



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**JOSÉ MANUEL MOUTINHO CACHAÇO**

**Tudo proclama a Trindade**  
**Esboço de uma ontologia trinitária em São Boaventura**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

**Lisboa**  
**2021**



## RESUMO

A elaboração teológica do dogma trinitário implicou, no século IV, uma nova articulação entre as categorias ontológicas de «substância» e «relação» em Deus. A concepção de uma metafísica do mundo e da pessoa pensada a partir da Trindade permanece, porém, uma tarefa a realizar. Klaus Hemmerle apresentou em 1976 as linhas programáticas desta nova «ontologia trinitária».

Nesta dissertação analisa-se a conferência XI das *Collationes in Hexaëmeron* de Boaventura (1273), na qual o mundo é explorado como «espelho» da Trindade. O objetivo é verificar se o texto de Boaventura implica uma compreensão do ser a partir do mistério trinitário convergente com a demanda contemporânea da ontologia trinitária.

## PALAVRAS-CHAVE

Boaventura; *Collationes in Hexaëmeron*; Klaus Hemmerle; Ontologia Trinitária.



## **ABSTRACT**

The theological elaboration of the trinitarian dogma implied, in the fourth century, a new articulation of the ontological categories of «substance» and «relation» in God. The conception of a metaphysics of the world and the person thought from the Trinity remains, however, a task to be accomplished. Klaus Hemmerle presented in 1976 the programmatic lines of this new «trinitarian ontology».

In this dissertation the conference XI of Bonaventure's *Collationes in Hexaëmeron* (1273), in which the world is explored as a «mirror» of the Trinity, is analysed. The goal is to verify if Bonaventure's text implies an understanding of being from the trinitarian mystery, which converges with the contemporary quest for a trinitarian ontology.

## **KEY-WORDS**

Bonaventure; *Collationes in Hexaëmeron*; Klaus Hemmerle; Trinitarian Ontology.



## ÍNDICE

RESUMO .....	1
ABSTRACT .....	3
ABREVIATURAS E SIGLAS .....	9
<b>Obras de Boaventura</b> .....	9
<b>Sagrada Escritura</b> .....	9
<b>Outros</b> .....	10
INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO 1 – A ESPECULAÇÃO DA TRINDADE.....	21
<b>1.1. Conferências sobre o Hexaëmeron</b> .....	21
1.1.1. História, objeto e gênero literário .....	21
1.1.2. Aspectos críticos e estrutura .....	24
<b>1.2. Conferência XI: Especulação sobre Deus Trino e Uno</b> .....	26
1.2.1. Contexto próximo: Visão da inteligência elevada pela fé.....	27
1.2.2. Estrutura interna: Os três «espelhos» da Trindade.....	29
<b>1.3. O espelho</b> .....	32
1.3.1. Aspectos gerais .....	32
1.3.2. Trindade e Cristologia.....	34
1.3.3. Antropologia e Psicologia.....	35
1.3.4. Cosmologia .....	37
1.3.5. Escritura .....	38
<b>1.4. O «espelho de Agostinho»</b> .....	39
<b>Síntese conclusiva</b> .....	41
CAPÍTULO 2 – O «ESPELHO INTELLECTUAL» DA TRINDADE.....	43
<b>2.1. Objeto e método do «espelho intelectual»</b> .....	43
2.1.1. Nomes intelectuais .....	43
2.1.2. Razões necessárias .....	45

<b>2.2. Estrutura do «espelho intelectual»</b> .....	47
2.2.1. Suma perfeição .....	48
2.2.2. Perfeita produção .....	49
2.2.3. Difusão produtiva .....	49
2.2.4. Amor difusivo .....	50
<b>2.3. A difusão trinitária do Bem</b> .....	50
2.3.1. <i>Bonum diffusivum sui</i> .....	51
2.3.2. Deus é Bom .....	54
2.3.3. A Criação não é uma suma difusão .....	56
2.3.4. A suma difusão é trinitária .....	58
2.3.5. Explicitação pelo Amor .....	59
<b>2.4. Consequências teológicas e filosóficas</b> .....	61
2.4.1. Noção pessoal de Bem .....	61
2.4.2. Alcance pneumatológico .....	63
2.4.3. Primidade, inascibilidade e plenitude fontal .....	64
2.4.4. Relações e emanações .....	65
2.4.5. Trindade e Criação .....	66
2.4.6. Perfeição e dinamismo .....	68
<b>Síntese conclusiva</b> .....	71
<b>CAPÍTULO 3 – O «ESPELHO MATERIAL» DA TRINDADE</b> .....	73
<b>3.1. Nomes metafóricos</b> .....	73
3.1.1. Necessidade da nomeação metafórica .....	73
3.1.2. Fundamento analógico-trinitário .....	75
<b>3.2. O «espelho material»</b> .....	79
3.2.1. Estrutura do «espelho material» .....	79
3.2.2. Originalidade e sistematicidade .....	83
<b>3.3. As doze gerações criaturais</b> .....	85
3.3.1. Fundamentação bíblica e patrística .....	85
3.3.2. Propriedades e deficiências .....	88
3.3.3. A luz como possibilidade geracional .....	91

