

O ideal Bonaventuriano da sabedoria cristã e a filosofia

À primeira geração de mestres franciscanos de Paris, nomeadamente ao Doutor Irrefragável, Alexandre de Hales, a quem chama pai e mestre, deve Boaventura não só a iniciação nas grandes sínteses platónico-agostinianas dos fins do século XII, mas ainda e sobretudo a não menos grata e luminosa lição de Assis¹. Atraído pelo modo de viver simples e humilde de tão insignes mestres, o jovem Boaventura, depois de concluídos os estudos em filosofia, solicita também o ingresso na Ordem dos Frades Menores². A partir desse momento, o ideal do Fundador, prontamente assimilado, torna-se para ele numa espécie de princípio redutor no seio das grandes correntes doutrinais que agitavam as escolas de então, permitindo-lhe elaborar uma das sínteses mais harmoniosas e originais de toda a sabedoria cristã³.

¹ *II Sent.*, Praelocutio (II, 1a); *Epistola de tribus questionibus*, n. 11 (VIII, 335a). Boaventura nasceu em Bagnoregio perto de Viterbo e de Orvieto, no ano de 1221 ou, segundo autores mais recentes, por volta de 1217. Estudou filosofia e teologia em Paris sob a orientação de Alexandre de Hales cujo exemplo de vida muito contribuiu para o seu ingresso na Ordem franciscana. Eleito Ministro Geral em 1257, Boaventura governou a Ordem até 1273, ano em que foi criado cardeal-bispo de Albano. Morreu durante o concílio de Lião na noite de 14 para 15 de Julho de 1274. Foi canonizado por Sisto IV, em 1482. Em 1588, Sisto V proclamou-o Doutor da Igreja. O cognome de Doutor Devoto mudou-se, a partir de Gerson, em Doutor Seráfico. A sua obra doutrinária foi criticamente editada pelos Padres de Quaracchi (Florença) em dez grossos volumes, entre 1882 e 1902. Citaremos esta edição segundo o uso corrente, indicando, entre parêntesis, o volume, a página e a coluna, respectivamente, pelos números romanos, números arábicos e pelas letras do alfabeto, a e b.

² A data da entrada de Boaventura na Ordem franciscana permanece incerta. O mais provável é ter sido no ano de 1243 segundo a *Chronica XXIV Ministrorum Generalium*, em «Analecta Franciscana», III, 699. Uma recente actualização da cronologia de Boaventura pode ver-se em S. *Boaventura 1274-1974*, Roma, 1973.

³ A crónica já citada informa que Boaventura entrou jovem na Ordem e que crescia continuamente em graça e devoção, pois não se cansava de ruminar com afecto toda a verdade percebida pela inteligência, transformando-a em oração e louvor de Deus.

1. O ideal da sabedoria

À imitação de Francisco de Assis, Boaventura vê também na união mística com Deus o ideal do homem sobre a terra em busca de felicidade e de paz⁴. Para ele não se trata de um carisma especial, mas de uma vocação comum, pois a semelhante união todos os homens podem aspirar na medida em que ardentemente a desejarem⁵. No entanto, se os simples e iletrados não raro a ela se elevam por graça especial de Deus, como no caso de Francisco de Assis, Boaventura reconhece que a sua vocação e a da Ordem dos Menores, em geral, passa pelos caminhos mais estreitos e demorados da disciplina intelectual e moral⁶. Para um espírito profundamente metafísico como o seu, o alimento da verdade torna-se tão necessário para a inteligência como o pão material para o corpo⁷. Longe de constituir um obstáculo à realização do ideal que professa, o estudo afigura-se à consciência de Boaventura como o meio mais eficaz para despertar e aumentar em si o espírito de devoção e oração ao qual as demais coisas devem servir⁸. Por isso, a ciência que exemplarmente pratica e recomenda não é um fim em si mesma, mas apenas um meio para melhor viver e amar⁹. Esta forma de

⁴ Dos três elementos que, segundo Boaventura, integram o ideal de S. Francisco — *totus posset esse imitator Christi in omni perfectione virtutum; totus posset adherere Deo per assidue contemplationis eius gustum; multas posset lucrari Deo et salvare animas* —, a contemplação ou fruição de Deus parece-lhe o mais importante, porque a imitação de Cristo pela prática das virtudes tem por fim habilitar a alma para a paz do êxtase e, por outro lado, é o contemplativo quem, pela sua palavra e exemplo, mais almas atrai para Deus. Cf. *Determinationes questionum*, p. 1, q. 1 (VIII, 338a); *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 1, concl. (IV, 1000-1001); E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 68 e p. 76.

⁵ *Solil.*, c. 2, parag. 3, n. 14 (VIII, 49b). Sobre este tema boaventuriano da vocação universal à união mística com Deus cf. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique de Saint Bonaventure* em «Archivum Franciscanum Historicum», f. 1-11 (1921) 78 e ss.

⁶ «Ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, justitiam et scientiam» — *Itin.*, c. 1, n. 8 (V, 298a). «Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum; et non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica; quia non audiendo solum, sed observando fit sapiens» — *In Hex.*, coll. 2, n. 3 (V, 337a). Veja-se tb. *In Hex.*, coll. 22, n. 21 (V, 440b).

⁷ «Sicut enim corpus sine cibo perdidit virtutem, decorem et sanitatem; sic anima sine intelligentia veritatis tenebrescit et infirma, deformis et instabilis fit in omnibus; oportet ergo refici» — *In Hex.*, coll. 17, n. 6 (V, 410a).

⁸ Cf. c. 5 da *Regra dos Frades Menores*. Durante o seu generalato Boaventura defendeu e promoveu os estudos na Ordem. Para tanto argumentava que sendo a pregação uma das principais tarefas impostas pela Regra aos frades menores, o seu conveniente desempenho exigia uma adequada preparação científica — *Expositio super Reg. Frar. Minorum*, c. 9, n. 6 (VIII, 430b). Sobre este mesmo tema, veja-se LEONARDO DE CASTRO, *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, Paris, 1923.

⁹ *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl. (III, 773b).

estudo encontra-se admiravelmente caracterizada numa benévola advertência aos leitores do *Itinerarium*: «Não basta a leitura sem a devoção, a investigação sem a admiração, a atenção sem o entusiasmo, o talento sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça, o espelho sem a sabedoria divinamente inspirada»¹⁰.

