, n. 2 (V, 310b); «illud esse est summe bonum, ergo summe diffundit se triplici diffusione: actualissima, integerrima, ultimata sive ultimativissima» — *In Hex.*, 11, n. 11 (V, 381b).

<sup>57</sup> «Summa autem diffusio non potest esse nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis — ita quod sit aeternalis principii aeternaliter conprincipiantis — ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet.» — *Itin.*, 6, n. 2 (V, 310b).

<sup>58</sup> Boaventura refere diversas formas imperfeitas de coexistência da unidade com a pluralidade como imitações longínquas da unidade divina na qual a pluralidade surge como sua expressão natural: «unitas autem est in principiis et principiat, in universalibus et particularibus, in voluntate et natura (...) Unitas simplicitatis in principiis est defectiva; quia licet quodlibet principium sit simplex, non tamen de se sufficiens est ad producendum aliud sine alio principio. Item unitas totalitatis sive plenitudinis in principiat deficit, quia non est ex se nec simplex. Item unitas in universalibus deficit, scilicet conformitatis, quia numeratur cum alia; licet enim sit in pluribus, numeratur tamen in illis. Item, unitas in individuis deficit quia cum materia numeratur forma. Item, unitas voluntatis deficit quia non ita coniunguntur animi qui separari possint per discordiam. Item, unitas inseparabilitatis deficit in naturalis quia non est tam fortis quin possit separari per artificium. Haec autem in Deo ponenda» — *In Hex.*, 11, n. 8 (V, 381 ab).

<sup>59</sup> «duo tantum sunt modi emanandi; ergo non possunt esse nisi duae personae emanantes et tertia producens» — *I S.*, d. 2, a. un., q. 4 (I, 57a); «duplex invenitur modus procedendi nobilis, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis; primo modo emanat Filius a Patre, secundo modo donum a datore (...); patet quod non est ultra procedere, sed ibi est stare. Unde ipsa eadem ratio, quae ponit personarum pluralitatem, aufert infinitatem et ponit trinitatem» — *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 (I, 196b); «Modi emanandi perfecte sunt duo tantum, scilicet per modum naturae et voluntatis. Primus est generatio, secundus spiratio sive processio» — *Brev.*, I, 3, n. 2 (V, 211b).

<sup>60</sup> «Hoc non poteste habere creatura, quod semper sit, semper fuerit et semper futura sit (...). Item, integerrima non est haec diffusio in creatura, quia Deus non dat totum decorem exemplaritatis creaturae (...); creatura autem recipere non potest quiddid Deus dare potest» — *In Hex.*, 11, n. 11 (V, 381-382); «nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae» — *Itin.*, 6, n. 2 (V, 310b).

poder irreprimível do *Bonum* infinito<sup>61</sup>. Além disso, o expressio-  
nismo divino do mundo é, na mente de Boaventura, total ou exaus-  
tivo: compreende não só o modo de ser das criaturas, mas também  
o seu modo de proceder. Existe, portanto, uma anterioridade lógica  
e real de tudo quanto é eterno, natural, intrínseco, igual ou semelhante  
em relação a tudo o que há de temporal, voluntário, extrínseco,  
desigual ou dessemelhante<sup>62</sup>. E se Boaventura insiste na desigual-  
dade e dessemelhança das difusões extrínsecas, no seu carácter  
temporal e voluntário, é para concluir pela necessidade de uma  
difusão igual, semelhante, intrínseca, natural e eterna. De qualquer  
modo, é sempre o conceito de Deus como Ser Primeiro e Bem  
supremo que fundamentalmente nos abre à compreensão das difusões  
tanto intrínsecas como extrínsecas<sup>63</sup>. Os seres finitos surgem, por-  
tanto, como eco ou prolongamento voluntário da emanação trini-  
tária<sup>64</sup>. Convém aqui observar que embora a fontalidade essencial  
a respeito de todas as criaturas se deva atribuir por igual às três pessoas  
divinas, ela é, no entanto, apropriada ao Pai em virtude da sua mesma  
*primitas* fontal no seio da Trindade<sup>65</sup>. Porque o Pai gera o Filho  
desde toda a eternidade e pelo Filho e com o Filho produz o Espí-  
rito santo, pode, por ambos, produzir todas as criaturas no tempo<sup>66</sup>.

Chegamos, deste modo, à conclusão de que um princípio perfei-  
tamente simples pode produzir uma multidão infinita de coisas<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> «necesse est igitur quod ante productionem creaturae sit productio rei perfectissimae, summae, indivisae, simplicissimae, infinitissimae, aeternae, immutabilis et necessariae; hoc autem non potest per productionem essentiae diversae, ergo necesse est quod illud sit per productionem personae habentis unitatem essentiae cum persona producente et aequalis in potentia, in sapientia, in bonitate; hoc autem est ponere beatissimam Trinitatem» — *De Mystério Trin.*, q. 8, sed contra 8 (V, 114a).

<sup>62</sup> «prius est omnino aequale quam inaequale et re et intellectu (...); prius est principiari naturale et intrinsecum quam voluntarium et extrinsecum (...); prius est perfectum quam imperfectum et re et intellectu, completum quam diminutum, unum quam multum, simplex quam compositum, infinitum quam finitum, actus quam potentia, immutabile quam mutabile, aeternum quam temporale, necessarium quam possibile» — *De Mystério Trin.*, q. 8, sed contra 3, 7, 8 (V, 113-114).

<sup>63</sup> «primitas non tantum non excludit trinitatem, verum etiam includit in tantum, ut primum principium eo ipso sit trinum quo etiam est primum» — *De Mystério Trin.*, q. 8, concl. (V, 114a).

<sup>64</sup> «Deus Pater per Filium cum Spiritu sancto est principium omnium creatorum» — *De Mystério Trin.*, q. 8, ad 7 (V, 115b).

<sup>65</sup> *De Mystério Trin.*, q. 8 ad 7 (V, 115b); Cf. nota 35.

<sup>66</sup> «nisi enim eos produceret ab aeterno non per illos produceret ex tempore» — *De Mystério Trin.*, q. 8, ad 7 (V, 115b); «nunquam Deus esset potens producere creaturam per voluntatem nisi etiam produxisset Filium per naturam» — *I Sent.*, d. 7, dub. 2 (144b).

<sup>67</sup> «impossibile enim est Deum non posse, et impossibile est Deum nescire creaturas producere» — *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad 2 (I, 486a).

A criação temporal e voluntária encontra a sua razão de ser e o seu modelo ou arquétipo na geração natural e eterna do Filho <sup>68</sup>.

Resumindo, podemos dizer que Deus, sendo um princípio absoluto e infinitamente simples conhece e pode tudo quanto é intrinsecamente possível. Não basta, no entanto, conhecer e poder produzir uma infinidade de coisas para lhes dar o ser. É necessária a intervenção da vontade para escolher entre os inúmeros possíveis aqueles que hão-de passar à existência. E é por isso que a existência do mundo é atribuída expressamente à vontade divina, não como faculdade independente do poder e sabedoria de Deus, mas como razão última da sua actualidade ou eficácia <sup>69</sup>. E a razão está em que se o Bem de define essencialmente pela fecundidade e pela finalidade — *Bonum dicitur diffusivum sui, Bonum est propter quod omnia* —, pertence à vontade conjugar estes dois princípios, fazendo com que o Bem reflecta sobre Si mesmo e a Si mesmo se dê como termo ou fim da sua fecundidade criatural <sup>70</sup>. Deste modo, como observa agudamente Gilson, ao procurarmos na essência divina o fundamento da acção criadora de Deus, descobrimos, de algum modo, a sua razão de ser <sup>71</sup>. Ao querer o mundo dos seres finitos, a vontade criadora de Deus mais não faz do que pôr em acto a tendência natural do Bem em se comunicar e difundir. Nesta mesma perspectiva, a multiplicidade e variedade dos seres criados surge como consequência lógica do poder, da sabedoria e da bondade de Deus.

<sup>68</sup> «a substantia aeterna non manat differens nisi producatur substantialiter idem; ergo in Deo prius est productio similis, aequalis, consubstantialis quam dissimilis, inaequalis, essentialiter differenti» — *In Hex.*, 11, n. 9 (V, 381b).

<sup>69</sup> «quamvis divina essentia sit unum quid simplicissimum, tamen est pelagus substantiae infinitum (...) Unde sicut in nobis sapientia, potentia et voluntas est vere ens et causa rerum quae a nobis sunt sic et in Deo sunt, sed tamen unum sunt. Et quamvis unum sint, quia intellectus noster non potest infinitatem illius substantiae comprehendere nec per unum verbum exprimere; ideo multis modis intelligimus Deum et diversis nominibus exprimimus (...). Comparando vero voluntatem ad scientiam et potentiam, dicitur causa per appropriationem; et hoc quia ipsa voluntas significat Deum ut causam actuale. Unde in voluntate primo invenitur ratio actualitatis, non causalitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem. Unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem et potentiam exsequentem; ideo enim disponit quia vult, et ideo facit quia vult.» — *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1 (I, 804-805a).

<sup>70</sup> «Ratio autem quare voluntati attribuitur causalitas haec est quia ratio causandi est bonitas et in ratione effectivi et in ratione finis. Nam bonum dicitur diffusivum, et bonum est propter quod omnia. Effectivum autem non fit efficiens in effectu nisi propter finem. Illud ergo quod dicit coniunctionem principii effectivi cum fine est ratio causandi in effectu; sed voluntas est actus, secundum quem bonum reflectitur supra bonum sive bonitatem; ergo voluntas unit effectivum cum fine. Et hinc est quod voluntas est ratio causare faciens in effectu; et ideo attribuitur Deo rationem causalitatis sub ratione voluntatis, non sic sub aliis rationibus» — *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1 (804b).

<sup>71</sup> GILSON, E. — *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 190.

Como causa primeira e simplicíssima, Deus concentra em Si mesmo a universalidade do poder. E quanto mais unido e universal for o poder mais infinito, maior é o número de efeitos que tende a produzir. Por sua vez, a sabedoria é tanto maior quanto mais afastados ou distantes por natureza os efeitos por ela harmoniosamente ordenados. Finalmente, sendo a Bondade por essência, Deus quis criar o mundo segundo as exigências internas do seu poder e da sua sabedoria<sup>72</sup>. Acontece, porém, que, em virtude de uma deficiência congénita, nenhuma criatura, só por si, nem todas em conjunto serão capazes de receber e de reflectir as infinitas perfeições de Deus. Daqui a enorme multiplicidade e variedade de seres numa como que tentativa impossível de exprimir, multiplicando-se, a riqueza inexaurível da unidade simplicíssima de Deus<sup>73</sup>. E é assim que a criação dos Anjos, próximos da natureza divina; a criação da matéria, próxima do nada; e a criação do homem, que une em si o superior e o inferior, a natureza espiritual e a natureza material, manifestam o prodigioso poder de Deus, a sua admirável sabedoria e bondade<sup>74</sup>.