<b>3.4. Toda a criatura clama a geração eterna</b> .....	93
3.4.1. Trinitarização do <i>Cântico das Criaturas</i> .....	93
3.4.2. Sensibilidade e teologia simbólica .....	96
3.4.3. Horizonte praxiológico.....	99
<b>Síntese conclusiva</b> .....	101
<b>CAPÍTULO 4 – ESBOÇO DE UMA ONTOLOGIA TRINITÁRIA BONAVENTURIANA</b> .....	103
<b>4.1. Características da ontologia trinitária da <i>collatio XI</i></b> .....	103
4.1.1. Pressupostos na relação entre Trindade e Criação .....	103
4.1.2. Superação das estruturas triádicas como <i>vestigia trinitatis</i> .....	105
4.1.3. Ente finito como Bem difusivo de si.....	106
4.1.4. Ontologia dinâmica e processo trinitário .....	110
<b>4.2. Comparação com o programa de Klaus Hemmerle</b> .....	112
4.2.1. Fenomenologia do dom.....	113
4.2.2. Verbalidade e estrutura lúdica.....	115
4.2.3. Ontologia processual.....	116
4.2.4. Pluri-originalidade do processo .....	117
4.2.5. Retorno à substância .....	120
4.2.6. Analogia trinitária .....	122
<b>4.3. Dificuldades e questões em aberto</b> .....	123
4.3.1. Déficit pneumatológico.....	124
4.3.2. Trindade e <i>distinctio realis</i> .....	125
4.3.3. Horizonte personológico .....	127
<b>Síntese conclusiva</b> .....	128
<b>CONCLUSÃO</b> .....	129
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	131
<b>Obras de Boaventura</b> .....	131
<b>Outra bibliografia</b> .....	132



## ABREVIATURAS E SIGLAS

### Obras de Boaventura

<i>Ar. V.:</i>	<i>Árvore da Vida</i>
<i>Brev.:</i>	<i>Brevilóquio</i>
<i>Don.:</i>	<i>Conferências sobre os Dons do Espírito Santo</i>
<i>Hex.:</i>	<i>Conferências sobre o Hexaëmeron</i>
<i>Com. Jo.:</i>	<i>Comentário ao Evangelho segundo São João</i>
<i>Com. Lc.:</i>	<i>Comentário ao Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Com. Sab.:</i>	<i>Comentário ao Livro da Sabedoria</i>
<i>Itin.:</i>	<i>Itinerário da Mente para Deus</i>
<i>Leg.:</i>	<i>Legenda Maior de São Francisco</i>
<i>Red.:</i>	<i>Redução das Artes à Teologia</i>
<i>Sent.:</i>	<i>Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo</i>
<i>Trin.:</i>	<i>Questões Disputadas sobre o Mistério da Santíssima Trindade</i>

### Sagrada Escritura

1Cor:	1. <sup>a</sup> Epístola de São Paulo aos Coríntios
1Jo:	1. <sup>a</sup> Epístola de São João
1Tes:	1. <sup>a</sup> Epístola de São Paulo aos Tessalonicenses
2Cor:	2. <sup>a</sup> Epístola de São Paulo aos Coríntios
Ap:	Apocalipse segundo São João
Col:	Epístola de São Paulo aos Colossenses
Ct:	Cântico dos Cânticos
Eclo:	Eclesiástico
Ex:	Livro do Êxodo
Gn:	Livro do Génesis
Hb:	Epístola aos Hebreus
Is:	Livro do profeta Isaías
Jb:	Livro de Job
Jo:	Evangelho segundo São João
Lc:	Evangelho segundo São Lucas
Mt:	Evangelho segundo São Mateus
Pr:	Livro dos Provérbios
Rm:	Epístola de São Paulo aos Romanos

Sb: Livro da Sabedoria  
Sl: Livro dos Salmos  
Tg: Epístola de São Tiago

### Outros

a.: *articulus*.  
arg.: *argumentum*.  
Bréhier: Plotino, *Enéadas*, ed. & trad. por Émile Bréhier, 6 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1956–1964).  
CB: Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, eds., *A Companion to Bonaventure* (Leiden: Brill, 2014).  
CCSL: *Corpus Christianorum Series Latina* (Turnhout: Brepols, 1953s).  
CF: *Collectanea Franciscana*.  
co.: *conclusio*.  
CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vindobonae: Academiae Litterarum Caesarae Vindobonensis; Berlin: De Gruyter, 1886s).  
d.: *distinctio*.  
Delorme: Boaventura, *Conferências sobre o Hexaëmeron*, ed. Ferdinandus Delorme, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8, (Florentiae ad Claras Aquas: Ex Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1934).  
DH: Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona: Herder, 2006).  
DS: *Doctor Seraphicus*.  
DSC: Amaury Begasse de Dhaem et al., eds., *Deus Summe Cognoscibilis: The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure; International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 298 (Leuven: Peeters, 2018).  
dub.: *dubium*.  
FF: *Fontes Franciscanas: Escritos-Biografias-Documentos* (Braga: Editorial Franciscana, 1982).  
Fritzschi: Aristóteles. *Ética a Eudemo*, ed Adolphus Fritzschi (Ratisbonae: G. I. Manz, 1851).  
FS: *Franciscan Studies*.  
inq.: *inquisitio*.