Vivificando de amor seráfico todo o conhecimento, toda a especulação da verdade, Boaventura realiza um equilíbrio perfeito entre o intelectualismo frio e dessorado e um misticismo caprichoso e delirante. A uma ciência que visa satisfazer ao mesmo tempo as profundas e legítimas aspirações da inteligência e do coração já S. Agostinho dera o nome de sabedoria¹¹. Boaventura, recolhendo elementos de Aristóteles e de S. Agostinho, define-a como um conhecimento experiencial e delectável das causas supremas e primeiras. E à imitação do bispo de Hipona distingue-a da ciência propriamente dita não só pelo carácter afectivo e experiencial de que se reveste, mas sobretudo pela sua radicalidade, enquanto busca, para além das causas ou princípios intrínsecos das coisas, as suas razões eternas e necessárias¹². Assim entendida, a sabedoria identifica-se com o conhecimento da Causa última e primeira, ou seja, com o Ser absoluto, princípio, exemplar e fim de todas as coisas, com a Verdade e o Bem soberanos, nos quais, somente, a inteligência e a vontade se pacificam e aquietam¹³.

Foi este também o ideal perseguido pelos maiores filósofos da Antiguidade, designadamente por Platão, por Aristóteles e por Plotino, que, no entanto, não o conseguiram atingir. Aristóteles, por exemplo, preocupou-se sobretudo com as coisas deste mundo, pretendendo explicá-las por si mesmas, fora das relações que as ligam a Deus, o que o levou a negar a providência divina e a admitir a eternidade da matéria. Platão e Plotino, por sua vez, embora tenham

¹⁰ *Itin.*, Prol., n. 4 (V, 296a).

¹¹ «Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum Bonum» — *De libero arbitrio*, l. 2, c. 20, n. 26.

¹² «Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis» — *De perfectione evangelica*, q. 1 (V, 120b). «Et hic habitus dicitur sapientia quae simul dicit cognitionem et affectum» — *I Sent.*, Proem., q. 3, concl. (I, 13b). «Unde haec scientia sapientia est quia secum habet innatum saporem; et per hanc illuminatur intellectus et stabilitur affectus» — *III Sent.*, d. 25, dub. IV (IV, 531a). Cf. *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl. (III, 774a); *In Hex.*, coll. 5, n. 13 (V, 356a).

¹³ *In Hex.*, coll. 5, n. 23-33 (V, 357-359).

ido mais longe no caminho da sabedoria, falharam também não só porque sacrificaram a ciência à sabedoria, mas ainda, porque privados da luz da fé, não conseguiram salvaguardar suficientemente, entre outras verdades, a liberdade divina e a individualidade da alma¹⁴. Por isso, à sabedoria mundana dos filósofos, que procura conhecer as últimas causas apoiando-se apenas nas forças da razão e na prática das virtudes naturais, Boaventura opõe a sabedoria cristã, que à luz da razão natural alia a luz da fé e às virtudes naturais acrescenta as virtudes sobrenaturais¹⁵. Neste sentido, o verdadeiro ideal da sabedoria foi realizado apenas por S. Agostinho, o qual, como excelente intérprete da Escritura, soube combinar, como ninguém, as palavras da sabedoria com as palavras da ciência¹⁶.

A verdadeira sabedoria funda-se, portanto, na firmeza inquebrantável da fé porque só a fé separa completamente a luz das trevas e aponta a caridade como móbil de todos os afectos. A fé leva a inteligência a aderir à palavra de Deus presente na sabedoria *multi-forme* da Escritura. Pela Escritura a fé ilumina a alma abrindo-lhe horizontes novos e incomparáveis não só sobre o homem, o mundo e a história, mas ainda sobre o mistério e atributos de Deus, uno em essência e trino em pessoas.

A Escritura ensina-nos que tudo quanto existe foi criado por Deus a partir do nada. A humildade é, pois, a porta da sabedoria. Como a fé, a sabedoria é também um dom de Deus. A primeira condição para a obter consiste em desejá-la. É necessário ser-se, como Daniel, homem de desejos, pedindo-a com oração humilde e instante. Por sua vez, o desejo da sabedoria suscita o amor da disciplina intelectual e moral, o estudo e a prática das virtudes. É necessário combinar o estudo com a integridade de vida porque a passagem da ciência à sabedoria não é fácil. Só a alcançam os corações puros porque só eles podem compreender a Escritura do mesmo modo que só podem compreender o pensamento de Paulo aqueles que tiverem o espírito de Paulo¹⁷. O estudo, por sua vez, como caminho para a sabedoria, deve ser feito com ordem, com

¹⁴ *Christus unus omnium magister*, 18 ss. (V, 572a); *In Hex.*, coll. 7, n. 3-12 (V, 365-366).

¹⁵ *In Hex.*, coll. 1, n. 9 (V, 330b).

¹⁶ *Christus omnium magister*, 19 (V, 572a).

¹⁷ «Sapientia autem non reseratur nec habetur nisi per fidem» — *In Hex.*, coll. 14, n. 7 (V, 394b); *Id.*, coll. 17, n. 7 (V, 410b); *Itin.*, Prol., n. 3 (V, 296a); *Brev.*, Prol., parag. 4 (V, 206a-b); *Comm. in Evangelium Lucae*, c. 11, n. 27 (VII, 285b).

assiduidade, com gosto e com moderação. A ordem exige que se dê o primeiro lugar ao estudo da Escritura. Só depois se justifica o recurso ao estudo dos Padres da Igreja, dos mestres (sentenciários) e da filosofia, na medida em que ajudam e facilitam a compreensão da Escritura. A assiduidade no estudo é necessária para evitar a dispersão e dele colher o maior proveito. O gosto facilita a assimilação dos ensinamentos recebidos. E, finalmente, a moderação impede que alguém se aplique acima das suas forças¹⁸. A fé ensina-nos ainda que a sabedoria *multiforme* da Escritura procede do Verbo eterno de Deus. Cristo, Verbo de Deus no meio dos homens, torna-se, deste modo, a fonte e a chave de toda a sabedoria cristã. É Ele quem nos ensina a ler a Escritura, que trata essencialmente das obras da redenção. A Ele se referem e por Ele se esclarecem todas as profecias, todas as figuras e todos os sinais que na Escritura se contêm. Por isso mesmo, só é possível compreender os mistérios profundos da Escritura mediante a graça de Cristo crucificado, ressuscitado e evangelizado pelo Espírito Santo. Com efeito, todas as palavras da Escritura se resumem nesta Palavra eterna que, tendo aparecido entre os homens, padeceu, foi sepultada e ressuscitou. É este o livro por excelência da sabedoria, livro que só na cruz se abriu completamente e que importa ler se quisermos penetrar, de algum modo, nos segredos da sabedoria divina¹⁹. É assim que a alma, enformada pela fé e habitada pela graça, sobe, de ascensão em ascensão, até à sabedoria *nuliforme*, ou seja, até à união mística com Deus, onde finalmente encontra repouso e quietação — *hic est status sapientiae christianae*²⁰. Chegada a este ponto, a alma torna-se semelhante

¹⁸ «Est ergo ordo ut prius studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum, post in originalibus...; similiter in scriptis magistrorum et in scriptis philosophorum sed transeundo et furando quasi ibi non sit permanendum» — *In Hex.*, coll. 19, n. 5-20 (V, 422b-423b). Cf. tab. *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, coll. 4, n. 23 (V, 478b).