A Bondade infinita de Deus é o princípio e o fim da criação. Mas, por uma consequência necessária, esta mesma finalidade transcendente coincide com o bem imanente das criaturas. De facto, o acto criador através do qual Deus manifesta a sua Bondade é o mesmo pelo qual se comunica, dando o ser às criaturas<sup>75</sup>. O fim que presidiu à criação dos seres e que define a sua mesma estrutura é o fim dos seres criados, de maneira que a felicidade e glória das

<sup>72</sup> «Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae (...); quia maximae potentiae, multa potest; quia maximae sapientiae, multa novit; quia summae bonitatis, multa vult producere et se communicare. Eo ideo a principio uno quia primum et unum, exit multitudo» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1 (II, 40ab).

<sup>73</sup> «Decuit Deum ita res facere ut essent in manifestationem suae potentiae; sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium et in earum coniunctione — nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia — sed prima et summa distantia substantiarum est inter incorporeum quia primae differentiae generis sunt; ergo ad hoc, quod divina potentia manifestetur plene, necesse fuit substantiam spirituales et corporales producere, rursus productas unire» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 41b); Cf. *Brev.* II, 6, 3; 10, 3; 11, 2 (V, 224-229).

<sup>74</sup> «res factae sunt propter Dei gloriam, non, inquam, acquirendam vel ampliandam, sed ostendendam et communicandam. Et quamvis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur vel manifestatur nisi per res productas» — *II Sent.*, dl, p. 2, a. 2, q. 1 ad 3 (II, 45a).

<sup>75</sup> «finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturae utilitas...; in cuius manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, v. delictus eius glorificatio sive beatificatio» — *II Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1 (II, 44b).

criaturas consiste em manifestar e reflectir a própria glória de Deus<sup>76</sup>.

Como acabamos de ver, a criação surge como um reflexo, como um prolongamento voluntário e temporal da difusão eterna, exaustiva e pessoal no seio da própria divindade. Para exprimir, ainda que de uma maneira pálida, a riqueza e perfeição das divinas emanações, Boaventura não se cansa de acumular as mais belas imagens que lhe sugere o espectáculo da Natureza. Tudo procede do Pai, Princípio Primeiro, Bondade suprema, como da luz deriva o esplendor e do fogo o calor, como das fontes brotam os rios e das nuvens negras se despenham as chuvas<sup>77</sup>. Deus Pai é comparado a uma fonte inesgotável de luz e de vida — *fons vitae et lux perennis, fons lucis*<sup>78</sup> —, a um rio de débito sempre igual, de acordo com a definição de S. Isidoro de Sevilha: *fluvius est perennis fluxus*<sup>79</sup>. Esta fluência perene que irrompe da plenitude fontal do Pai e se comunica substancialmente ao Filho e ao Espírito Santo, prolonga-se no espaço e no tempo em sucessivas imitações, de que são exemplos solenes e expressivos a criação do mundo, a Encarnação do Verbo e a instituição dos sacramentos<sup>80</sup>.

Deste modo, a relação metafísica entre Deus e as criaturas traduz-se por uma relação de exemplaridade imitativa. Deus é a, causa exemplar de todas as coisas. As coisas, por sua vez, só existem na medida em que imitam ou reproduzem as perfeições divinas. O grau de presença ou influência divina mede o grau de ser das criaturas e, por conseguinte, o seu grau de proximidade, de imitação, de participação ou analogia com o modelo divino. E porque o Deus criador é o Deus trino — *ex se, secundum se, propter se* — as criaturas possuem necessariamente uma configuração trini-

<sup>76</sup> «fieri propter divinam bonitatem est dupliciter: aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia exprimunt divinam bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter: aut quia sunt nata participare aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditae sunt creaturae spirituales, secundo modo corporales; ipsae tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinantur ad ulteriorem» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 42a).

<sup>77</sup> *In Hex.*, 11, n. 14 (V, 382a).

<sup>78</sup> *II Sent.*, d. 28, a. 1 q. 1, (II, 675a).

<sup>79</sup> *I Sent.*, promc., (I, 1a).

<sup>80</sup> «primo, propter perennitatem dicitur fluvius personarum emanatio, quoniam illa emanatio sola est sine principio, sine fine (...); secundo, propter spatiositatem dicitur fluvius rerum mundanarum productio (...); tertio propter circulationem dicitur fluvius Filii Dei incarnatio, quoniam sicut in circulo ultimum coniungitur principio, sic in incarnatione supremum coniungitur imo» — *I Sent.*, proem. (I, 1-2a).

tária — *ex alio, secundum aliud, propter aliud* — em referência essencial a cada uma das três pessoas divinas. Todas as coisas se referem ao Pai, como fonte e princípio originante, ao Filho, como modelo e exemplar, e ao Espírito Santo, como força redutora que as há-de conduzir à Trindade beatificante<sup>81</sup>.

Convém desde já frisar que a semelhança entre Deus e as criaturas não se funda em nenhuma participação de natureza. Sob este aspecto, a distância ou discontinuidade entre o Criador e as criaturas é infinita. E é por isso que Boaventura afirma com toda a razão que entre Deus e as criaturas a dessemelhança é sempre maior do que toda a possível semelhança<sup>82</sup>.

Excluída a semelhança unívoca ou de natureza, subsiste a semelhança de simples imitação, única possível à condição de criatura<sup>83</sup>. Trata-se, mais propriamente, de uma semelhança de modelo e exemplar ou de imitação e cópia conforme é vista, respectivamente, do lado do Criador ou do lado das criaturas. Esta semelhança funda-se numa analogia de relações entre seres essencialmente distintos, isto é, entre Deus e o universo por Ele criado<sup>84</sup>. Não só possível, mas inevitável, enquanto engendrada pelo próprio acto criador, esta analogia constitui, por assim dizer, a própria estrutura dos seres criados<sup>85</sup>.

É praticamente impossível descrever todas as espécies de analogia esparsas na criação. Podemos, no entanto, ordenar todos os seres segundo a maior ou menor intensidade com que Deus neles se reflecte

<sup>81</sup> «Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud. Necessse etiam est ut esse quod est ex se sit secundum se et propter se. Esse ex se est in ratione originantis; esse secundum se in ratione exemplantis et esse propter se in ratione finientis vel terminantis; id est in ratione principii, medii et finis seu termini. Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi.» — *In Hex.*, 1, n. 12 (V, 331ab); «principium perfectissimum a quo manat perfectio universorum necesse est agere a se et secundum se et propter se — quia nullo in agendo indiget extra se — necesse est quod habeat respectu cuiuslibet creaturae intentionem triplicis causae scilicet efficientis, exemplaris et finalis; necesse est etiam omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem» — *Brev.*, II, 1, 4, (V, 219b).

<sup>82</sup> «imago et ceterae creaturae plus habent dissimilitudinis quam similitudinis» — *I Sent.*, d. 19, p. 1, a. un., q. 4, dub. 7 (I, 352a); «in modico potest finitum imitari infinitum, unde semper maior est dissimilitudo quam similitudo» — *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, ad 2 (I, 601b).

<sup>83</sup> «Similitudo participationis nulla est omnino, quia nihil est commune. Similitudo imitationis est modica (...). Similitudo vero expressionis est summa quia causatur ab intentione veritatis» — *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1 (I, 601b).

<sup>84</sup> «non est commune per univocationem, tamen est commune per analogiam, quae, dicit habitudinem duorum ad duo, ut in nauta et doctore, vel unius ad unum, ut exemplaris ad exemplatum» — *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 (I, 72b).

e manifesta. Neste sentido, Boaventura distingue quatro categorias de influência ou expressividade, ou seja, de semelhança ou analogia: a sombra, o vestígio, a imagem e a semelhança<sup>86</sup>. Deixando de parte a semelhança por não ser mais do que um prolongamento ou uma intensificação sobrenatural da imagem, vejamos como Boaventura caracteriza cada um dos restantes graus de analogia<sup>87</sup>.

A sombra representa o mínimo de força ou de capacidade expressiva. A sua obscuridade não é total, não significa ausência absoluta de luz, mas resulta da interposição de um obstáculo que, por isso mesmo, denuncia a existência da luz. Os seres assim designados manifestam a sua causa de um modo confuso, genérico e indiferenciado, do mesmo modo que a sombra exprime a luz<sup>88</sup>.

Com o vestígio cresce a aproximação do modelo e, por conseguinte, a correspondente força ou capacidade expressiva, mais distinta do que a sombra, mas ainda distante. A ideia de distância é-nos, aliás, sugerida pelo próprio termo *vestigio*, que significa qualquer sinal de uma coisa que passou e que só intencionalmente está presente<sup>89</sup>.

A imagem, por sua vez, constitui o grau mais elevado de expressividade, ao mesmo tempo próxima e distinta. Como tal, caracteriza-se por uma referência essencial e imediata ao modelo que representa — *quia imago est essentialis dependentia et relatio*<sup>90</sup>.

A partir desta primeira caracterização essencial é possível determinar outras distinções essenciais. Assim, por exemplo, se atendermos às propriedades pelas quais as criaturas se referem a Deus são sombras todas as criaturas que O reclamam como sua causa, sem que, todavia, se precise o género de causalidade; são vestígio as que, de algum modo, O especificam como causa eficiente, exemplar

<sup>85</sup> «Necesse est autem omnem creaturam quoquo modo assimilari Deo» — *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 (II, 304b).

<sup>86</sup> «creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis; ita quod ratio vestigii reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformis» — *Brev.* II, 12, 1 (V, 230a); Cf. *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2, (I, 73ab).

<sup>87</sup> «similitudo attenditur ibi in gratuitis gratis datis» — *II Sent.*, d. 29, a. 2, q. 2, ad 1 (II, 704a).

<sup>88</sup> «tenebra dicit privationem lucis in una parte cum positione illuminationes in alia, et hoc modo tenebra appellatur umbra, quae resultat ex obiecto corporis opaci; et sic tenebra, etsi aliquo modo sit privatio, non tamen est privatio pura» — *II Sent.*, d. 12, a. 2, q. 3, dub 2 (II, 308ab).

<sup>89</sup> *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (I, 73ab).

<sup>90</sup> *In Hex.*, 10, n. 7 (V, 278a).

e final; são imagens as que O reclamam não só como causa, mas ainda como objecto de conhecimento e de amor<sup>91</sup>.

Relativamente ao grau de conhecimento a que estas analogias nos podem conduzir, a sombra designa os atributos possuídos indistintamente e do mesmo modo pelas três pessoas divinas, como o ser, a vida, a inteligência; o vestígio indica os atributos mais apropriados a cada uma das três pessoas como, por exemplo, o poder ao Pai, a sabedoria ao Filho e a bondade ao Espírito Santo; a imagem conduz-nos aos atributos próprios e exclusivos de cada pessoa, como sejam, a paternidade, a filiação e a espiração<sup>92</sup>.