lec.:	<i>lectio.</i>
LSB:	Jacques-Guy Bougerol, ed., <i>Le Lexique de Saint Bonaventure</i> (Paris: Éditions Franciscaines, 1969).
MT:	<i>Modern Theology.</i>
n.:	número.
NB:	<i>New Blackfriars.</i>
NG:	<i>Naturaleza e Gracia.</i>
p.:	<i>pars.</i>
PG:	J.-P. Migne, ed. <i>Patrologia Graeca</i> , 162 vols (Paris: s. ed., 1857–1866).
PL:	J.-P. Migne, ed. <i>Patrologia Latina</i> , 221 vols (Paris: s. ed., 1841-1865).
pr.:	<i>proemius.</i>
prop.:	<i>propositio.</i>
q.:	<i>quaestio.</i>
QDEE:	Rogério Marston. <i>Questões Disputadas sobre a Emanação Eterna</i> , ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 7 (Florentiae ad Claras Aquas: Ex Typogr. Coll. S. Bonaventurae, 1932).
reg.:	<i>regula.</i>
RSPT:	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.</i>
S. Bonav.:	Jacques-Guy Bougerol, ed., <i>S. Bonaventura 1274-1974</i> , 5 vols (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974).
s.c.:	<i>sed contra.</i>
SAEMO:	<i>Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera</i> , 27 vols (Roma: Città Nuova Editrice; Milano: Biblioteca Ambrosiana, 1979-1997).
SC:	<i>Sources Chrétiennes</i> (Paris: Cerf, 1941s).
Schmitt:	Anselmo de Cantuária, <i>Opera Omnia</i> , ed. Franciscus Salesius Schmitt, 6 vols (Edinburgi: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946–1961).
ST:	Alexandre de Hales, <i>Suma Teológica</i> , ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, 5 vols. (Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924–1948).
tit.:	<i>titulus.</i>
TJR:	<i>The Journal of Religion</i>
tract.:	<i>tractatus.</i>
TS:	<i>Theological Studies.</i>
u.:	<i>unicus.</i>
v.:	versículo



## INTRODUÇÃO

A mais radical e ineludível questão que o Homem coloca é a questão acerca do ser. Nas clareiras de lucidez que nos surpreendem no meio de um quotidiano alienado pela utilidade, espantamo-nos com a gratuidade do ser. Esse maravilhamento, sabemos-lo pelo menos desde Platão, é o princípio de toda a filosofia, no sentido mais abrangente do termo<sup>1</sup>. É o espanto que coloca a questão mais radical, a qual Heidegger com razão viu ser a fundamental da metafísica: porque é que existe algo em vez de nada<sup>2</sup>? Perguntar-se pelo ser é tornar-se como uma criança (cf. Mt 18, 3), que olha limpidamente o Mundo como novidade e milagre<sup>3</sup>. O Homem não pode escapar a esta questão. Mesmo Kant, que negou a possibilidade da sua resposta teórica, reconheceu que a razão humana «possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela natureza»<sup>4</sup>. Assim, também o pensamento na pós-modernidade se tem visto incapaz de desistir de uma metafísica senão metafisicamente<sup>5</sup>.

Intimamente ligada à questão do ser está a questão de Deus. Escreveu Walter Kasper que «o discurso sobre Deus pressupõe a pergunta metafísica do ser e provoca-a ao mesmo tempo»<sup>6</sup>. Sobretudo desde que Heidegger criticou a «constituição onto-teológica da metafísica»<sup>7</sup> que se tem procurado purificar Deus e o discurso teológico do contacto com a questão do ser. No entanto, por pertinente que seja a crítica do filósofo, nem todas as articulações entre Deus e Ser padecem dos perigos idolátricos da «onto-teologia»<sup>8</sup>. Na verdade, a teologia precisa de uma metafísica, sem a qual, como ensinou João Paulo II, «não conseguiria chegar além da análise da experiência religiosa, não permitindo ao *intellectus fidei* exprimir coerentemente o valor universal e transcendente da verdade revelada»<sup>9</sup>. Com razão afirmou também Karl Rahner,

---

<sup>1</sup> Cf. Platão, *Teeteto*, 155d.

<sup>2</sup> Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Collection Tel 49 (Paris: Gallimard, 1985), 13–62.

<sup>3</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Gloria: Una Estética Teológica 4; Metafísica; Edad Moderna*, trad. Vicente Martín e Felipe Hernández (Madrid: Ediciones Encuentros, 1988), 565–67, 585–86.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos, 9.ª ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013), 3.