¹⁹ «Liber sapientiae est Christus, qui scriptus est intus apud Patrem cum sit ars omnipotentis Dei; et foris quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce; istum librum debemus tollere ut intelligamus arcana sapientiae Dei» *Sermones de tempore* (IX, 263b); *In Hex.*, coll. 3, n. 11 (V, 345a); *Ib.*, coll. 18, n. 12 (V, 416b); *Comm. in Ev. Lucae*, c. 24, 58 (VII, 601b); *Ib.*, c. 24, 33 (VII, 595b); c. 18, 60 (VII, 470b).

²⁰ Na coll. 2, n. 8 *In Hex.* (V, 337b) Boaventura diz que a sabedoria divina se apresenta sob quatro modalidades principais: como uniforme nas ideias divinas, multiforme nos mistérios da Escritura, omniforme nos vestígios das obras divinas e nuliforme nas suspensões ou arroubos místicos. A sabedoria nuliforme corresponde à compreensão excessiva de que fala o Pseudo-Areopagita. Por ela a inteligência une-se às realidades que a excedem; não compreende o que conhece, mas sente-se arrebatada acima de si mesma por aquilo mesmo que conhece. É a forma mais nobre e elevada de conhecimento: não possui o seu objecto, mas é por ele possuída. Só a pode compreender quem alguma vez a experimentou. Não se aprende nos

a um sol a que não falta nem luz nem calor nem o poder de comunicar a satisfação e a felicidade que a inunda²¹.

Este ideal de sabedoria, que se caracteriza pela subordinação (redução)²² de todas as ciências (*artes*) à teologia e, mediante a teologia, à união com Deus, encontra-se sintetizado no opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, e mais amplamente desenvolvido nas célebres *Collationes in Hexaameron*, série de conferências proferidas pelo Doutor Seráfico na Universidade de Paris, durante o inverno de 1273, e que constituem a última expressão do seu pensamento.

2. *A filosofia como factor integrante da realização da sabedoria*

Mas Boaventura não se limitou a traçar o programa da sabedoria e a definir as condições da sua realização concreta nem mesmo a descrever a sua origem sobrenatural e os seus efeitos excelentes, enaltecendo a figura de Cristo como seu mestre infalível e inculcando a Escritura como sua fonte inspirada. Ele mesmo a procurou realizar na sua vida e na sua obra, organizando todo o saber num vasto sistema doutrinal, que é uma síntese harmoniosa de filosofia, de teologia e de mística.

É de fé que o homem foi criado por Deus para eternamente O possuir e amar na visão beatífica. Deus é, pois, o fim último e supremo de todas as aspirações humanas. Esta verdade é tão certa para o fiel que ele preferiria morrer a renegá-la²³. Mas a fé representa um conhecimento de Deus ainda muito imperfeito, próprio

livros, mas na oração. Só Deus a pode ensinar, e é o Espírito Santo quem a infunde como um dos seus sete dons. Sendo a perfeição e termo da sabedoria, constitui o objecto da teologia mística. Na mesma coll. 2, n. 28 (V, 340b) é apresentada como lugar de repouso de todo o esforço ascensional para Deus. O seu carácter nuliforme, que faz dela uma espécie de teologia negativa, não anula nem destrói as fases anteriores que lhe serviram de base — *quarta facies sapientiae est difficillima quia est nulliformis, quod videtur destructivum praecedentium, non tamen est* — *Ib.*, n. 28 (V, 340a).

²¹ *Sermones de Sanctis* (IX, 523-524).

²² Na terminologia bonaventuriana o verbo *reducere* não significa subtrair ou diminuir, mas referir, reconduzir um ser ou um dado aos seus princípios, por exemplo, o múltiplo ao uno, o complexo ao simples, o efeito à causa, o vestígio e imagem ao seu modelo. Este género de redução em nada diminui o valor dos seres em si mesmos; pelo contrário, concorre até para o pôr mais em evidência, mostrando a sua ligação com outras realidades que o transcendem e superam.

²³ *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4 (III, 481b).

da condição itinerante em que o homem presentemente se encontra²⁴. Nada mais natural e legítimo, portanto, que o fiel procure entender aquilo em que por amor acredita²⁵. A especulação surge assim espontaneamente como uma promoção da fé — *fides quaerens intellectum* —, ou melhor, como uma exigência do amor que a enforma e sustenta, na ânsia de superar a sua natural imperfeição e antecipar, de algum modo, a visão beatífica. Longe ainda da visão directa de Deus, a alma contemplativa tentará descobri-l'O nas suas obras, as quais se dividem em obras da criação e obras da recriação. As primeiras são obras da natureza e constituem o objecto da filosofia. As segundas são obras da graça e pertencem ao domínio da teologia²⁶.

Fiel ao programa que se propôs realizar, o Doutor Seráfico inicia a sua especulação partindo da firmeza e estabilidade da fé para prosseguir com a serenidade da razão antes de se elevar à suavidade da contemplação²⁷. Como factor integrante desta síntese sapiencial, a filosofia bonaventuriana insere-se naturalmente entre a fé simples (*nuda*) e a teologia, e toda ela se concentra em torno dos grandes tópicos da *emanação* (criação), do *exemplarismo* e da *consumação* ou *redução*²⁸. É, no entanto, o exemplarismo que, segundo Boaventura, constitui o domínio por excelência da filosofia²⁹. Sendo assim, o exame de alguns momentos essenciais do exemplarismo, designadamente, do *vestigio* e da *imagem* fornecer-nos-á uma base sólida para compreendermos a natureza da filosofia tal como Boaventura a concebeu e praticou.

De notar, antes de mais, o carácter eminentemente teológico do exemplarismo entre os autores cristãos, deduzido, em geral, a partir de certos atributos divinos conhecidos por revelação. Boaventura não foge à tradição e situa-o entre as doze fulgurações da luz

²⁴ «Dicendum quod fides est perfectio potentiae non qualicumque sed secundum statum imperfectionis et viae in quo intellectus potest aberrare a veritate et in via captivari» — *III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1 (III, 681b).

²⁵ «Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit» — *I Sent.*, Proem., q. 2 (I, 11a).

²⁶ «Bonum est et perutile exerceri in consideratione causarum creaturarum ut aliquo modo semiplene veniamus in cognitionem illius causae supremae quae est finis omnis cognitionis» — *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 2 (I, 807); *Sermones de Sanctis* (IX, 563b).

²⁷ «Ordo enim est ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis ut perveniat ad suavitatem contemplationis» — *Christus omn. magister*, 15 (V, 571b).

²⁸ «Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum» — *In Hex.*, coll. 1, n. 17 (V, 332b).