Rejeitando uma opinião que identifica formalmente o vestígio com os seres sensíveis e a imagem com as substâncias espirituais, Boaventura sustenta que não se trata de propriedades exclusivas, mas de propriedades englobantes. Deste modo, todas as criaturas, sensíveis e espirituais, são conjuntamente sombras e vestígios de Deus porque todas se Lhe referem não só como a sua causa em geral, mas designadamente como a sua causa eficiente, exemplar e final. E só os seres espirituais são imagem porque só eles são dotados de inteligência e de vontade para O conhecer e amar<sup>93</sup>.

No mesmo lugar Boaventura refuta ainda uma opinião que pretende definir o vestígio como uma representação parcial de Deus e a imagem como uma representação total. A argumentação desenvolvida por Boaventura funda-se na simplicidade divina. Sendo Deus simplicíssimo, é sempre representado na sua totalidade, embora nunca integralmente<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> «creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam; vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; imago quantum ad conditiones quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas» — *Ibid.*, (I, 73b).

<sup>92</sup> «creatura ut umbra ducit ad cognitionem communium, ut communia; vestigium in cognitionem communium, ut appropriata; imago ad cognitionem propriorum ut propria» — *Ibid.* (I, 73b).

<sup>93</sup> «quidam assignant quod vestigium est in sensibilibus, imago in spiritualibus. Sed ista distinctio et positio non valet, quia vestigium est etiam in spiritualibus. Nam unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit vestigium, sunt conditiones maxime universales et intelligibiles (...); omnis creatura comparatur ad Deum et in ratione causae et in ratione triplicis causae, ideo omnis creatura est umbra vel vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem, ideo sola est imago» — *Ibid.*, (I, 73ab).

<sup>94</sup> «Alii dicunt quod vestigium dicitur quia repraesentat secundum partem, sed imago secundum totum. Sed haec iterum differentia non valet quia cum Deus sit simplex, non habet repraesentans secundum partem; cum iterum sit infinitus, a nulla omnino creatura, etiam a toto mundo non potest repraesentari secundum totum» — *Ibid.*, (I, 73a).

## O relativismo metafísico das criaturas e o seu carácter simbólico

Existe, como dissemos, uma discontinuidade radical, uma ruptura ontológica entre o Ser e os seres, entre Deus e as criaturas. Mas teremos que examinar mais de perto este hiato ontológico para podermos determinar com maior rigor a verdadeira condição ou estatuto metafísico dos seres finitos.

Segundo Boaventura, a diferença entre Deus e o mundo por ele criado radica essencialmente no carácter único e exclusivo da simplicidade divina. Rigorosamente falando, simples é tudo aquilo que não admite composição de formas ou de acções constitutivas e essenciais<sup>95</sup>. A simplicidade equivale, portanto, a independência essencial, de modo que o grau de independência mede o grau de simplicidade<sup>96</sup>. Ora, em todos os seres criados encontramos várias espécies de composição, desde a composição generalíssima de essência e existência (*entis et esse*) passando pela composição de natureza faculdades e operações até à composição, nos seres materiais, de partes integrantes<sup>97</sup>. No sentido próprio e rigoroso do termo, só Deus é absolutamente simples<sup>98</sup>. Quer O consideremos como Ser primeiro, que absorve em Si toda a causalidade existente, quer como Acto puro em que ser e ter se identificam, Deus exclui contraditoriamente toda e qualquer espécie de composição ou diferença essencial<sup>99</sup>. Esta simplicidade suprema que significa indivisão ou indiferença radical do ser consigo mesmo — *prout simplicitas dicit indifferentiam omnimodam* —, constitui o grau mais elevado de unidade, que, por isso mesmo, é próprio e exclusivo de Deus<sup>100</sup>. Em comparação com esta unidade absoluta e incomunicável, própria

<sup>95</sup> «simplex est quod non habet compositionem partium nec multiplicitatem actionum sive formarum» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 168a).

<sup>96</sup> «Omnis enim dependentia facit ipsum quod dependet a summa simplicitate et indifferentia recedere» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 169b).

<sup>97</sup> «Una compositio est ex partibus essentialibus; et haec est in omnibus per se entibus; alia est ex partibus integrantes; et haec est in omnibus corporibus; tertia est ex partibus dissimilibus sive repugnantibus; et haec est in omnibus animatis et viventibus» — *Ibid.*, (I, 168a).

<sup>98</sup> «ideo simplicitas in solo Deo est essentialiter» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 168a).

<sup>99</sup> «Omne primum est simplicissimum (...); in Deo ponenda est summa simplicitas» — *I Sent.*, d. 8 p. 2, q. 1 (I, 165a, 166a); «divinum esse eo ipso quo est primum, est simplicissimum» — *De Mysterio Trin.* q. 3, a. 1, concl. (V, 70ab). Esta simplicidade suprema e incomunicável é consequência necessária da identidade, em Deus, do ser e do ter: «omne quod est quidquid habet, est simplicissimum; sed Deus est quidquid habet» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 1 (I, 165a); Cf. *De Mysterio Trin.*, q. 3, a. 1, 7 (V, 69a).

<sup>100</sup> *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 168b).

do Ser *ex se, secundum se e propter se*, a unidade das criaturas resulta de uma composição essencial e intrínseca porque o seu ser é inteiramente derivado ou recebido como ser *ex alio, secundum aliud et propter aliud*<sup>101</sup>. Ser criatura significa, por definição, vir ao ser depois do não-ser<sup>102</sup>. Por conseguinte, todos os seres, à exceção de Deus, são metafisicamente composto de essência e de existência (*entis er esse*). Nenhum ser criado se identifica com o seu ser do mesmo modo que nenhum corpo luminoso se identifica com a sua luz<sup>103</sup>. Nem mesmo os princípios elementares gozam de unidade ou simplicidade absoluta porque são criados juntamente com os seres de que fazem parte e dependem, além disso, do composto a que por natureza estão ordenados<sup>104</sup>. Por conseguinte, tudo o que vem depois de Deus representa uma degradação da unidade e simplicidade divinas<sup>105</sup>.

A esta quebra ontológica de unidade e de simplicidade no ser corresponde uma quebra de unidade e de simplicidade nas restantes condições ou modos de ser, isto é, na sua verdade e bondade, já que o ser *ex alio* é também necessariamente *secundum aliud e propter aliud*, do mesmo modo que o Ser *ex se* é também necessariamente *secundum se e propter se*<sup>106</sup>. Por outras palavras, em virtude da sua própria condição de seres *ex alio*, as criaturas encontram-se necessariamente separadas ou divididas não só da sua causa eficiente, mas ainda da sua causa exemplar e final. A relação à causa exemplar significa a verdade da criatura do mesmo modo que a relação à causa final diz a sua bondade. Deste modo nenhuma criatura é

<sup>101</sup> «Creaturae autem compositae sunt nec vere simplices, quia habent esse mixtum ex actu et potentia, quia habent esse limitatum, et ita in genere et specie per additionem contractum, quia habent esse aliunde datum, quia habent esse post Deum unum, a quo deficient; et ita cadunt in compositione (...); Omnis enim creatura aut est ens per se et in se; et ita composita ex aliis; aut est ens cum alio et in alio; et ita alii composita. Et iterum comme creatum aut est principium, et ita componibile alii: aut principiatum, et sic compositum ex aliis» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 168b).

<sup>102</sup> «fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita post non-esse» — *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 1 (II, 33a); «creatio de princip.li impositione dicit exitum de nihilo» — *I Sent.*, d. 13, a. un., q. 1, ad 3 (I, 232a).

<sup>103</sup> «omne quod est praeter Deum, accipit esse aliunde, sive principium sive principiatum; ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 168ab).

<sup>104</sup> «In omnibus enim, ut dictum est, cadit aliqua differentia et dependentia; quamvis enim non sint composita, tamen eorum esse dependet a composito, sive compositione» — *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2 (I, 169a).

<sup>105</sup> «omne quod est post primam unitatem, deficit ab illa, ergo statim cadit in dualitatem, sicut dicit Dionysius, quod post monadem dyas est; sed omnis creatura est a prima unitate; ergo omnis creatura est ab illa deficiens» — *I Sent.*, d. 8, q. 2 (I, 167a).

<sup>106</sup> Cf. *In Hex.*, 1. n. 12 (V, 331ab) e nota 81.

verdadeira ou boa por essência, mas somente por participação imitativa e final<sup>107</sup>. As criaturas são verdadeiras porque e na medida em que exprimem ou imitam o seu exemplar ou modelo, isto é, na medida em que são na realidade ou no universo como são na arte eterna<sup>108</sup>; são boas porque e na medida em que correspondem à ordem e finalidade instituída por Deus, que consiste na manifestação da Sua bondade<sup>109</sup>. É neste sentido que devem ser interpretados respectivamente os ablativos *veritate increata* e *bonitate increata* de que se serve Boaventura para exprimir esta dupla exemplaridade imitativa<sup>110</sup>.

Como nenhuma criatura pode igualar a razão eterna que originariamente a exprime e representa, S. Agostinho pôde dizer com razão que todas as criaturas são mentira — *omnis creatura mendacium est*<sup>111</sup>. A esta deficiência congénita no ser acresce ainda a ignorância e o erro no conhecer e sobretudo a desordem moral ou pecado, fruto dos desmandos e desvios da vontade livre que pode erigir as criaturas em fim de si mesmas<sup>112</sup>.

As condições transcendentais de unidade, verdade e bondade como pura coincidência ou indivisão absoluta do ser consigo mesmo só se encontram em Deus<sup>113</sup>. Em comparação com a realidade

<sup>107</sup> «verum de sui impositione dicit comparationem ad causam exemplarem, sicut bonum ad causam finalem (. . .). Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem» — *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 151b). O mesmo vale da bondade já que para Boaventura a bondade não difere essencialmente da verdade: «non differunt in ipsa creatura veritas et bonitas essentialiter» — *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II, 561b).

<sup>108</sup> «res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur» — *In Hex.*, 3, n. 8 (V, 344b). A triplice existência das coisas — em si mesmas (*in mundo sensibili*), na inteligência criada (*in creatura intellectuali*) e em Deus (*in arte aeterna*) —, é referida por Boaventura em diversos lugares, como, p. e.; *In Ecclesiasten*, c. 1, p. 1, a. 1 (VI, 11b); *In Hex.*, 1, n. 15 (V, 332a); *I Sent.*, d. 36, a. 2 q. 2 (I, 625b).

<sup>109</sup> *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1 (II, 44b); Cf. nota 75.

<sup>110</sup> «Sicut igitur, cum dicitur de bonis creatis, quod sunt bona bonitate increata, bonitas praedicat finem in ablativo, non formam, quia Dei bonitas nullius creati est forma; similiter, cum dicitur quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem exemplarem» — *I Sent.*, d. 8, p., a. 1, q. 1 (I, 151b).