<sup>5</sup> Cf. João Manuel Duque, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Philotheia 1 (Lisboa: Alcalá, 2003), 121: «A maioria das fisionomias da metafísica clássica, sujeitas a uma profunda revisão, foram transfiguradas numa forma diferente – ou em formas diferentes – de metafísica, que pretendem instaurar um pensamento “pós-metafísico” mas que não conseguem iludir, na própria articulação da sua crítica, o básico gesto metafísico da afirmação – ou negação – global sobre o ser da realidade total, enquanto tal».

<sup>6</sup> Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Verdad e Imagen 89 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 26.

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, «Identité et Différence», em *Questions I et II*, Collection Tel 156 (Paris: Gallimard, 1990), 253–310.

<sup>8</sup> Cf. John R. Betz, «After Heidegger and Marion: The Task of Christian Metaphysics Today», *MT* 34, n. 4 (2018): 565–97; John Milbank, «Only Theology Overcomes Metaphysics», *NB* 76, n. 895 (1995): 325–43.

<sup>9</sup> João Paulo II, *A Fé e a Razão* (Lisboa: Paulinas, 1998), n. 83.

numa das suas últimas entrevistas, que mesmo tendo os filósofos declarado a morte da metafísica, não poderia como teólogo deixar de filosofar em favor da própria teologia<sup>10</sup>.

O contrário, porém, não é menos verdade: também a questão do ser precisa da questão de Deus. A gratuidade milagrosa experimentada no espanto pelo ser remete para o mistério de uma liberdade incondicionada na sua origem, que não se deixa dizer senão no amor<sup>11</sup>. Assim «a metafísica cumpre-se no acontecimento da Revelação»<sup>12</sup>, como afirmou Balthasar, e fora desta relação redundava em aporia e ideologia. Isto significa, para o teólogo suíço, que quando «o amor já não apoia o ato metafísico universal, este se desintegra agnóstica e ceticamente em si mesmo e se limita ao que encontra dentro do mundo»<sup>13</sup>. Daí a grandiosa tarefa que reserva ao cristão de ser «o eterno guardião do assombro metafísico com que começa a filosofia»<sup>14</sup> e de assumir «num tempo esquecido do ser e de Deus [...] a estrita responsabilidade de conduzir e levar [...] esta metafísica universal»<sup>15</sup>.

O século IV foi um momento decisivo no delinear da fisionomia de uma metafísica cristã. Com todos os riscos de simplificação, podemos afirmar que a ontologia clássica assentava na noção de substância (οὐσία). Para Aristóteles, o ente é a οὐσία, o «autónomo e singular, separado dos outros entes»<sup>16</sup>. À substância imutável podem acrescentar-se adventiciamente os acidentes, ontologicamente inferiores. Neste esquema, a categoria da relação (πρός τι) era não só relegada para o âmbito do acidente como era a categoria «mais longínqua da substância», com o carácter «o menos entitativo ou consistente»<sup>17</sup>. Assim a relação foi entendida em contraposição à substância e, perante a densidade ontológica desta, concebida como «quase não-ser»<sup>18</sup>. Transportando esta ontologia para a teologia, o Estagirita excluiu de Deus toda a relação interna ou externa, entendida como ameaça à sua perfeição.

O labor intelectual em torno da fé trinitária exigiu um reposicionamento da articulação entre substância e relação. «Eu e o Pai somos um» (Jo 10, 30). Tomar a sério a relação entre Jesus e o Pai, que nestas palavras se expressa, significou a exclusão das soluções arianas e modalistas à questão trinitária. A heterodoxia, de facto, não ousara questionar a metafísica herdada, que não podia admitir a relação em Deus. Articular a fé nicena, com efeito, «exige uma extensão da metafísica clássica, que sempre relegou o “quem” para o nível acidental e

---

<sup>10</sup> Cf. Karl Rahner, *La Fe en Tiempos de Invierno: Diálogos con Karl Rahner en los Últimos Años de su Vida*, ed. Paul Imhof e Hubert Biallowons (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), 56.

<sup>11</sup> Cf. Balthasar, *Gloria 4*, 572–75.

<sup>12</sup> Balthasar, *Gloria 4*, 577.

<sup>13</sup> Balthasar, *Gloria 4*, 591–92.

<sup>14</sup> Balthasar, *Gloria 4*, 595.

<sup>15</sup> Balthasar, *Gloria 4*, 602.

<sup>16</sup> Béla Weissmahr, *Ontología*, Curso Fundamental de Filosofía 3 (Barcelona: Herder, 1986), 184.

<sup>17</sup> José Rosa, *O Primado da Relação: Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007), 301–2.

<sup>18</sup> Rosa, *O Primado da Relação*, 309.

fenoménico»<sup>19</sup>. Atanásio, os Capadócijs e, depois, Agostinho, descobriram que em Deus existem nomes relacionais e que, por conseguinte, a relação deve ter, numa metafísica cristã, um estatuto supra-acidental. Dizer a Trindade implicou, portanto, uma nova ontologia, na qual «ser e ser em relação se tornam idênticos»<sup>20</sup>. De facto, segundo Giulio Maspero,

a história do desenvolvimento da doutrina trinitária pode ser revisitada precisamente como o lento e laborioso autodesenvolvimento desta nova ontologia [...] [na qual] o acesso ao ser e seu fundamento é agora apenas dado na relação e no dom que Deus oferece à Humanidade<sup>21</sup>.