²⁹ *In Hex.*, coll. 1, n. 13 (V, 331b).

da fé, imediatamente a seguir à noção de um ser primeiro e perfei-tíssimo e à ideia de um Deus uno e trino. A fé, assim raciocina o Doutor Seráfico, ensina que Deus é criador de todas as coisas, gover-nador providente de todos os actos, doutor de todas as inteligências e juiz de todos os méritos. Reflectindo sobre estes dados, a razão chega facilmente à conclusão de que Deus é também, e por isso mesmo, a causa exemplar de tudo, a causa das causas, a sabedoria donde todas as coisas procedem de uma maneira excelente, a inteli-gência que tudo governa com suma prudência, a luz que revela toda a verdade de maneira exacta e perfei-tíssima, o direito que tudo julga e retribui com suma justiça³⁰. Tudo quanto foi feito, por insignificante que seja o seu grau de realidade, tem a Deus por prin-cípio. E ter a Deus por princípio significa configurar-se com Ele, segundo uma certa unidade, verdade e bondade: *«omnis enim effectus quantumcumque parum habens de esse habet Deum sicut principium ... creatura habere non potest Deum sicut principium quin configuretur ei secundum unitatem, veritatem et bonitatem»*³¹. Este texto e muitos outros do mesmo teor mostram como a doutrina bonaventuriana do exem-plarismo, partindo embora da teologia, procura tornar-se racional-mente inteligível, inscrevendo-se no esquema filosófico dos transcendentais, ou seja, nas determinações universais do ser, consubstanciadas na trilogia do *unum, verum et bonum*³².

3. O exemplarismo e os transcendentais

Teremos, portanto, que examinar a função atribuída por Boaventura aos transcendentais na elucidação do mistério trinitário, para compreendermos melhor o seu significado ou valor analógico ao nível das criaturas.

Todo o ser se constitui e define por uma determinada unidade, verdade e bondade. Consideradas em si mesmas, estas propriedades traduzem, respectivamente, a indivisão do indivíduo consigo mesmo,

³⁰ «Duodecim speculationes sunt quas habemus ex fide: credere Deum primum, Deum trinum et unum, et exemplar rerum» — *In Hex.*, coll. 12, n. 2 (V, 385); *Ib.*, coll. 10, n. 3 (V, 377b).

³¹ *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230a).

³² «Haec autem conditiones entis sunt unum, verum et bonum» — *Brev.*, p. 1, c. 6 (V, 215a).

com o seu modelo ou exemplar e com as suas operações ou finalidade. Como ser primeiro e perfeitíssimo, Deus possui estas três propriedades na sua expressão mais pura e completa, em puro acto de ser. E porque entre elas se observa uma determinada ordem lógica, já que a verdade supõe a unidade, e a bondade pressupõe a unidade e a verdade, elas são também o sinal e a expressão da ordem existente entre as pessoas divinas. Deste modo, Boaventura atribui a Unidade ao Pai, a Verdade ao Filho e a Bondade ao Espírito Santo³³. Num outro contexto, o Doutor Seráfico afirma que todo o ser se define em relação a uma determinada origem (*esse ex aliquo*), a um determinado exemplar (*esse secundum aliquid*) e a um determinado fim (*esse propter aliquid*). Por sua vez, esta relação fundamental afecta disjuntivamente a totalidade dos seres (universal disjuntivo), porque todo o ser ou é *ex se*, *secundum se* e *propter se* ou *ex alio*, *secundum aliud* e *propter aliud*. Um ser por si, isto é, um ser que tem em si mesmo a sua origem (*ex se*), é também necessariamente o seu exemplar e o seu fim (*secundum se e propter se*). Pelo contrário, um ser cuja origem é devida a um outro, é também nesse outro que encontra o seu exemplar e o seu fim. Ora, à unidade, verdade e bondade sumas corresponde, respectivamente, o ser *ex se*, *secundum se* e *propter se*. Logo, por uma segunda apropriação, que vem a ser um prolongamento da primeira, Boaventura atribui ao Pai toda a causalidade eficiente, ao Filho toda a causalidade exemplar e ao Espírito Santo toda a causalidade final³⁴. Resumindo, diremos que a unidade reside essencialmente no Pai, do qual, como plenitude fontal e princípio primordial, deriva toda a causalidade eficiente; que a verdade reside essencialmente no Verbo, o qual como expressão

³³ *Brev.*, p. 1, c. 6 (V, 215a-b). De todo este capítulo sexto do *Brev.* se colhe que tudo o que seja ou represente fontalidade, primordialidade (*primitas*), poder, eficiência, causalidade ou origem é vestígio ou imagem do Pai. Do mesmo modo, tudo o que significa procedência, geração, conhecimento, exemplaridade, etc., é atribuído ao Filho; e a finalidade, consumação, bondade, amor e plenitude, ao Espírito Santo. A razão está em que os primeiros princípios numa determinada ordem são causa de tudo quanto existe nessa mesma ordem. Ora cada uma das pessoas divinas esgota, na sua respectiva ordem, todas as possibilidades. Porque a Trindade representa exaustivamente todo o existir, as criaturas só podem surgir como imitação e prolongamento seu.

³⁴ «Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse quod est ex se et secundum et propter se, vel esse quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud. Necesse etiam est ut esse quod est ex se, sit secundum se et propter se. Esse ex se 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 sui termini. Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi» — *In Hex.*, coll. 1 n. 12 (V, 331a-b). Veja-se a nota anterior.

fidelíssima do Pai, é modelo e exemplar de toda a verdade; e, finalmente, que a bondade se identifica com o Espírito Santo, o qual, como dom perfeito e amor recíproco do Pai e do Filho, é princípio e modelo de toda a bondade³⁵. E isto num perfeito dinamismo vital e circulante, que começa na originalidade ou plenitude fontal do Pai, se expande na plena identidade do Filho e se encerra na união indissolúvel do Espírito Santo³⁶. Princípio e fundamento de toda a unidade, verdade e bondade, o Deus trino identifica-se, por isso mesmo, com o ser *ex se*, *secundum se* e *propter se*³⁷. Portanto, só Deus é verdadeiramente³⁸. Tudo o mais *ex-siste* na medida em que d'Ele recebe o ser ou a influência.