<sup>111</sup> «Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum» — *In Hex.*, 3, n. 8 (V, 344b); Cf. *Sermo I D. XXXI post Pent.* (IX, 442a).

<sup>112</sup> «creatura enim rationalis et a Deo est et de nihilo est. Quia est a Deo, est ipsius imitativa; et imitando Deum in actione sua, si agit a Deo et secundum Deum et propter Deum, ut constituat Deum suae actionis principium, exemplar et finem; tunc eius actio bona est, habens modum, speciem et ordinem. Quia vero de nihilo est, potest ab his deficere et hoc facit, cum se nimium diligit, ut, quando debet constituere Deum finem et agere propter Deum, constituat se et agat propter se; et sic necesse est ut agat secundum se et a se; et sic deficit ab ordine rectae actionis et talis defectus est malum, causatus a propria reputatione et proprio amore» — *De regno Dei*, Sermo II, n. 43 (V, 551-552).

divina, una e simplicíssima, a realidade das criaturas é múltipla e dividida e, por isso mesmo, as criaturas são vãs, instáveis e caducas. Esta tendência ou limitação natural deve-se, segundo Boaventura, à própria contingência das criaturas, isto é, ao facto de serem produzidas por Deus não da mesma substância divina, mas do nada — *ex nihilo*<sup>114</sup>. E embora de si mesmo o nada não possa ser causa de nada, é contudo uma causa defectiva ou limitativa, de modo que as propriedades das criaturas como tais mais propriamente se devem dizer defeitos do que perfeições<sup>115</sup>. Devemos, no entanto, ter presente que esta concepção em nada diminui o valor ou realidade própria do mundo criado. Se a verdade das criaturas não se encontra inteiramente nelas visto tratar-se de uma verdade derivada ou participada, não deixa, contudo, de ser uma propriedade real, fonte e princípio de um conhecimento verdadeiro<sup>116</sup>. É que a vaidade ou caducidade das criaturas é apenas relativa à permanência inalterável de Deus<sup>117</sup>. Se Boaventura insiste com frequência na vaidade das criaturas, fá-lo para mostrar a sua total dependência em relação à estabilidade absoluta das perfeições divinas. Esta dependência essencial, que diz e mede o relativismo das criaturas, é concebida por Boaventura não só em termos de causalidade eficiente, mas, sobretudo, em termos de influência actual e permanente<sup>118</sup>. Tendo o nada como fundamento, as criaturas de si mesmas não são mais estáveis do que

<sup>113</sup> «prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura autem est indivisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine; est ulterius in ea expressio cum obscuritate. Et ideo hoc modo veritas est divini esse proprietas» — *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 151b); «A criatura só é uma em virtude da unidade primeira: «omnis unitas est a prima unitate; prima autem et summa unitas Deus est» — *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3 (II, 867a).

<sup>114</sup> «creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est quia producta est de nihilo» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 (639a).

<sup>115</sup> «Et quia nihil nullius est causa efficiens, sed deficiens, ideo proprietates quae insunt creaturae ratione eius, quod est ex nihilo, non sunt positiones, sed defectus» — *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, ad 7 (I, 161a).

<sup>116</sup> «veritas creata est proprietates et ratio cognoscendi essentiam creatam» — *I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4 (I, 152b); «veritas creata quamvis non possit movere sine veritate increata, nihilominus est motiva suo modo et aia veritas ab ill.» — *I Sent.*, d. 8, a. 1, q. 1, ad 7 (I, 151b).

<sup>117</sup> *In Ecclesiasten*, q. 2, resp. (VI, 7a).

<sup>118</sup> «Quia enim creatura est et acceptit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse». — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 639a); «quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis» — *Ibid.*

os graves suspensos no ar ou do que uma imagem gravada numa superfície líquida; a sua existência e conservação supõe a assistência permanente de Deus, do mesmo modo que a permanência da imagem na água supõe a presença do original<sup>119</sup>. Dentro desta ordem de ideias Boaventura não hesita em comparar a dependência da criatura em relação a Deus com a dependência do acidente em relação à substância<sup>120</sup>.

Enquanto produzidas do nada, as criaturas são apenas possibilidade e vaidade. A sua existência vem-lhes d'Aquele que as fez ser o que antes não eram. Compostas de acto e de potência, não se identificam de maneira nenhuma com o seu ser e, por isso, só existem pela presença ou influência contínua da munificência de Deus<sup>121</sup>.

Mas não é apenas a indigência das criaturas que exige a presença contínua de Deus. Esta impõe-se também como conclusão lógica dos atributos divinos<sup>122</sup>. Soberanamente simples e não conhecendo limites de espécie alguma, Deus é imenso e infinito — o seu poder estende-se a todos os seres. E porque no Ser absolutamente simples e infinito o poder e a substância são uma só e mesma coisa, Deus é necessariamente presente a todas as coisas<sup>123</sup>.

Sobre o relativismo metafísico inerente à analogia universal assenta a concepção bonaventuriana do mundo como uma Simbólica divina. A consciência viva deste relativismo simbólico está bem presente no intenso dinamismo que Boaventura imprime à sua síntese doutrinal e que se exprime quer sob a fórmula particular da analogia universal quer sob a fórmula mais genérica da redução

<sup>119</sup> «Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum nisi praesens sigillo (...); Et est simile: si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi vanum, non sustentaretur» — *Ibid.*

<sup>120</sup> «creatura enim omnis ex nihilo est et aliunde habet esse: Quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana est et vanitati subiecta est; quia vero aliunde habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale» — *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 (II, 865b); *Brev.*, V, 2, n. 3 (V, 253b).

<sup>121</sup> Cfr. nota 118; «Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile et accidens non potest fulciri nisi per subiectum, sic esse creaturae non potest conservari absque munificentia creatricis essentiae» — *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 (II, 865b); *Brev.*, V, 2, n. 3 (V, 253b).

<sup>122</sup> «Necessitas autem existendi Deum in omnibus sumitur tum a perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 638b).

<sup>123</sup> «A parte ipsius [Dei] propter summam immensitatem et summam potestatem; et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatum, ideo in omnibus invenitur tanquam immensum; quia summe simplex, ideo in infinitum virtuosissimum, et ideo virtus eius in omnibus; et virtus idem est quod substantia, et ideo necesse est, quod sit in omnibus» — *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 638b-639a).

da multiplicidade à unidade — *reductio omnis multipliciter ad unitatem*<sup>124</sup>.

A aproximação entre a analogia universal e a *reductio ad unitatem*, já presente na *Summa* de Alexandre de Hales em referência expressa ao Pseudo-Areopagita, recebe em Boaventura um novo impulso<sup>125</sup>. Já vimos que a doutrina da analogia concilia de modo feliz a coexistência do Uno e do múltiplo, fazendo surgir no mundo criado não um ser novo em frente do ser divino, mas um ser essencialmente relativo como expressão atenuada da unidade divina. Na verdade, os seres finitos são, ou melhor, *ex-sistem* na medida em que, imitando a simplicidade divina, se constituem numa determinada unidade, verdade e bondade. Mas a par deste aspecto, por assim dizer, estático ou passivo da analogia, Boaventura compraz-se em sublinhar o aspecto dinâmico segundo o qual todos os seres se ordenam hierarquicamente em função da sua maior ou menor capacidade expressiva e, de significação em significação, nos reconduzem à Unidade suprema que lhes deu o ser. A este propósito é extremamente elucidativo o paralelo instituído por Gilson entre as diferentes funções que nos sistemas de Boaventura e de S. Tomás desempenha a doutrina da analogia:

Préoccupé surtout de fermer toutes les voies qui conduisent au panthéisme et d'interdire toute communication substantielle d'être entre Dieu et la créature, saint Thomas insiste toujours beaucoup plus volontiers sur la signification séparatrice de l'analogie que sur sa signification unitive. [...] A l'analogie augustinienne qui relie, rattache, cherche toujours des communautés d'origine pour assigner des ressemblances de parenté, saint Thomas oppose l'analogie aristotélicienne qui sépare, distingue, confère aux êtres créés une substantialité et une suffisance relatives en même temps qu'elle les exclut définitivement de l'être divin.

Or, la tendance fondamentale de saint Bonaventure est exactement inverse de celle de saint Thomas. Les philosophes qui visent constamment ne sont pas ceux qui exaltent la créature en la confondant avec l'être divin, mais ceux qui font tort à l'immensité de l'être divin en attribuant

<sup>124</sup> «omnis pluralitas est reducibilis ad unitatem» — *De Mystero Trin.*, q. 2, a. 2, contra 17 (V, 64a); «dicendum quod pluralitas quae dicit defectum a summa unitate, comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam; et haec reducitur ad unitatem reductione propria» *Ibid.* ad 17 (V, 67b); «eo ipso quo divinum esse est primum, est simplicissimum. Nam eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrit et reducuntur tanquam ad finem ultimum» — *Ibid.*, q. 3, a. 1, concl. (V, 70ab).

<sup>125</sup> «ex verbis Dionysii patet quod una tantum est divina unitas, in qua convolutae sunt omnes unitates per exemplaritatem» — *Summa Halensis*, p. 1, Inq. 1, tr. 3, m. 2, c. 4, solutio, 131a.

une indépendance et une suffisance excessives à la créature. Là donc où saint Thomas se montre surtout préoccupé d'installer la créature dans son être propre pour la dispenser de prétendre à l'être divin, saint Bonaventure se montre avant tout préoccupé de déceler les liens de parenté et de dépendance qui rattachent la créature au créateur pour interdire à la nature de s'attribuer une complète suffisance et de se poser comme un fin en soi. [...] L'analogie thomiste ordonne l'architecture sobre et dépouillée des essences distinctes que hiérarchise la *Somme contre les Gentils*; l'analogie bonaventurienne projette à travers l'apparente hétérogénéité des êtres le lien ténu, mais indéfiniment ramifié, de ses proportions conceptuelles ou numériques, et elle engendre le puluement de symboles qu'est l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*<sup>126</sup>.

No fundo a analogia bonaventuriana pretendo desvendar o segredo das coisas, a sua verdadeira essência, determinando o seu maior ou menor grau de aproximação da realidade divina já que por denominação intrínseca todas elas são imitações expressivas de Deus. E como a influência ou presença de Deus é nelas contínua e envolvente, todas as criaturas são símbolos não tanto como sinais de uma realidade ausente e inacessível, mas, sobretudo, como testemunhos e representações imitativas da realidade transcendente que nelas se inscreve e, por isso mesmo, que nelas e por elas, de algum modo, se reflecte ou espelha<sup>127</sup>. Particularmente, o mundo sensível desvenda-se como uma alegoria, isto é, como uma sombra, um vestígio, como um caminho e uma escada para subir ao Criador, como um livro escrito por fora em referência essencial e dinâmica à unidade primeira e original da beatíssima Trindade<sup>128</sup>. Perante este espelho do mundo a alma contemplativa sente-se impelida a passar da sombra à luz, do vestígio à verdade, do livro à verdadeira ciência, da via ao termo, da criatura ao Criador<sup>129</sup>.