Este processo constituiu, segundo palavras de Joseph Ratzinger, uma «revolução»:

Ouçamos novamente Agostinho: «Em Deus não há acidentes, só substância e relação». Esta afirmação equivale a uma revolução na visão do mundo: o domínio absoluto da ideia de substância fica abalado e está descoberta a relação como um modo de ser original e equivalente do real<sup>22</sup>.

A «revolução» do século IV deixou, no entanto, uma tarefa por realizar: a releitura da metafísica do ser finito à luz desta nova equação entre substância e relação. A uma metafísica, que literalmente ascende «para lá da física», adivinha-se a necessidade de uma «katafísica» ou «katalógica»<sup>23</sup>, segundo a qual lemos este Mundo a partir de cima, da Trindade. De facto, apesar de a relação adquirir uma nova cidadania no terreno teológico-trinitário, a ontologia dos entes finitos continuou a operar segundo o modelo substancialista clássico:

Em diálogo com o evento de Jesus Cristo descobriu-se e afirmou-se que em Deus tudo é Trindade – isto é, unidade na diversidade e, portanto, relação [...] [mas] não se conseguiu fazer o mesmo no que diz respeito à pessoa humana e ao mundo<sup>24</sup>.

Segundo Piero Coda, foi só no século XIX e em sede filosófica, com Rosmini e Hegel, que se tematizou o desiderato de fazer da Trindade a chave de leitura de toda a realidade<sup>25</sup>. No século XX a teologia despertou para esta necessidade. Como é sabido, Karl Rahner denunciou o isolamento da doutrina trinitária no aparato dogmático moderno<sup>26</sup>. Não será a decisiva superação deste isolamento a assunção de uma perspetiva trinitária sobre o próprio ser?

---

<sup>19</sup> Giulio Maspero, «Life as Relatio: Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology», *Theological Research* 2, n. 1 (2014): 36.

<sup>20</sup> John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Contemporary Greek Theologians 4 (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 88. Cf. Adrian Pabst, «The Primacy of Relation over Substance and the Recovery of a Theological Metaphysics», *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, n. 4 (2007): 553–78.

<sup>21</sup> Maspero, «Life as Relatio», 37.

<sup>22</sup> Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, 2.<sup>a</sup> ed. (Cascais: Lucerna, 2017), 133. Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, V, 5, 6, CCSL 50, 210-1.

<sup>23</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica 2: Verdade de Deus*, trad. José Tosaus (Madrid: Ediciones Encuentros, 1997), 167–210.

<sup>24</sup> Piero Coda, «L'Ontologia Trinitaria: Che cos'È?», *Sophia* 4, n. 2 (2012): 163.

<sup>25</sup> Cf. Coda, «L'Ontologia Trinitaria», 164.

<sup>26</sup> Cf. Karl Rahner, «El Dios Trino como Principio y Fundamento Trascendente de la Historia de la Salvación», em *Mysterium Salutis*, ed. Johanne Feiner e Magnus Löhrer, trad. Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos, 2.<sup>a</sup> ed., vol. 2 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 269–338.

Esta é a tarefa de uma ontologia trinitária<sup>27</sup>. Momento chave deste projeto foi a publicação em 1976 das *Teses para uma Ontologia Trinitária*, de Klaus Hemmerle<sup>28</sup>. Nesta obra programática, «um manifesto e uma provocação a pensar»<sup>29</sup>, o Autor delinea os traços fundamentais de uma nova ontologia a desenvolver. A novidade desta ontologia é o facto de começar no que é «próprio do cristão»<sup>30</sup>, superando a «condição de hóspede do cristão dentro dos múltiplos projetos e sistemas filosóficos caracterizados por outros pontos de partida»<sup>31</sup>. Assim o ponto de partida é a realidade do amor, como se revela trinitariamente em Jesus Cristo. Crer em Jesus Cristo é, de facto, crer no amor como o sentido do ser<sup>32</sup>. Piero Coda define, nesse sentido, a ontologia trinitária como uma

tematização propriamente teológica do mistério do ser enquanto se mostra transcendido e completo proleticamente no acontecimento cristológico-pascal-ecclesial e em tensão para o *eschaton*<sup>33</sup>.