De acordo com as apropriações atrás referidas, o ser *ex alio*, isto é, o mundo das criaturas *ex-siste* na medida em que foi posto livremente no ser por Deus Pai, em virtude do poder e bondade do Espírito Santo, segundo o modelo que tem no Verbo eterno. Com efeito, antes de a proferir no espaço e no tempo, Deus exprime toda a criação, sob a forma de ideias eternas, no seu Verbo, que é a sua arte viva e perfeita. O Verbo é, pois, o *medium exemplans omnia*, na medida em que é meio essencial na geração e processão eternas, ou seja, na vida trinitária. Nele como na sua Palavra substancial, o Princípio fontal, que é o Pai, a Si mesmo se diz e exprime e, desse modo, exprime tudo o que é, tudo o que pode, e, particularmente, tudo quanto quis fazer³⁹. A geração eterna do Verbo e a criação do mundo são, pois, um só e mesmo acto; o seu desdobramento deve-se à dualidade de termos daí resultantes: o Verbo incriado e o mundo das criaturas. A relação entre o mundo criado e a vida trinitária é tão íntima que Boaventura chega a dizer que Deus não

³⁵ *Brev.*, p. 1, c. 7 (V, 215a-b).

³⁶ Pelo seu carácter de primordialidade (*primitas*) ou de plenitude fontal, que significa ao mesmo tempo carência de origem (inascibilidade) e fecundidade inesgotável, o Pai ocupa, por assim dizer, o vértice da existência divina, a qual é por Ele comunicada ao Filho e ao Espírito Santo. Toda a intensidade infinita de ser e do dinamismo próprio do primeiro princípio se concentra e consubstancia na unidade viva e perfeita do Pai. É em virtude da força ou energia infinita dessa unidade que tudo procede do Pai e tudo a Ele regressa numa perfeita e exaustiva *egressio* (Filho) e *reductio* (E. Santo) — *In Hex.*, coll. 1, n. 17 (V, 332a).

³⁷ «Necessario ergo Deus per se et propter se est» — *In Hex.*, coll. 10, n. 14 (V, 378b); *Ib.*, coll. 5, n. 29 (V, 359a); *Brev.*, p. 2, c. 1 (V, 219a).

³⁸ «Unde Deus est ens extra genus et supra genus» — *In Hex.*, coll. 10, n. 17 (V, 379b); *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 4 (I, 173b).

³⁹ «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.*, coll. 1, n. 13 (V, 331b).

poderia criar se não fosse trinitário, pois faltar-lhe-ia a capacidade de gerar e de produzir⁴⁰. Neste sentido, a criação não é mais do que o prolongamento, a distensão, exteriormente articulada no espaço e no tempo, daquele proferir e dizer eterno e substancial do Pai no seio da Trindade⁴¹. Isto significa que a lei ou norma que preside à economia do mundo criado é a mesma que subsiste nas processões divinas. E, de facto, Boaventura dir-nos-á que o ser criado é uno, enquanto procede de Deus Pai por via de causalidade eficiente; é verdadeiro, enquanto procede de Deus Filho por via de causalidade exemplar; e é bom, na medida em que Deus Espírito Santo é a sua causa final⁴². Deste modo, à unidade, verdade e bondade resultante da plena conversão ou identidade do ser divino consigo mesmo, segundo a tríplice modalidade do ser *ex se, secundum se e propter se*, Boaventura faz corresponder, nas criaturas, a unidade, verdade e bondade como tensão e relação com a Trindade criadora. Esta ontologia expressamente elaborada em referência constante com o mistério trinitário permite ao Doutor Seráfico redimir as categorias e os esquemas aristotélicos do seu frio intelectualismo e imprimir-lhes um cunho existencial e concreto. Mais ainda: é no próprio contexto da teologia trinitária que os transcendentais, tanto absolutos (*unum, verum et bonum*) como disjuntivos (*ex se, ex alio, etc.*), são atingidos no que têm de mais profundo e significativo. O ser último e primeiro de Boaventura não é já um ser abstracto, mas o Ser vivo e pessoal por excelência, cujo dinamismo, expresso pelos transcendentais, realiza a plena conversão ou identidade consigo mesmo⁴³.

Segundo Boaventura o universo foi criado a partir do nada pelo Primeiro princípio, isto é, por Deus uno e trino, que, desse modo nele deixou impressa e expressa a sua onipotência (Pai),

⁴⁰ «Si enim emanatio naturae secundum rationem intelligendi praecedit emanationem secundum rationem voluntatis, nunquam Deus esset potens producere creaturam per voluntatem nisi etiam produxisset Filium per naturam» — *I Sent.*, d. 7, dub. 2 (I, 144b).

⁴¹ As duas difusões encontram a sua explicação última na plenitude fontal, que reside no Pai. Quanto mais um ser é primeiro (uno) tanto mais é fecundo e se torna princípio de outros seres. Cf. *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 1 (I, 482b); *Ib.*, p. 1, q. 2, ad 3 (I, 470 e ss.); *Ib.*, d. 11, q. 11 ad 7, 8 (I, 213b); q. 2 (I, 215b).

⁴² «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, ordo et pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium creatoris sive corporalibus sive spiritualibus sive ex utriusque compositis» — *Brev.*, p. 2, c. 1 (V, 219a).

⁴³ «Unitas autem prima et summa, rediens supra se ipsam reditione completa et perfecta est omnipotentissima sic et veritas sapientissima et bonitas benevolentissima» — *Brev.*, p. 1, c. 7 (V, 215b).

a sua sabedoria (Filho) e a sua bondade (Espírito Santo)⁴⁴. Estes atributos divinos manifestam-se particularmente na maneira como todas as coisas obedecem estruturalmente a um determinado *número, peso e medida*. O número exprime a proporção dos elementos intrinsecamente constitutivos que estabelecem cada coisa na sua ordem ou espécie ao mesmo tempo que dizem a sua verdade e fazem a sua beleza. O peso significa a inclinação que ordena interiormente cada coisa para o seu fim, como lugar natural da sua perfeição ou repouso. A medida representa o modo de existência segundo o qual cada coisa obtém a sua unidade particular e por ela se distingue das demais⁴⁵.

As determinações transcendentais de unidade, verdade e bondade constituem, portanto, a base natural, no próprio seio das criaturas, em que, segundo Boaventura, se inscreve a presença de Deus, fazendo delas *vestigios* da Trindade enquanto A representam e imitam embora de longe, mas com certa distinção — *in elongatione sed distinctione*⁴⁶. Dentro deste esquema geral, a presença de Deus intensifica-se num ritmo crescente desde as fronteiras, por assim dizer, do nada até aos seres espirituais, feitos à Sua imagem e semelhança. Deus trino está presente no mundo não só por uma influência geral de tríplice causalidade, que faz das criaturas um seu vestígio, mas também de um modo intencional enquanto objecto de conhecimento e de amor por parte das criaturas espirituais, que, desse modo, se tornam Sua *imagem expressa*.

Enquanto criada por Deus e, portanto, dotada de uma certa unidade, verdade e bondade, a alma humana, sujeito propriamente dito da imagem, é também um vestígio do seu Criador. Em virtude, porém, das suas faculdades consubstanciais, memória, inteligência e vontade, a alma imita e exprime tão de perto e tão distintamente a Trindade que recebe o nome de *imagem*⁴⁷.