É esta função simbolicamente recondutora do mundo sensível que analisaremos de seguida.

<sup>126</sup> GILSON, E., — *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, p. 226-227.

<sup>127</sup> «Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo» — *Itin.*, 2, n. 12 (V, 303a); «esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae» — *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2 (II, 397a); Cf. *In Hex.*, 12, n. 14 (V, 386b).

<sup>128</sup> «creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis (...); ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus» — *Brev.* II, 12, 1 (V, 230a); Cf. *In Hex.*, 12, n. 14 (V, 386b); *Itin.*, 1, n. 9 (V, 298a).

<sup>129</sup> «Quando ergo anima videt haec, videtur sibi quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo» — *In Hex.*, 12, n. 15 (V, 386b).

## A função redutora do simbolismo do mundo sensível

Como dissemos, a acentuação do carácter simbólico implícito na doutrina da analogia imprime ao universo metafísico de Boaventura um intenso dinamismo no seio do qual os seres singulares surgem polarizados por uma mesma intenção significativa crescente e englobante segundo a fórmula já aludida da *reductio omnis pluralitatis ad unitatem*<sup>130</sup>. Neste particular, como em muitos outros, a inspiração neoplatónica do pensamento bonaventuriano distingue-o profundamente do pensamento congénere de S. Tomás, apesar da identidade do substrato revelado a que ambos se aplicam.

No sulco de uma longa tradição neoplatónica e a exemplo de seu mestre Alexandre de Hales, Boaventura concebe a tendência que move os seres para a própria perfeição como uma *reductio ad unitatem*, como a passagem de um estado inferior de dispersão e divisão a um estado superior de simplicidade e unificação<sup>131</sup>. Deste modo, a unidade transforma-se no índice mais evidente de perfeição — quanto maior é a perfeição da unidade de um ser tanto maior é a sua perfeição<sup>132</sup>. A medida da perfeição é-nos dada pela unidade divina à qual as demais unidades parciais se reconduzem como ao lugar da sua estabilidade ou unificação total e suprema<sup>133</sup>.

Para Santo Tomás a unidade do mundo é qualquer coisa de acabado e de perfeito em si mesmo. A *reductio in unum ordinem*, de que nos fala ao demonstrar a unidade divina a partir da unidade do mundo, não é a *reductio* da unidade parcial e diminuta das coisas ao *unum* essencial e absoluto, mas apenas a redução à ordem ou unidade do género e espécie como a um *quid* acabado e estático. Deus é o *Primum et Perfectissimum reducens omnia non ad se*, mas simplesmente *in unum ordinem* em virtude da sua causalidade eficiente<sup>134</sup>. A *reductio* bonaventuriana, pelo contrário, refere-se não só à *unitas creaturarum* bem definida e delimitada — *omnis diversitas intra unam diversitatem*

<sup>130</sup> Cf. *De Mysterio Trin.*, q. 2, a. 2, ad object. 17 (V, 64a-67b).

<sup>131</sup> «cum omnis unitas ad primam unitatem reducatur» — *I Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1 (I, 42aa); «Ibi [in Deo] est summa completio; ergo nata est divinitas alia complere» — *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 3 (I, 55a).

<sup>132</sup> «Ab eodem habet aliquid esse et esse unum quoniam forma quae dat esse dat esse distinctum» — *I Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1 (420b).

<sup>133</sup> «Omnis pluralitas est reducibilis ad unitatem; sed in Deo non est ponere aliquid quod sit ad aliud reducibile» — *De Mysterio Trin.*, q. 2, a. 2, n. 17 (V, 64a).

<sup>134</sup> «cum igitur illud quod est primum sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus» — *Sum. th.*, I, q. 11, a. 3.

*est comprehensa quae quidem in se est finita et limitata et perfecta* —, mas, sobretudo, a uma unidade transcendente em relação à qual todos os demais seres se encontram em devir. Neste sentido, Deus é não só a causa eficiente da ordem unitária actualmente existente, mas também o termo último a que todos os seres finitos aspiram. Trata-se, pois, de uma redução não por simples causalidade eficiente, mas, sobretudo, de uma redução por causalidade final, *per causam finalem*, na qual o Primeiro Princípio coincide com o soberano Bem<sup>134</sup>. Para ilustrar a ideia da perfeita coincidência da causa eficiente e da causa final, Boaventura recorre à imagem do círculo no qual o centro representa simultaneamente a origem e o ponto de convergência dos raios que dele nascem<sup>136</sup>.

Podemos, pois, concluir que aos olhos de Boaventura todas as criaturas na sua qualidade de unidades parciais são trabalhadas por uma tensão interior que irresistivelmente as impele e orienta para a unidade primeira e suprema de Deus como para o seu complemento natural<sup>137</sup>. Situadas entre o Uno de onde procedem e o Uno para onde tendem, a sua vida escoá-se através das coordenadas do espaço e do tempo, que dizem o seu limite e medem a sua instabilidade. Nascidas de Deus, plenitude fontal, de novo regressam a Deus, termo quietativo das suas tendências e aspirações<sup>138</sup>. Sendo uma lei de analogia, a lei que anima o mundo é também um prin-

<sup>135</sup> «Omnis enim rerum diversitas intra unam universitatem est comprehensa, quae in se quidem est finita et limitata et perfecta. Hoc autem non esset, nisi illa pluralitas reduceretur ad aliquid, in quo esset status; ac per hoc necessarium est omnia reduci ad unum finem ultimum et unum principium primum, alioquin esset abire in infinitum. Testificatur igitur ipsa rerum universitas, Deum esse unum» — *De Mystero Trin.*, q. 2, a. 1, concl. (V, 61b).

<sup>136</sup> «unde sicut unius circumferentiae impossibile est esse nec rationabiliter excogitare nisi unum centrum, a quo fluunt lineae et ad quod reducuntur sicut ad terminum; sic in uno universo non est ponere nec intelligere nisi unum Deum et solum» — *Ibid.* (V, 61b).

<sup>137</sup> «perfectissimum agens debet perducere actionem suam ad statum et complementum» — *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1 (III, 19a); «quia ad hoc, quod sit ordo perfectus et status in rebus necesse est quod omnia reducuntur ad unum principium, quod quidem sit primum, ut det ceteris statum; et perfectissimum ut det ceteris omnibus complementum» — *Brev.*, II, 1, n. 3 (V, 219a); «primum principium quia primum est aeternum cum plenitudine omnium nobilium conditionum; quare in ipso, in quantum primum, status est rerum et comprehensionum» — *De Mystero Trin.*, q. 8, concl. (V, 114b).

Sendo a perfeição suma, Deus é, por isso mesmo, o complemento natural de todos os seres, o que, de modo algum, significa comunidade de natureza, mas apenas convergência ou ordenação final: «sufficit ad unionem proportio quae surgit ex convenientia ordinis» — *III Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1, ad 4 (I, 11a).

<sup>138</sup> «[divinum esse] eo ipso quo est primum, omnia ab ipso fluunt et eo ipso quo fluunt ab ipso ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet quod sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis» — *De Mystero Trin.*, q. 3, a. 1, concl. (V, 70b).

cípio de unidade porque só na unidade simplicíssima de Deus as criaturas e, de modo especial, as criaturas racionais, encontram o repouso e a estabilidade a que aspiram em virtude do seu carácter de semelhança e imagem<sup>139</sup>.

A redução ou regresso a Deus, inscrito embora na própria natureza dos seres finitos, não pode ser realizado directa e imediatamente pelas criaturas irracionais<sup>140</sup>. A sua redução opera-se de modo indirecto e mediato, isto é, na medida em que com o seu simbolismo promovem a redução das criaturas racionais<sup>141</sup>. Como em muitos outros lugares, aplica-se aqui o princípio neoplatónico, frequentemente invocado por Boaventura, segundo o qual todos os seres se reduzem ao ser supremo através dos seres intermédios — *postrema per media ad summa deducuntur*<sup>142</sup>.

Como sabemos, Deus criou o mundo para difundir e comunicar a sua bondade. Mas este desígnio não é realizado cabalmente pelos seres irracionais portadores inconscientes de traços ou vestígios das perfeições divinas. Para a perfeição integral do mundo criado importa que, além dos seres irracionais, simples vestígios, existam também seres que sejam imagens do modelo originário, isto é, seres capazes de reconhecer e de apreciar em si e nos outros a analogia ou semelhança constitutiva com o Ser supremo. Por outro lado, se o mundo, como diz Boaventura, é um livro que nos fala de Deus,

<sup>139</sup> «haec convenientia — trata-se da semelhança geral de todos os seres com Deus —, in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam, quia unum factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum» — *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 1 (I, 39a); «...propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud» — *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (I, 72a); «est [totus mundus] via ducens in exemplar» — *In Hex.*, 12, n. 14 (V, 386b).

<sup>140</sup> «quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae creaturae irracionales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali» — *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 394b); «Aut ergo omnis intentio naturae corporalis solvitur, aut necesse est pervenire mediante anima rationali in ultimum finem» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 42b).

<sup>141</sup> «Cum enim sit ordo in formis corporalibus (...); et non sit status in re corporali et imperfecta; non est status ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi formae ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 424b); «homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum» — *In Hex.*, 13, n. 12 (V, 390a).

<sup>142</sup> «lex universitatis hoc exigit, ut media reducuntur per prima et postrema per media ad suum primum principium» — *II Sent.*, d. 11, a. 1, q. 1 (II, 277a); «hic est ordo quem divina lex in suis operibus exsequitur et conservat, ut postrema per media deducat ad summa» — *Ibid.*; «cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum, ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spiritali et proxima, sed etiam corporali et longinqua. Corporali tamen et longinqua communicat mediate, quia «lex divinitatis haec est, ut infima per media reducantur ad summa» — *Brev.* II, 9, n. 2 (V, 226b).

se as criaturas são analogias, isto é, sinais e símbolos de uma realidade invisível que nelas se manifesta e exprime, é evidente a necessidade de um leitor, de uma inteligência que os saiba ler e interpretar correctamente. Portanto, para ler o simbolismo religioso do mundo, é necessário um ser de confins, capaz de abranger num único relance as duas faces ou vertentes da realidade: o finito e o infinito, o relativo e o absoluto, a criatura e o Criador<sup>143</sup>. Eis a razão pela qual além e acima dos seres irracionais foi criado o homem capaz de se reconduzir directamente a Deus pela inteligência e vontade e de reconduzir, juntamente consigo, todas as coisas<sup>144</sup>.