Uma ontologia trinitária, de facto, supera «a separação abstrata entre filosofia e teologia com o fim de ativar uma fecunda retroalimentação entre ambas»<sup>34</sup>. Assumindo a tarefa teológica de uma ontologia da Trindade, pensa a partir daí a ontologia do Mundo e da pessoa humana<sup>35</sup>. Desta forma, a luz da revelação trinitária permite reformular também ao nível dos entes finitos as perenes e aporéticas questões metafísicas da articulação entre unidade e pluralidade, identidade e diferença e substância e relação. Os dois polos da equação podem, a partir da

---

<sup>27</sup> Como pontos de partida: Coda, «L'Ontologia Trinitaria»; *Evento Pasquale: Trinità e Storia; Genesi, Significato e Interpretazione di una Prospettiva Emergente nella Teologia Contemporanea; Verso un Progetto di Ontologia Trinitaria* (Roma: Città Nuova Editrice, 1984), 169–84; Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino: Una Teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 534–45; Emanuele Pili, «L'Ontologia Trinitaria: Che cosa “non” È?», *Sophia* 9, n. 1 (2017): 47–57; Lubomir Žak, «Unità di Dio: Quaestio Princeps dell'Ontologia Trinitaria», *Path* 11, n. 2 (2012): 439–64; Flavio Campagnoli, «Ontologia Trinitaria: Un Contributo alla Storia della Quaestio», *Archivio Teologico Torinese* 18, n. 1 (2012): 88–106; Szymon Krzysztof Ciecćko, «Alcune Linee di Ontologia Trinitaria», *Teologia i Człowiek* 49, n. 1 (2020): 27; Bruno Forte, «Prospettive di Ontologia Trinitaria», *Path* 5, n. 2 (2006): 485–99; Vincent Holzer, «L'Ambivalence de l'Ontologie Trinitaire: Un État de la Question», *Transversalités* 148, n. 1 (2019): 31–55; Lewis Ayres, «(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology», em *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, ed. John Polkinghorne (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub, 2010), 130–45.

<sup>28</sup> Klaus Hemmerle, *Thesen zu Einer Trinitarischen Ontologie*, Kriterien 40 (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976). Citamos do original alemão disponível *online* em [www.klaus-hemmerle.de](http://www.klaus-hemmerle.de), socorrendo-nos da tradução castelhana «Tesis para Una Ontología Trinitaria», em *Tras las Huellas de Dios: Ontología Trinitaria e Unidad Relacional* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 21–81. Mas Hemmerle não inventa o conceito, que já fora trabalhado por autores como Davey, Haecker, Hengstenberg, Moock e Kaliba. Cf. Žak, «Unità di Dio», 440.

<sup>29</sup> Jean-Yves Lacoste, «Ontologie et Mystère Chrétien», *Nouvelle Revue Théologique* 102, n. 5 (1980): 707.

<sup>30</sup> Hemmerle, *Thesen*, 25.

<sup>31</sup> Hemmerle, *Thesen*, 22.

<sup>32</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 57.

<sup>33</sup> Coda, *Evento Pasquale*, 175. Cf. César Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente: El Misterio de la Unidad y de la Distinción en la Ontología Trinitaria y Cristológica de Piero Coda» (Tese de Doutoramento, Madrid, Universidad San Dámaso, 2014), 516; Forte, «Prospettive di ontologia trinitaria», 494: «la riflessione sull'essere degli enti sviluppata a partire dall'accadere originario e sempre nuovo, che è l'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella “kénosi” del Venerdì Santo e nella gloria di Pasqua».

<sup>34</sup> Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente», 515.

<sup>35</sup> Cf. Pili, «L'Ontologia Trinitaria», 52–53.

Trindade, ser pensados numa relação de proporção direta, e não inversa<sup>36</sup>. Assim procura-se aplicar na Criação o modelo pericorético trinitário integrador da identidade e da diferença<sup>37</sup>. Nesta perspetiva, também os entes finitos são, em analogia com as Pessoas divinas, «in-existentes»<sup>38</sup>: tanto mais si-mesmos quando mais «ex-sistindo» no outro. Por outras palavras, a ontologia trinitária assume a tarefa de mostrar como a *analogia entis* culmina numa *analogia caritatis* que é *analogia Trinitatis*<sup>39</sup>. A ontologia trinitária é, enfim, a tarefa teológica e existencial de dar cumprimento à oração de Jesus: «que todos sejam um como eu e o Pai somos um» (Jo 17, 21)<sup>40</sup>.

Nas *Teses*, Hemmerle aponta Boaventura como testemunho dos primeiros impulsos da tradição no sentido da construção desta nova ontologia:

[Boaventura] introduziu na especulação acerca do ser uma fenomenologia do amor e descobriu que o amor é o núcleo ontológico dos mistérios do Cristianismo e que também o é do Ser do ente<sup>41</sup>.

Mais à frente o bispo alemão evoca a relevância do uso que Boaventura faz da noção de *bonum diffusivum sui* na sua teologia trinitária, como ponto de partida para uma ontologia trinitária:

Em nenhum lugar é tão intuível a radicalidade do mais-além-de-si-mesmo e, precisamente nisso, a do ser-em-si, como se expressa na doutrina das processões intratrinitárias. Recordemos a ideia de Boaventura acerca de Deus como o Deus da suprema bondade, cujo permanecer-em-si é puro difundir-se de si mesmo<sup>42</sup>.