A alma é imagem de Deus, em primeiro lugar, porque entre ela e Deus existe uma certa conveniência de ordem e de proporção.

⁴⁴ *Brev.*, p. 2, c. 2 (V, 220a).

⁴⁵ «Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem; ac per hoc est una, vera, bona; modificata, speciosa, ordinata; mensurata, discreta et ponderata: est enim pondus inclinatio ordinativa» — *Brev.*, p. 2, c. 1 (V, 219). Cf. *Itin.*, c. 2, n. 10 (V, 302b).

⁴⁶ *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (I, 73b); *Itin.*, c. 2, n. 1 (299b).

⁴⁷ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 393-408); *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230); *Ib.*, p. 3, c. 4 (V, 235); *Itin.*, c. 3, n. 5 (V, 305); *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1 (I, 80-82); *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 1 (II, 591-626).

A conveniência de ordem resulta para Boaventura do facto de a alma, além de estar referida a Deus como sua causa eficiente, exemplar e final, O poder alcançar como objecto das suas três faculdades consubstanciais, memória, inteligência e vontade⁴⁸. Isto significa, segundo uma expressão de S. Agostinho adoptada por Boaventura, que a alma é *capax Dei*, tanto no sentido psicológico de O poder conhecer e amar como no sentido mais radical e profundo de constantemente O estar recebendo e possuindo no mais íntimo de si mesma⁴⁹. Por isso, conhecer a Deus é, de algum modo, reconhecer-l'O; procurá-l'O é tê-l'O já encontrado.

A conveniência de proporção deriva da semelhança de disposição estrutural (*similiter se habere*) entre as potências da alma, de um lado, e as pessoas divinas, de outro. Num certo sentido, a memória contém e apreende a eternidade; é ela, portanto, que gera a inteligência; e da memória e da inteligência procede o amor que reciprocamente as une. Daqui Boaventura conclui que a memória está para Deus-Pai como a inteligência e a vontade estão, respectivamente, para Deus-Filho e Deus-Espírito Santo, cuja verdade e bondade reflectem e imitam⁵⁰. Deste modo, à origem, ordem e distinção que subsiste entre as pessoas divinas corresponde a origem, a ordem e a distinção que se observa entre as faculdades da alma⁵¹.

Em segundo lugar, a alma é imagem de Deus porque, podendo converter-se sobre si mesma, dando-se como objecto das suas faculdades, realiza uma maior unidade, verdade e bondade do que os seres materiais⁵².

Como acabamos de ver, a alma pode converter-se a si mesma e a Deus. Por uma e outra conversão realiza a alma a sua condição de imagem⁵³. A primeira é até pressuposto da segunda. Com efeito, se a alma não se conhecesse nem se amasse a si mesma por uma incessante e habitual comunicação das faculdades entre si,

⁴⁸ «Quoniam igitur cum anima convertitur ad Deum sibi conformatur et imago ostenditur secundum conformationem, ideo imago consistit in his potentiis secundum quod habent objectum Deum» — *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 in c (I, 83b).

⁴⁹ «Pro eo quod ipsa anima cum sit imago Dei et immediate ferri in Deum capax eius est et particeps esse potest, et ita immediate habet ab illo et in illo vivere per cognitionem et amorem» — *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 2 ad 2 (III, 445a); *Itin.*, c. 3, n. 2 (V, 304a).

⁵⁰ «Vide igitur quomodo anima Deo est propinqua et quomodo memoria in aeternitatem (Patrem), intelligentia in veritatem (Filium), electiva potentia ducit in bonitatem summam (Spiritus) secundum operationes suas» — *Itin.*, c. 3, n. 4 (V, 305a).

⁵¹ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 394a).

⁵² «et ideo imago consistit in his potentiis secundum quod habent animam pro objecto» — *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 (I, 83b).

ficaria sem fundamento a sua projecção moral para a Unidade, Verdade e Bondade sumas realizadas na mais perfeita e recíproca comunhão das três pessoas divinas⁵⁴.

Do que acabamos de dizer conclui-se que a relação ou tensão de um ser para outro ser significada pelos transcendentais (vestígio) se encontra como que ampliada e intensificada nas criaturas espirituais. Estas, com efeito, não se limitam, como os seres materiais, a receber e a reflectir as propriedades que as constituem no seu ser natural, mas reconhecendo-as e accitando-as, possuem-nas e conservam-nas num permanente esforço de identificação consigo mesmas. Podemos, pois, dizer que a memória, a inteligência e a vontade se situam no prolongamento dos transcendentais, representando, por isso mesmo, uma expansão ou intensificação do vestígio⁵⁵. E, de facto, Boaventura faz corresponder à unidade, verdade e bondade no vestígio, respectivamente, a memória, a inteligência e a vontade, na imagem⁵⁶.

Relações essenciais a Deus, o vestígio e a imagem radicam, como dissemos, nos transcendentais, que, por sua vez, se identificam e convertem com o ser. Trata-se, portanto, de relações não meramente accidentais, mas inscritas na própria substância das coisas⁵⁷.

O exemplarismo, ou melhor, o expressionismo divino do mundo comporta uma semelhança imitativa que se concretiza e especifica, de modo particular, no vestígio e na imagem. Estas duas modalidades de semelhança encontram-se dispostas jerarquicamente, em

⁵³ «Illud quod conformatur imagini per consequens conformatur imaginato; unde qui videt imaginem Petri, per consequens videt et Petrum» *I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2 (I, 83b). Cada uma destas duas conversões realiza a imagem de uma maneira mais e menos perfeita do que a outra, conforme o aspecto sob o qual se considera a imagem: «Ratio imaginis quoad quid est plus in conversione ad Deum, quoad quid est plus in conversione animae supra se. In conversione ad Deum est plus quia plus habet de ratione venustatis et conformitatis; in conversione ad se plus habet de ratione consubstantialitatis et aequalitatis» — *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 ad 5 (I, 84b).

⁵⁴ *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 (I, 92a).

⁵⁵ Não devemos entender aqui a memória no sentido psicológico de recordação do passado. É em relação à posição da pessoa do Pai no scio da Trindade que a devemos interpretar. Neste sentido, a memória representa aquilo que nos situa acima do tempo, o lugar onde o eu mais íntimo e profundo recolhe e concentra o que o tempo dispersa através das suas múltiplas variações psicológicas. Boaventura chama-lhe a mansão da vida, a presença vespéral de Deus — *In Hex.*, 11, 24 (V, 384a). Cf. *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad3 (I, 81b).

⁵⁶ «Item his tribus in quibus attenditur ratio vestigii, videlicet modus, species et ordo, correspondent illa tria in quibus attenditur ratio imaginis, videlicet memoria, intelligentia et voluntas» — *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 2, q. 2 (II, 831a).