Resultante da união substancial da alma com o corpo, o homem participa simultaneamente do mundo espiritual e do mundo material, podendo assim conhecer e amar directamente a Deus porque Deus é mais íntimo e presente à alma do que esta a si mesma<sup>145</sup>. Pelo corpo, o homem insere-se na criação, e pela alma a criação completa-se no homem<sup>146</sup>. É, de facto, no homem e através do homem que a natureza material atinge o vértice do dinamismo que a impele para o espírito, o qual, por sua vez, a torna participante do seu movimento ascensional para Deus<sup>147</sup>. Nesta concepção o homem

<sup>143</sup> «quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habebat intus ad cognitionem libri interioris ut Angelus; et alia, quae totum sensum habebat foris, ut quodlibet animal brutum; ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris, id est Sapientiae et sui operis» — *Brev.* II, 11, n. 2 (V, 229a).

<sup>144</sup> «necesse est etiam aliquam creaturam ad complementum universi expresse assimilari Deo» — *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 394b); «Deus enim universa propter semetipsum operatus est, ita quod cum sit summa potestas et maiestas fecit omnia ad sui laudem, cum sit summa lux fecit omnia ad sui manifestationem, cum sit summa bonitas fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat (...); Ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est et laudare et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediatè» — *Ibid.*

<sup>145</sup> «Unde melius videbo me in Deo quam in me ipso» — *In Hex.*, 12, n. 9 (V, 386a); «Haec lux est inaccessibilis et tamen proximae animae, etiam plus quam ipsa sibi» — *Ibid.*, n. 11 (V, 386a).

<sup>146</sup> «Hoc enim quod animam uniri corpori humano sive vivificare corpus humanum, non dicit actum accidentalem nec dicit actum ignobilem; non accidentalem, quia ratione illius est anima forma substantialis; non ignobilem, quia ratione illius, est anima nobilissimam formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae». — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2 (II, 50b).

<sup>147</sup> «ad quam [animam rationalem] ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducat ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur» — *Brev.* II, 4, n. 3 (V, 221b). «Quoniam ergo corpus unitur animae ut perficienti et

surge como centro e fim imanente da criação<sup>148</sup>. Tudo foi feito para o homem, a fim de que o homem tudo reconduza a Deus<sup>149</sup>.

Como as demais criaturas também o homem é um vestígio de Deus, mas, graças ao singular privilégio da consciência dessa relação, é constituído administrador da distância e da diferença que separa os seres criados do seu Criador e lhe permite projectar o seu carácter de vestígio numa realização moral. O mundo das criaturas irracionais abre-se diante da inteligência e do coração do homem como um livro que espera ser lido correcta e expeditamente, participando assim da bondade divina, que constitui a sua razão de ser<sup>150</sup>.

Para que a mediação do homem seja autêntica e eficaz é necessário que ele conheça o verdadeiro ponto de chegada, ou seja, a Trindade criadora<sup>151</sup>. Se no estado de inocência os olhos do homem eram límpidos e serenos e o *liber naturae* era um espelho claro e transparente do mistério trinitário, com o pecado introduziu-se a desordem no mundo de modo que os olhos do homem se toldaram e a natureza, de diáfana que antes era, tornou-se enigmática e indecifrável<sup>152</sup>. Deus, porém, na sua infinita bondade pôs à disposição

moventi et ad beatitudinem sursum tendenti, ideo, ut conformaretur animae vivificanti, habuit complexionem aequalem non a pondere vel mole, sed ab aequalitate naturalis iustitiae, quae disponit ad nobilissimum modum vitae» — *Ibid.*, 10, n. 4 (V, 228a).

<sup>148</sup> «quia vero per similitudinem natus est [homo] in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irracionales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur». *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 (II, 383a): Cf. *Gaudium et Spes*, 12, 1.

<sup>149</sup> Deus é o fim de todas as coisas. Fim directo e imediato do homem, criatura racional; fim indirecto e mediato das criaturas irracionais, as quais, servindo o homem, são por este reconduzidas a Deus: — «est notandum quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam vero est finis sub fine. Si primo modo loquamur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus (...); Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodam modo et finis sub fine, sic omnia sensibilia animalia facta sunt propter hominem» — *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 (II, 382b-383a).

<sup>150</sup> «fieri propter divinam bonitatem est dupliciter: aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia enim exprimunt divinam bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter, aut quia sunt nata participare aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditae sunt creaturae spirituales, secundo modo corporales; ipsae tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinantur ad ulteriorem» — *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1: q. 2 (I, 42a); «non est status ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi formae ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis» — *Ibid.* (II, 42b).

<sup>151</sup> «nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum» — *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 4 (I, 76b); «hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium» — *In Hex.*, 12, n. 15 (V, 386b); Cf. *Ibid.*, 1, n. 13 (V, 331b).

<sup>152</sup> «in statu primo cognoscebat [homo] Deum per creaturam tanquam per speculum clarum; sed post lapsum cognovit tanquam per speculum et aenigma, sicut dicit Apostolus I ad Corinthios 13, 12, propter obnubilationem intellectus et peiorationem

do homem um outro livro, o livro da Escritura, que veio restaurar o primeiro, devolvendo-lhe a sua original integridade significativa<sup>153</sup>. O mundo continua a ser um livro no qual está escrita e pode ser lida a Trindade criadora. Mas, afectado nas suas faculdades em consequência do pecado, o homem é agora semelhante a um ignorante, que, vendo embora os sinais de uma língua estranha, não consegue compreender o que significam<sup>154</sup>.

Para ler o livro das criaturas e decifrar o seu sentido profundo, é necessário purificar o olhar, de modo a reconhecer em si mesmo a imagem e a desejar a semelhança. Purificado e iluminado pela fé e pela graça, o homem poderá reencontrar as verídicas relações dos seres, de modo que o seu caminhar para o mundo será um perpétuo regressar a si mesmo e a Deus.

A dádiva do homem aos seres irracionais, emprestando-lhes a inteligência e o coração, é generosamente correspondida pelas inúmeras figurações que estes lhe oferecem, para fixar e traduzir sensivelmente as suas grandes ideias espirituais e religiosas. O homem e a Natureza mostram-se solidários um do outro num destino comum. E se o destino do homem consiste em ser a consciência do Universo em contínua ascensão para Deus, este destino não se realiza sem o contributo físico e metafísico dos seres materiais. Esta solidariedade íntima surge como corolário da união da alma e do corpo, que, por sua vez, se inscreve no movimento geral e gratuito do mesmo gesto criador. Longe de ser um peso ou um obstáculo, o corpo representa para a alma uma perfeição na medida em que lhe permite recapitular as aspirações da natureza, fazendo dela a mais nobre

rerum» — *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 3 (I, 74b); «in statu innocentiae, cum imago non erat vitiosa sed deiformis effecta per gratiam, sufficiebat liber creaturae, in quo se ipsum exercebat homo ad contuendum lumen divinae sapientiae» — *Brev.* II, 12, n. 4 (V, 230b); «Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat» — *In Hex.*, 13, n. 12 (V, 390a); Cf. *De Mystério Trin.*, q. 1, a. 2 in concl. (V, 55a).

<sup>153</sup> «necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scriptura, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scripturarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum» — *In Hex.*, 13, n. 12 (V, 390a); «Unde sacra Scriptura est illuminativa omnium et reductiva in Deum sicut primo fuit creatura» — *Ibid.*, n. 13 (V, 390a); «Et ideo divina providentia dispensative providit testimonium alterius libri, scilicet libri Scripturae, qui quidem editus est secundam divinam revelationem quae nunquam defuit nec deerit a principio mundi usque in finem» — *De Mystério Trin.*, q. 1, a. 2 in concl. (V, 55a).

<sup>154</sup> «sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte» — *In Hex.*, 2, n. 20 (V, 340a).

<sup>155</sup> *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2 (II, 50b); Cf. nota 146.

de todas as formas<sup>155</sup>. Unida substancialmente ao corpo para o tornar participante do seu mesmo destino<sup>156</sup>, na sua ascensão para Deus a alma terá necessariamente que se apoiar nas realidades sensíveis<sup>157</sup>.

Reabilitados pela fé e pela graça, os sentidos transmitem ao leitor fiel e devoto a mensagem metafísica e religiosa de que são portadores os seres materiais. E, assim, do recto uso das coisas nasce, como diz Boaventura, a teologia simbólica, por ele tão exemplarmente praticada<sup>158</sup>.

Omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata<sup>159</sup>.

Ad hos exemplares ratio ducit et fides (...); totus mundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est sicut quaedam opacitas admixta lumini. Item, est via ducens in exemplar. Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget (...); Item, est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculpatile. Ex his omnibus est quidam liber scriptus foris<sup>160</sup>.

Entre muitos outros, estes textos são significativos do programa que a si mesmo se impôs o Doutor Seráfico: decifrar o mistério do mundo passando da sombra à luz, do caminho ao termo, do vestígio à verdade, do livro à verdadeira ciência, que reside em Deus<sup>161</sup>.

<sup>156</sup> «ut per ipsam [animam] opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo ad modum circuli intelligibilis consistit omnium spiriuum rationalium complementum» — *Brev.*, V, 1, n. 6 (V, 253a).

<sup>157</sup> «cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam» — *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 2 (I, 72a).

<sup>158</sup> «ut per symbolicam recte utamur sensibilibus» — *Itin.*, 1, n. 7 (V, 298a).

<sup>159</sup> *Itin.*, 2, n. 11 (V, 302b).

<sup>160</sup> *In Hex.*, 12, 12, n. 14 (V, 386b).

<sup>161</sup> *In Hex.*, 12, n. 15 (V, 386b).

Para realizar este desígnio, a teologia simbólica tem que se valer aqui da filosofia, isto é, tem que assumir a natureza das coisas para, com tudo o que elas têm e são, construir um espelho, o qual, a modo de uma escada que da terra sobe ao céu, lhe permite co-intuir o mistério de Deus<sup>162</sup>.

Graças à prestação do seu simbolismo às criaturas racionais, os seres sensíveis, ao mesmo tempo que manifestam a bondade divina, que as criou, tornam-se dela participantes<sup>163</sup>. Pálidas e longínquas embora, estas representações simbólicas constituem o caminho normal e obrigatório do espírito encarnado na sua condição itinerante de reconductor da criação inteira à unidade primordial e congregante do Pai<sup>164</sup>. A função redutora do mundo sensível reside precisamente no contributo prestado pelo seu simbolismo ao encontro do homem consigo mesmo e com Deus<sup>165</sup>.

Como veremos a seguir, a redução simbólica é realizada por Boaventura a dois níveis diferentes, mas complementares: ao nível das coisas em si mesmas e ao nível do conhecimento que delas nos é dado obter.

### 1. Os seres sensíveis em si mesmos

Efeitos da Trindade criadora sob a tríplice forma de eficiência, de exemplaridade e de finalidade, todas as criaturas se apresentam trinitariamente configuradas por uma tríplice série de propriedades que dizem referência particular ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo<sup>166</sup>.

<sup>162</sup> «Unde ipsa [theologia] substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de natura rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat representatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum» — *Brev.*, prol., par. 3, (V, 205a).