Esta atenção a Boaventura vem na continuidade da monografia que o teólogo dedicara no ano anterior ao pensamento do Doutor Seráfico<sup>43</sup>. Aí, e sobretudo no quinto capítulo, Hemmerle sugeriu que, para Boaventura, a Trindade é a mais radical resposta à questão do ser e de Deus<sup>44</sup>. O seu objeto de análise foi, sobretudo, a conferência XI das *Collationes in Hexaëmeron* (1273), texto no qual Boaventura se dedica à especulação de Deus trino e uno em dois «espelhos», um «intelectual» e outro «material».

Boaventura é, nas palavras de Hemmerle, a «consequência teológica de Francisco»<sup>45</sup>. De facto, o Doutor Seráfico expressa escolasticamente a experiência evangélica vivida por

---

<sup>36</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 536–38.

<sup>37</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 542: «el ser es justamente la mediación pericorética de unidad e pluralidad, de identidad e diferencia».

<sup>38</sup> Cf. Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente», 359.

<sup>39</sup> Coda, *Evento Pasquale*, 154. Cf. Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente», 359–72.

<sup>40</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 60; Coda, «L'Ontologia Trinitaria», 160.

<sup>41</sup> Hemmerle, *Thesen*, 36.

<sup>42</sup> Hemmerle, *Thesen*, 63–64.

<sup>43</sup> Cf. Klaus Hemmerle, *Theologie als Nachfolge: Bonaventura; Ein Weg für Heute* (Freiburg: Herder, 1975).

<sup>44</sup> Cf. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 149–67.

<sup>45</sup> Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 14.

Francisco de Assis. Encontramos, assim, uma reflexão teológica que se detém na realidade das criaturas enquanto expressão e caminho para Deus Trindade. Nesse sentido é central a afirmação que retomamos no título: «toda a criatura clama a geração eterna»<sup>46</sup>. Isto faz da obra de Boaventura um lugar promissor para encontrar pontos de partida de uma ontologia trinitária. O mesmo reconheceu o Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*. A ontologia trinitária é um motivo de fundo da Encíclica, na medida em que fundamenta o mote de que tudo está interligado, que por sua vez constitui a base ontológica de uma ética ecológica. É nesse contexto que Francisco introduz o pensamento de Boaventura:

Para os cristãos, acreditar num Deus único que é comunhão trinitária, leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária. São Boaventura chega a dizer que o ser humano, antes do pecado, conseguia descobrir como cada criatura «testemunha que Deus é trino». O reflexo da Trindade podia-se reconhecer na natureza, «quando esse livro não era obscuro para o homem, nem a vista do homem se tinha turvado». Este santo franciscano ensina-nos que «toda a criatura traz em si uma estrutura propriamente trinitária», tão real que poderia ser contemplada espontaneamente, se o olhar do ser humano não estivesse limitado, obscurecido e fragilizado. Indica-nos, assim, o desafio de tentar ler a realidade em chave trinitária<sup>47</sup>.

O objetivo desta dissertação é explorar esta relação sugerida por Hemmerle entre o pensamento de Boaventura e o projeto contemporâneo da ontologia trinitária. A questão que nos ocupa é, por conseguinte, a de saber se Boaventura oferece perspectivas para uma compreensão do ser a partir do mistério trinitário. Para tal temos por objeto o texto da conferência XI sobre o *Hexaëmeron*. Apesar de toda esta obra ser atravessada por uma perspectiva trinitária, este texto é, de facto, aquele no qual Boaventura aborda de forma mais direta a forma como a Trindade se «espelha» na realidade criada, pelo que é à partida o lugar excelente para buscar uma resposta à questão que colocamos. A dissertação terá, nesse sentido, um momento de análise teológica do texto e outro, mais especulativo, em que tentamos esboçar as características de uma ontologia trinitária inspirada em Boaventura.

Esta tarefa será desenvolvida em quatro capítulos. No primeiro, introdutório, contextualizaremos o texto da conferência XI na obra de Boaventura e analisaremos a sua estrutura e a categoria fundamental de «espelho». O segundo capítulo terá por objeto de estudo o «espelho intelectual», com o enfoque no conceito, que Hemmerle releva, de *bonum diffusivum sui* e o seu lugar na teologia trinitária de Boaventura. No terceiro capítulo, a análise recairá

---

<sup>46</sup> *Hex.*, XI, 13 (5, 382): «omnis autem creatura clamat generationem aeternam».

As citações das obras de Boaventura são feitas segundo o modo mais comum na bibliografia: a obra e a cota da passagem, seguidas do volume e página da *Opera Omnia* (Quaracchi, 1883–1902) separadas por vírgula e entre parênteses. Excetuam-se naturalmente as citações que não são feitas a partir da edição de Quaracchi, nomeadamente as da versão Delorme do *Hexaëmeron*. Onde não especificado, as traduções de Boaventura e de outros autores antigos e medievais são da nossa responsabilidade.

<sup>47</sup> Francisco, *Laudato Si': Sobre o Cuidado da Casa Comum* (Lisboa: Paulus, 2015), n. 239. Cita *Trin.*, q. 1, a. 2, co. (5, 55).

sobre o «espelho material», procurando a exposição dos seus pressupostos e suas consequências, de ordem metafísica, teológica e mística. Por fim, o quarto capítulo assumirá o momento mais especulativo de esboçar uma ontologia trinitária a partir da conferência XI, tomando como critérios os traços fundamentais apontados nas *Teses* de Hemmerle.