⁵⁷ «Esse imaginem Dei non est homini accidens sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae» — *II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2 (II, 397a).

sentido vertical, segundo a maior ou menor proximidade que mantêm com o Princípio criador. Portanto, todos os seres criados, pelo seu carácter de vestígio ou de imagem, encontram-se inseridos num vasto contexto de referências e alusões significativas. Com efeito, dizer de uma coisa que é vestígio ou imagem equivale a afirmar a sua constitutiva referência a um outro ser, isto é, a sua significatividade ou aptidão a significar⁵⁸. É precisamente o carácter de semelhança imitativa que confere às coisas o seu poder de expressão ou significação como sinais susceptíveis de serem lidos e interpretados de acordo com a intenção que lhes deu o ser. Neste sentido, Boaventura não se cansa de repetir que o mundo é um livro onde se espelha e reflete o Deus uno e trino⁵⁹. Nele, como num espaço misterioso e sagrado Deus revela-se e faz sinal às almas contemplativas⁶⁰. Era assim que todas as qualidades naturais das criaturas evocavam ao espírito de Francisco de Assis uma virtude divina. Esta mesma evocação é traduzida por Boaventura em fórmulas filosóficas e teológicas repassadas de grande fervor e unção mística⁶¹. Utilizando o esquema aristotélico da causalidade, o Doutor Seráfico ensina que a existência e as perfeições de Deus se podem ler na indigência das criaturas: a sua relativa inconsistência e instabilidade postula a existência do ser absoluto e imutável⁶². Mas é *na* própria indigência das criaturas que melhor se revela a presença de Deus Criador, que não só põe as coisas no ser, mas as assiste e acompanha em todo o ciclo da sua existência temporal⁶³. Do mesmo modo, todas as

⁵⁸ «Omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud» — *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 2 (I, 72a).

⁵⁹ «Ex praedictis autem colligi potest quod 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» — *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230a); *In Hex.*, coll. 2, n. 27 (V, 340b).

⁶⁰ «Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum non naturalium philosophorum quia solum sciunt naturam rerum non ut vestigium» — *In Hex.*, coll. 12, n. 15 (V, 386b).

⁶¹ A este propósito Gilson afirma que Boaventura mais não fez do que pensar e organizar em sistema doutrinal o que S. Francisco de Assis apenas sentiu e viveu. — *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 69.

⁶² *In Hex.*, coll. 10, n. 11-18 (V, 378b-379b).

⁶³ «Quia creatura est et accipit esse ab alio ... 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); «potentia per quam durat creatura non tantum est ipsius creaturae, immo etiam creatricis essentiae» — *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2, concl. (II, 865b); «quia cum primum principium sua omnipotentis virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxerit ad esse; ac per hoc creatura de se habeat non-esse, totum autem esse habeat aliunde: sic facta fuit ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum princi-

qualidades das criaturas, por isso mesmo que imperfeitas e limitadas, proclamam a suprema perfeição do Criador. Assim, o modo, o número e a ordem, ao mesmo tempo que dizem a imperfeição das criaturas significam e exaltam a imensidade do poder, da sabedoria e da bondade divinas — *in qua est modus sine modo, numerus sine numero, ordo sine ordine* ⁶⁴. Mas é sobretudo no livro das criaturas espirituais, livro escrito por dentro, que pode ler-se, nos caracteres indeléveis da imagem, a profunda intimidade da presença de Deus ⁶⁵.

4. Filosofia e teologia

O livro da criação em que Deus se exprime e revela está patente a todos os homens. Mas para o ler e interpretar correctamente como sinal, isto é, como vestígio e imagem, é necessário conhecer, para além do sinal, o seu autor, Aquele que acena e faz sinal. Boaventura reconhece que é possível, mediante uma reflexão regressiva e transcendental sobre as realidades relativas e condicionadas, chegar ao Ser absoluto e fundante sob a tríplice modalidade de eficiência, exemplaridade e finalidade. Mas a referência deste esquema trinitário às três pessoas divinas só a poderá fazer aquele que conservar o coração puro e o olhar límpido, para acolher a luz que vem do alto e excede toda a humana compreensão, por outras palavras, aquele cuja razão se deixa iluminar e esclarecer pela luz da fé ⁶⁶.

É sobretudo ao místico que devemos a luxuriante vegetação de símbolos trinitários que enchem algumas das páginas mais brilhantes da obra bonaventuriana. A insistência, a quase obsessão com que Boaventura se aplica a descrever e ilustrar a analogia trinitária

pium pro sua benignitate influere non cessaret» — *Brev.*, p. 5, c. 2 (V, 253b). Sobre as duas modalidades de ascensão para Deus, *per speculum et in speculo*, cf. *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 in c (I, 74b); *III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5 (III, 682a-b); *It.*, c. 2, n. 1 (V, 299b).

⁶⁴ *In Hex.*, coll. 2, n. 23 (V, 340a).

⁶⁵ «Aliud adjutorium est spiritualis creaturae quae est ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus... Quia ergo est lumen et speculum habens rerum imagines, ideo est imago» — *In Hex.*, coll. 12, n. 16 (V, 386b). Veja-se *Serm. Selec.*, II (V, 541b-542a) onde Boaventura descreve de uma maneira brilhante e concisa a riqueza e amplitude do reino interior da alma. Cf. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homem e mundo em São Boaventura*, Braga, 1970, p. 250.

⁶⁶ «Perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide» — *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 3 in c (I, 93b). «Nisi enim quis possit considerare de rebus qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur et qualiter in eis refulget Deus intelligentiam habere non potest» — *In Hex.*, coll. 3, n. 2 (V, 343a). Cf. *In Hex.*, coll. 1, n. 10 (V, 331a).

do mundo não deixa de perturbar a visão clara dos princípios filosófico-teológicos em que ela se funda. Foi talvez este facto que levou Gilson a afirmar, não sem algum exagero, que a visão trinitária é a única para Boaventura segundo a qual o universo deixa de ser uma desordem ininteligível e se torna penetrável à razão ou, mais claramente, que a não percepção do vestígio como tal faz da natureza um resíduo brilhante desprovido de inteligibilidade⁶⁷. Teríamos assim que para Boaventura a natureza seria qualquer coisa de informe, uma matéria sem consistência real, um quase nada, uma ilusão. A filosofia, por sua vez, ficaria sem objecto próprio, dada a inconsistência ontológica dos seres, reduzidos à simples função de representar e significar. Ora, o pensamento do Doutor Seráfico, considerado à luz dos textos, parece-nos muito diferente. A realidade do vestígio e da imagem de modo algum esgota a inteligibilidade das coisas. Por um lado, já vimos que Boaventura reconhece que o metafísico, mesmo desprovido das luzes da fé, pode concluir a existência de um Ser absoluto, causa eficiente, exemplar e final de todas as coisas. Por outro lado, a noção do vestígio é-nos apresentada, no *I livro das Sentenças*, ao cabo de uma longa e minuciosa elaboração da ideia de substância, feita a partir dos seus princípios intrínsecos e das determinações fundamentais que a relacionam com as outras substâncias e com a causa primeira. Ora, é precisamente nas determinações essenciais da substância, concretizada no *unum, verum et bonum*, que se insere a ideia de vestígio e, mais remotamente, a ideia de imagem⁶⁸. Muito antes do vestígio, a razão e a filosofia deparam com a realidade ontológica da substância, solidamente constituída e bem delimitada. Por isso, o que há de mais fundo e característico no simbolismo bonaventuriano nada tem de gratuito e caprichoso como poderia parecer, se esquecêssemos que ele radica na própria estrutura substancial das coisas.