<sup>163</sup> *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 (II, 42a); Vid. nota 76.

<sup>164</sup> «Dicendum quod, quia reluctet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur» *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (I, 72a); «ad illud quod obicitur, quod tenebrosus medium non est via cognoscendi lucem, dicendum quod est oculus bene dispositus et oculus lippus. De oculo bene disposito verum est, sed non de lippo, cui nubes obtegens vel terra suscipiens luminis claritatem est medium videndi solem; sic intellectui nostro, qui se habet sicut oculus noctuae ad manifestissima naturae» — *Ibid.* (I, 72b).

<sup>165</sup> «homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum» — *In Hex.*, 13, n. 12 (V, 390a).

<sup>166</sup> «creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas, modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, or do et pondus» — *Brev.* II, 1, n. 2 (V, 219a).

Quer as consideremos na sua existência actual — *existentiam actualem* —, quer no curso integral da sua evolução — *decursum habitualem* —, ou ainda na hierarquia das suas perfeições — *prae-cellentiam potentialem* —, todas as coisas insinuam a imensidade do poder, da sabedoria e da bondade do Criador, o qual nos aparece como um ser vivo e inteligente, como um espírito puro, incorruptível e imortal.

Se nos fixarmos na sua existência actual, verificamos que todas as coisas foram criadas segundo um determinado peso, número e medida, pelo que se encontram limitadas em si mesmas (*modus*), se distinguem umas das outras (*species*), e se ordenam a um determinado fim (*ordo*). Nisto consiste a sua relativa unidade, verdade e bondade. Estas propriedades transcendentais, ternariamente agrupadas — *unum, verum, bonum; mensura, numerus, pondus; modus, species, ordo* —, reconduzem-nos respectivamente à onipotência do Pai, à sabedoria do Filho e à bondade do Espírito Santo<sup>167</sup>.

Mas é ao nível da substância que melhor se revela a configuração trinitária dos seres finitos. Toda a substância criada é essencialmente composta de matéria e de forma, unidas indissolúvelmente uma à outra por um vínculo substancial. Em virtude da sua fecundidade inesgotável, a matéria diz referência ao Pai, a forma ao Filho e o vínculo substancial ao Espírito Santo. Além disso, toda a substância é sujeito de determinados poderes e operações, pelo que nela se representa o mistério da Trindade<sup>168</sup>.

Se, à luz da fé, considerarmos a história do mundo — a sua origem, a sua curva evolutiva e a sua consumação no juízo final — encontraremos outros tantos sinais do poder, da providência e da justiça de Deus<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> «haec attribuuntur primo principio in summo, quia perfecta et generalia; et appropriantur tribus personis, quia ordinata; et ideo summe unum Patri, qui est origo personarum; summe verum Filio, qui est a Patre ut verbum; summe bonum Spiritui sancto, qui est ab utroque ut amor et donum» — *Brev.* I, 6, n. 2 (V, 215a); Cf. *In Hex.*, 2, n. 23 (V, 340a); *I Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3 (I, 79ab).

<sup>168</sup> «In substantia autem est altius vestigium, quod repraesentat divinam essentiam. Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum; habet substantiam, virtutem et operationem. Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus sanctus, compago — *In Hex.*, 2, n. 23 (V, 340a); Et hoc tollere a creatura est tollere ab ea repraesentationem Trinitatis; ut dicere, quod creatura sit purus actus et non habeat compositionem» — *Ibid.*, n. 24 (V, 340b).

<sup>169</sup> *Ijin.* 1, n. 12 (V, 298b).

Finalmente, se os compararmos entre si, verificamos que alguns seres existem apenas, outros existem e vivem, e outros ainda, existem, vivem e julgam. Numa escala de valores, os primeiros ocupam a posição inferior, os segundos a posição intermédia, e os últimos a posição superior. Verificamos, além disso, que uns são puramente corporais; outros mistos, isto é, corporais e espirituais; que uns são mutáveis e passageiros; outros mutáveis e incorruptíveis e somos levados a concluir a existência de seres imutáveis e incorruptíveis<sup>170</sup>.

Podemos ampliar estes testemunhos simbólicos do poder, da sabedoria e bondade de Deus, se passarmos à consideração da origem, da grandeza, da multiplicidade, da beleza, da plenitude, da actividade e da ordem das coisas<sup>171</sup>.

Na origem das coisas descobrimos o poder de Deus, que as criou do nada, a sua sabedoria, que a todas distinguiu e ordenou convenientemente, e a sua bondade, que as cunhou de graças. A grandeza das coisas — expressa no seu volume, que as projecta, como a luz, em todas as direcções; e na eficácia da sua acção, que é íntima, contínua e difusa como a do fogo —, inculca a imensidade do poder, da sabedoria e da bondade de Deus, que subsiste incircunscrito em todas as coisas, a todas conservando e assistindo em suas actividades<sup>172</sup>.

A multidão dos seres — a diversidade dos géneros, das espécies e dos indivíduos; a variedade de substâncias, de formas e de poderes, que desafia a humana compreensão — demonstra também a imensidade daqueles atributos divinos.

A beleza das coisas na transparente variedade de luzes, de formas e de cores, que observamos em todos os corpos desde os mais simples aos mais complexos — astros, minerais, plantas e animais —, proclama abertamente as referidas perfeições. O mesmo se pode dizer da plenitude das coisas, isto é, da matéria cheia de formas ou de razões seminais, das formas plenas de virtualidades, e das virtualidades capazes de múltiplos efeitos.

As múltiplas actividades que exercem todos os seres finitos — actividades tanto de ordem natural como de ordem artística, moral ou prática —, não só mostram a imensidade do poder, da

<sup>170</sup> *Itin.* 1, n. 13 (V, 298b-299a).

<sup>171</sup> *Itin.* 1, n. 14 (V, 299a).

<sup>172</sup> «qui[Deus] in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircumscrip-  
tus existit» — *Itin.* 1, n. 14 (V, 299a); Cf. *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2 (I, 648b)).

sabedoria e da bondade divinas como ainda inculcam estes atributos como causa de todo o ser, regra de conhecer e norma de todo agir<sup>173</sup>.

Finalmente, a ordem de duração, de posição e de influência, no livro das criaturas, insinua a sublime dignidade do poder infinito do primeiro princípio; a ordem das leis, dos preceitos e dos juízos, no livro da Escritura, manifesta a imensidade da sabedoria divina; testemunha a sua imensa bondade<sup>174</sup>.

Nas *Collationes in Hexaemeron*, Boaventura apresenta um outro espelho baseado nas doze gerações temporais e finitas, responsáveis pela multiplicidade das criaturas: por difusão, como da luz procede o esplendor, do fogo o calor, da fonte o rio, da nuvem o orvalho; por expressão, como do objecto procede a espécie, do selo a imagem, da fala a palavra, da inteligência o pensamento; por propagação, como da semente nasce o germe, da raiz a árvore, do seio materno a criança e do pai o filho<sup>175</sup>. Se agora eliminarmos os defeitos inerentes a cada uma destas gerações e as considerarmos globalmente numa só, obteremos um espelho no qual podemos, de algum modo, co-intuir o exemplar divino<sup>176</sup>.

De um modo geral, todas as coisas são símbolos de uma realidade que as transcende. Tudo quanto existe de fontalidade, de eficiência ou de originalidade reconduz-nos ao Pai, do mesmo modo que tudo quanto significa procedência, geração, conhecimento, exemplaridade nos reconduz ao Filho, e tudo o que significa bondade, amor, finalidade e plenitude nos reconduz ao Espírito Santo<sup>177</sup>. A abnegação com que as raízes transmitem aos ramos a seiva elaborada pelo seu trabalho humilde e obscuro, a generosidade com que as fontes despejam nos rios toda a água que transportam, o amor com

<sup>173</sup> *Itin.* 1, n. 14 (V, 299a).

<sup>174</sup> *Itin.* 1, n. 14 (V, 299b).

<sup>175</sup> «Omnis autem creatura clamat generationem aeternam, et hanc exprimunt et repraesentant duodecim generationes, quas reperimus in creaturis» — *In Hex.*, 11, n. 13 (V, 382a).

<sup>176</sup> «Iungas has quatuor conditiones ad unam diffusionem, quae sit splendoris habentis aequalitatem, caloris habentis inimitatem et substantialitatem, rivuli sive fontis habentis simultatem, imbris habentis integritatem: et sic habes vestigium generationis aeternae» — *In Hex.*, 11, n. 14 (V, 382ab); «Has duodecim conditiones aggrega, et habebis speculum ad contuendum exemplar divinum sive Verbum, quod omnia repraesentat: ut splendor procedens a luce cum perfectione aequalitatis, et sic de aliis» — *Ibid.*, n. 20 (V, 383a).

<sup>177</sup> «licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferentem conveniant, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas (...); haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum» — *Brev.* I, 6, n. 1-5 (V, 214b-215).

que os animais transformam a própria substância em alimento para os filhos são outros tantos símbolos ou representações do amor infinito de Deus, que tudo criou e sustenta<sup>178</sup>.

## 2. O conhecimento sensível

Mais ainda do que o ser material das coisas fala-nos de Deus o seu ser intencional adquirido pelos sentidos.

Cada uma das operações em que se desenrola o conhecimento sensível — apreensão, deleitação e juízo — constitui um particular vestígio de Deus. Pela apreensão, o mundo sensível penetra na consciência mediante a irradiação de um efeito, que é a sua imagem representativa<sup>179</sup>. Do mesmo modo que o sol irradia luz e calor também os objectos materiais possuem a propriedade de emitir no meio ambiente a sua imagem ou espécie sensível<sup>180</sup>. Por sua vez, a espécie sensível, impressionando os órgãos sensoriais, provoca uma reacção da alma que se caracteriza pela percepção do objecto<sup>181</sup>.

À apreensão segue-se a deleitação ou prazer (*oblectatio*) que tanto pode resultar da conveniência ou harmonia entre as partes constitutivas do objecto como da maior ou menor perfeição da imagem que o representa (sensação de beleza, própria da vista) ou da proporção entre a estrutura dos órgãos sensoriais e a força com que a imagem os impressiona (sensação de agrado ou desagrado, própria do ouvido e do olfacto) ou, finalmente, de uma necessidade ou indigência natural (sensações salutares, próprias do gosto e do tacto)<sup>182</sup>.

À apreensão e deleitação segue-se o juízo, o qual nos permite discernir não só se uma coisa é branca ou negra, útil ou nociva,

<sup>178</sup> «Lex naturae est lex pietatis. Pietas videtur inesse omni naturae, etiam insensibili. Radix enim totum, quicquid recipit mittit ad ramos; fons quicquid haurit transmittit ad rivulos. Similiter in bestiis pietas videtur esse patris ad prolem, quia quicquid gustant et sumunt praeter necessarium, et etiam de necessario, in lac convertunt et in nutrimentum proli» — *In Hex.*, 21, n. 6 (V, 432ab).