⁶⁷ E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 205 e p. 208.

⁶⁸ «Res creata habet tripliciter considerari: aut in se aut in comparatione ad alias creaturas, aut in comparatione ad causam primam... Quantum in se vel quantum ad se, hoc est, aut quantum ad substantiam principiorum et sic est illa trinitas: materia, forma, compositio... aut quantum ad habitudines et sic est illa... in numero, pondere et mensura... In comparatione ad alias creaturas hoc potest esse aut in quantum agit actione naturali et sic sumitur illa trinitas Dionysii substantia, virtus et operatio; aut in quantum agit actione spirituali et sic sumitur illa Augustini... quo constat, quo congruit, quo discernitur... In comparatione ad Deum... aut in quantum referuntur tantum et sic est illa modus, species et ordo; aut in quantum referuntur et assimilantur et sic est illa unitas, veritas et bonitas» *I Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3 (I, 79a).

É certo que existe em Boaventura uma consciência extremamente sensível aos limites e insuficiências da razão em confronto com as luzes da fé. Mas isto em nada prejudica ou diminui o valor que lhe reconhece no âmbito da sua esfera e competência natural. Boaventura afirma, com efeito, que as coisas podem ser contempladas em si mesmas (*ut res absolutae*) — o que supõe uma certa consistência e inteligibilidade. Porém, enquanto relativas e imperfeitas, podem ser consideradas como sinais que nos conduzem, para além de si mesmas, à realidade superior e transcendente que lhes deu o ser — *ut signa ducentia in aliud*. Se absoluto e exclusivo, este primeiro modo de conhecer impede o acesso ao conhecimento e ao amor de Deus; o segundo, pelo contrário, favorece-o e estimula-o⁶⁹.

À imitação de Francisco de Assis, Boaventura jamais esquece ou diminui o valor das criaturas, reduzindo-as a uma mera função significativa. Pelo contrário, só sabe o que as coisas significam na medida em que descobre e aprofunda o que elas são. Cada ser tem a missão de significar por tudo aquilo que é, ou seja, na medida em que consiste. Por isso mesmo, mais do que sinais de uma ausência, todas as coisas são o lugar onde vive e palpita uma presença. Não admira, portanto, que a colaboração entre a filosofia e a teologia, exemplarmente praticada pelo Doutor Seráfico, se faça no mais escrupuloso respeito dos respectivos critérios e objectos formais. Por um lado, a filosofia oferece à especulação teológica as suas categorias e esquemas para que ela possa, de algum modo, penetrar nos mistérios da fé. Por outro lado, a teologia lança sobre a realidade, filosoficamente elaborada, o novo e superior critério da fé, que permite integrá-la na totalidade da experiência e do saber.

A doutrina bonaventuriana do vestígio e da imagem supõe a continuidade entre o natural e o sobrenatural e, em particular, a predisposição do mundo material e espiritual para a revelação trinitária, por outras palavras, a convergência entre os conhecimentos filosóficos e os mistérios de Deus⁷⁰. Isto de modo algum significa que as certezas naturais constituam exigências sobrenaturais. A este

⁶⁹ «Creaturae possunt considerari ut res vel ut signa» — *I Sent.*, d. 3, q. 3, ad 2 (I, 75 b); «Dicendum quod visibilia possunt dupliciter considerari: vel ut res absolutae, vel ut signa et nutus ducentia in aliud. Primo modo si amentur et considerentur, retardant intellectum et affectum; secundo modo jvantur» — *I Sent.*, d. 16, a. un., q. 2 (I, 281b-282a).

⁷⁰ *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230b). A estrutura trinitária das criaturas constitui uma espécie de *potentia oboedientialis* que a graça virá assumir. Isto explica a continuidade entre a alma-imagem e a alma-semelhança (*similitudo*) enquanto habitada e deificada pela graça.

propósito Boaventura é suficientemente claro e explícito⁷¹. Entretanto, as verdades naturais não deixam de constituir argumentos de conveniência e de proporcionar *razões necessárias* que em muito podem contribuir para a edificação e aumento da fé⁷².

Se, como vimos, o mundo criado é uma projecção da vida trinitária, a sua compreensão adequada e perfeita terá forçosamente que se modelar sobre o conhecimento do mistério de Deus uno e trino. Por isso, as coisas, seja qual for o modo e o grau da sua existência, só serão conhecidas em toda a sua extensão e profundidade na medida em que se conhecer a maneira como se originam, como se reduzem ao seu fim e como Deus, que é o seu exemplar e modelo, nelas se espelha e reflecte⁷³. Ora isto, só é possível, no estado presente (*status naturae lapsae*), mediante recurso a uma filosofia teologicamente criteriada⁷⁴. Por isso, Boaventura recorreu ao esquema filosófico dos transcendentais, depois de teologicamente saturados, não tanto para exprimir a relativa autonomia das criaturas ou o que elas, porventura, tenham de absoluto, mas para frisar a sua essencial e constante referência ao Criador. Assim se explica a identificação, na mente do Doutor Seráfico, do *unum, verum et bonum* com a tríplice relação de causalidade, eficiente, exemplar e final. Deste modo, a filosofia e a teologia bonaventurianas, longe de se ignorarem ou confundirem, fundem-se e integram-se mutuamente na superior unidade da sabedoria cristã.

M. COSTA FREITAS

⁷¹ *I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 4 (I, 76b); *Ib.*, p. 2, a. 2, q. 3 (I, 93b). Os argumentos de conveniência e as razões necessárias de que Boaventura frequentemente se serve valem apenas para as inteligências purificadas pela fé e iluminadas pelos dons superiores da graça. Supõem, portanto, a revelação dos mistérios e intendem demonstrar não propriamente a sua existência, mas apenas o seu acordo com a razão.

⁷² *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3 (III, 421a).

⁷³ *In Hex.*, coll. 1, n. 10 (V, 331a).

⁷⁴ *Sermones Selecti*, 1, n. 7 (V, 536b); *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 3 (I, 92 ss.); *Itin.*, c. 3, n. 7 (V, 305ss.); *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (V, 55ss.).