<sup>179</sup> *Itin.*, 2, n. 2 (V, 300a); «intrans [sensibilia exteriora] non per substantias sed per similitudines suas primo generatas in medio» — *Ibid.* 2, n. 4 (V, 300b).

<sup>180</sup> «Deus dedit virtutem hanc cuilibet rei, ut gignat similitudinem suam et ex naturali fecunditate» — *In Hex.*, 11, n. 23 (V, 383b); O termo *semelhança* que, no interior do exemplarismo, significa o valor analógico de semelhança sobrenatural por oposição a vestígio e imagem, designa aqui simplesmente a espécie sensível.

<sup>181</sup> *Itin.*, 2, n. 4 (V, 300b).

<sup>182</sup> *Itin.*, 2, n. 5 (V, 300b).

mas, sobretudo, os motivos de agrado ou de desagrado. Estes motivos reduzem-se a uma relação de igualdade ou proporção, a qual é indiferente ao espaço e ao tempo e, portanto, a mesma para as coisas grandes e pequenas<sup>183</sup>.

Dado que nada existe de positivo nas criaturas que não se encontre realizado de modo excelente e exaustivo no seio de Deus, todos os momentos do conhecimento sensível acabados de referir representam, como outros tantos símbolos, certas perfeições divinas<sup>184</sup>. Assim, por exemplo, a irradiação da imagem ou semelhança por parte dos objectos sensíveis, insinua a geração eterna do Verbo de Deus, imagem e esplendor consubstancial do Pai<sup>185</sup>. As relações de proporção e harmonia entre a imagem sensível, por um lado, e os respectivos objectos e órgãos sensoriais, por outro, simbolizam a harmonia perfeita entre o Pai e o Filho<sup>186</sup>. A suavidade da imagem ou Verbo de Deus e do seu esplendor salutar manifesta-se particularmente na maneira como a sua luz assiste a inteligência humana, de modo a garantir a necessidade, universalidade e verdade dos seus juízos. Trata-se, como diz Boaventura, de uma impressão destinada a vencer a nativa indigência da inteligência humana — *salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens*<sup>187</sup>. Mas é sobretudo o juízo que nos põe em contacto com a dimensão espiritual e divina<sup>188</sup>. Com efeito, as normas ou leis segundo as quais a razão julga e decide são absolutas, isto é, infalíveis e eternas<sup>189</sup>. E tudo quanto é eterno é Deus ou está em Deus<sup>190</sup>. Por último, podemos dizer que o ciclo completo do conhecimento sensível globalmente assumido desde a imagem ou espécie sensível, que se une aos órgãos sensoriais e através destes às potências ou faculdades da alma, terminando pela referência do sujeito cognoscente ao objecto conhecido,

<sup>183</sup> *Itin.*, 2, n. 6 (V, 301a).

<sup>184</sup> «haec autem omnia sunt vestigia in quibus speculari possumus Deum nostrum» — *Itin.*, 2, n. 7 (V, 301a).

<sup>185</sup> «Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis» — *Itin.*, 2, n. 7 (V, 301b). Cf. *In Hex.*, 11, n. 23 (V, 383b).

<sup>186</sup> *Itin.*, 2, n. 8 (V, 301b).

<sup>187</sup> «in qua [prima specie] est impressio salvans et sufficiens et omnem apprehendentis indigentiam expellens» — *Itin.*, 2, n. 8 (V, 301b).

<sup>188</sup> «Excellentiori autem modo et immediatori diudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam» — *Itin.*, 2, n. 9 (V, 301b).

<sup>189</sup> *Itin.*, 2, n. 9 (V, 302a).

<sup>190</sup> «omne autem quod est aeternum est Deus vel in Deo» — *Itin.*, 2, n. 9 (V, 301b-301b).

simboliza o mistério do Verbo de Deus feito homem na sua missão de reconduzir todos os homens à casa do Pai celeste<sup>191</sup>.

Em resumo, todas as criaturas do mundo sensível são como que outras tantas sombras, ecos e imagens da causa eficiente, exemplar e final; são vestígios, representações e símbolos através dos quais a alma do sábio e do contemplativo se eleva à co-intuição de Deus<sup>192</sup>.

Através destas sucessivas especulações não é difícil descortinar a funda experiência franciscana cujo conteúdo doutrinal O Doutor Seráfico procurou fixar de harmonia com os esquemas do neoplatonismo medieval<sup>193</sup>. Esta experiência é particularmente evidente na maneira como Boaventura interpreta e desenvolve o tema bíblico da vaidade das criaturas<sup>194</sup>.

A doutrina platónica das ideias com a consequente desvalorização da realidade sensível é frequentemente acusada de ter encerrado os homens no seu mundo interior, alheando-os das tarefas concretas da vida e da história. Nesta mesma linha, a concepção das criaturas tal como S. Agostinho no-la descreve não é de molde a suscitar a admiração e o entusiasmo. Se é certo que ao comentar o versículo *caeli enarrant gloriam Dei* — os céus proclamam a glória de Deus —, Agostinho descreveu-nos muitas vezes o que pode e deve ser a contemplação religiosa da Natureza<sup>195</sup>, não é menos certo que os temas predilectos da sua especulação filosófica e o seu itinerário espiritual gravitam em torno do conhecimento de Deus e da alma: *noverim Te, noverim Me*<sup>196</sup>.

<sup>191</sup> «cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem; et quod ille qui est imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius, qui ubique est per primam generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontalem principium et obiectum». *Itin.*, 2, n. 7 (V, 301a-301b).

<sup>192</sup> *Itin.*, 2, n. 11 (V, 302b); Cf. texto citado p. 54.

<sup>193</sup> Cf. BOUGEROL, J. G. — *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite* em «Études franciscaines» 18 (1968) 33 e ss.

<sup>194</sup> *In Ecclesiasten* (VI, 11 e ss.); Sobre o assunto cf. ZAPPITELLO, G. — *La «vanitas» in S. Bonaventura, un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il M. Evo* em «S. Bonaventura 1274-1974», Roma, 1974, p. 637 e ss.

<sup>195</sup> *Confissões*, 4, 10; 9, 10; 10, 6.

<sup>196</sup> *Solil.*, I, 1, 7; *De ordine*, 2, 18.

O Doutor Seráfico é aqui menos platónico do que Agostinho porque profundamente franciscano.

Para Francisco de Assis as criaturas são mais do que pálidos reflexos de realidades superiores a impedir ou retardar a sua visão directa e clara. Elas constituem, por assim dizer, a mediação providencial e necessária por onde terá de passar o homem na sua função itinerante de reconductor de todas as coisas a Deus. Para a alma atenta e desinteressada de Francisco de Assis, as criaturas são o testemunho vivo e palpitante de uma presença que nelas se anuncia e manifesta, uma palavra que o Pai celeste lhe dirige convidando-o à admiração e ao louvor<sup>197</sup>.

É também com olhos franciscanos que Boaventura vê e interpreta a lição bíblica da vaidade das criaturas. Porque receberam o ser depois do não-ser, tudo quanto os seres finitos possuem de positivo devem-no a Deus, que os criou. De si mesmos são vãos e instáveis. Mas esta deficiência congénita constitui paradoxalmente a sua riqueza: não existindo senão graças à munificência divina, as criaturas não cessam de reflectir e de proclamar, com tudo quanto têm e são, o poder, a beleza e a bondade do Criador<sup>198</sup>.

A mesma inspiração determina o sentido profundamente realista do simbolismo bonaventuriano. Se Francisco de Assis não amava as criaturas por si mesmas, é, contudo, certo que as amava em si mesmas como dádivas de Deus, que nelas e por elas a Si mesmo se comunica e revela. Por isso, todas elas, por mais humildes e insignificantes, evocavam ao seu espírito algum mistério divino. Também para Boaventura, as criaturas não são meros sinais de uma realidade transcendente e longínqua, mas expressões vivas que simbolicamente a prefiguram e contêm<sup>199</sup>. Este expressionismo simbólico não só não anula o seu ser natural, mas enriquece-o e prolonga-o numa referência essencial a um plano superior, que as transcende. Inscrito na própria substância das coisas e, mais propriamente nas condições transcendentais de unidade, verdade e bondade, o simbolismo bona-

<sup>197</sup> CFLANO, I, 19, n. 80-81.

<sup>198</sup> «*imago naturalis est quae repraesentat per id quod habet a natura*» — *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2 (II, 397b).

<sup>199</sup> «*repraesentantur per Verbum ita infima, sicut suprema. Unde licet Angelus magis participat cum Verbo in conditionibus nobilibus, puta quoad imaginem Dei, quam vermiculus; in ratione tamen exemplaritatis non est nobilior ratio Angeli quam vermiculi; ita ratio vermiculi exprimit vel repraesentat vermiculum, ut ratio Angeli Angelum, nec secundum hoc nobilior Angelus vermiculo. Quaelibet autem creatura umbra est respectu Creatoris*» — *In Hex.* 3, n. 8 (V, 344b).

venturiano, ultrapassando o plano das relações exteriores, diz já uma certa assimilação da unidade, verdade e bondade essencial de Deus<sup>200</sup>.

Impossibilitando à nascença qualquer catalogação artificial da realidade em religiosa e a-religiosa, o pensamento de Boaventura encontra-se aqui com as tendências mais profundas de certa teologia da secularização. Desde o início e sempre as coisas apresentam-se como uma dádiva de Deus. Deste modo, para o franciscanismo de Boaventura, o mundo não é tanto um lugar de exílio, um vale de lágrimas, mas antes, o novo paraíso no qual os olhos iluminados pela fé podem voltar a descobrir o rosto de Deus.

Fiel imitador de Cristo, Francisco de Assis soube reencontrar a orientação original do mundo e reconduzi-lo ao amor congregante do Pai. Ao acolher todas as criaturas como sinais e símbolos da realidade divina, exerceu para com elas um sacerdócio humano, redimindo-as da sua natural impotência e mudez.

Esta mesma proximidade evangélica com todos os seres da Natureza, esta mesma fraternidade universal revive na síntese de Boaventura. Ao juntar a sua voz ao imenso coral de acção de graças que das criaturas sobe ao Criador, o Doutor Seráfico mais não faz do que repetir, com igual emoção e ardor apostólico, o gesto exemplar do Seráfico Patriarca<sup>201</sup>.

M. COSTA FREITAS

---

<sup>200</sup> Cf. COSTA FREITAS, M. — *O ideal bonaventuriano da sabedoria cristã e a filosofia*, em «Didaskalia» IV (1974) 293.

<sup>201</sup> «Omnes enim creaturae effantur Deum. Quid ego faciam? Cantabo cum omnibus. Grossa chorda in cithara per se non bene sonat, sed cum aliis est consonantia» — *In Hex.*, 18, n. 25 (V, 418).