## CAPÍTULO 1 – A ESPECULAÇÃO DA TRINDADE

Neste primeiro capítulo desenvolvemos questões introdutórias. Em primeiro lugar, apresentamos algumas considerações gerais sobre as *Conferências sobre o Hexaëmeron*: história, temática, género literário, questões de crítica textual e estrutura. Depois, a respeito da conferência XI, objeto deste estudo, questionar-nos-emos acerca do lugar que ocupa no conjunto da obra e sua estrutura interna. Em terceiro lugar esclareceremos o uso da noção de *speculum* no pensamento de Boaventura. Finalmente tecemos algumas observações em relação ao «espelho de Agostinho».

### 1.1. *Conferências sobre o Hexaëmeron*

#### 1.1.1. História, objeto e género literário

O interesse predominantemente filosófico e teológico com que nos aproximamos deste texto de Boaventura não deve ser razão de passarmos adiante sem atentar ao seu contexto histórico-biográfico e ao seu género literário. De facto, como veremos de seguida, não se trata de um texto de cariz predominantemente doutrinal.

Desde logo, o título com que a obra nos foi transmitida diz-nos mais da sua forma que do seu conteúdo: *Collationes in Hexaëmeron*. A palavra *collatio* assume diversos significados. No contexto parisiense do século XIII, *collatio* corresponde a uma forma própria de sermão pregado a um auditório específico<sup>48</sup>. No seguimento de uma tradição monástica, as comunidades mendicantes adotaram a prática de conferências espirituais com uma dupla pregação: um sermão matinal que introduziria o tema e um vespertino no mesmo dia que o desenvolveria<sup>49</sup>. Tal como as *Conferências sobre os Dez Mandamentos e sobre os Dons do Espírito Santo*, também estas *Conferências sobre o Hexaëmeron* resultariam desta prática, constituindo um ciclo de conferências em esquema duplo, pregadas na casa franciscana de Paris entre o Pentecostes e a Páscoa de 1273<sup>50</sup>.

Esta datação faz com que estas pregações sejam a última obra conhecida de Boaventura, e, portanto, como que o seu testamento espiritual. Enquanto tal são, na expressão de Bougerol,

---

<sup>48</sup> Cf. Jacqueline Hamesse, «“Collatio” et “Reportatio”: Deux Vocables Spécifiques de la Vie Intellectuelle au Moyen Âge», em *Actes du Colloque Terminologie de la Vie Intellectuelle au Moyen Âge, Leyde/La Haye 20-21 septembre 1985*, ed. Olga Weijers, *Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Âge 1* (Turnhout: Brepols, 1988), 78–83.; Jay Hammond, «Introduction», Kindle, em Bonaventure, *Collations on the Hexaemeron: Conferences on the Six Days of Creation*, Works of St. Bonaventure 18 (Franciscan Institute Publications, 2018), cap. I.1.A.

<sup>49</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.1.A.

<sup>50</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.5.A.

um «testamento inacabado»<sup>51</sup>. De facto, a nomeação de Boaventura para o cardinalato por Gregório X a 28 de maio de 1273 e a sua imediata convocação para o Concílio de Lyon, durante o qual faleceu, interromperam as *collationes*, sem que o franciscano tenha completado duas das seis «visões» que projetara<sup>52</sup>.

Como testamento, as *collationes* constituem ainda um dos últimos atos do seu exercício como Ministro Geral da Ordem Franciscana. Deve-se ter presente que a carreira estritamente académica de Boaventura foi interrompida logo no ano de 1247 em que foi elevado a Mestre, devido à sua eleição como Ministro Geral<sup>53</sup>. Como observa Hammond, as obras bonaventurianas fazem parte de um longo projeto pastoral de resposta aos problemas na Ordem. Assim, com o *Brevilóquio*, Boaventura ensinara aos irmãos os princípios exegéticos e teológicos; o *Comentário ao Evangelho segundo Lucas* fora reeditado para promover a exegese em vista da pregação; a coleção de *Sermões Dominicais* foi compilada como modelo para os pregadores franciscanos<sup>54</sup>. Os três ciclos de conferências espirituais (*Dez Mandamentos*, *Dons do Espírito* e *Hexaëmeron*) proferidas no Tempo Pascal pertenceriam a este mesmo projeto pastoral. Os três ciclos teriam sido inicialmente planeados para três anos consecutivos, entre Capítulos Gerais (de 1267 a 1269). A controvérsia entre seculares e mendicantes decorrente da morte de Clemente IV em 1268 teria, porém, levado ao facto de o *Hexaëmeron* ser protelado por cinco anos<sup>55</sup>.

O facto de estas conferências terem sido pregadas na casa dos Frades Menores, e não na Universidade, atesta o seu fito pastoral. Em todo o caso, foi sobretudo a académicos que Boaventura aí se dirigiu. O epílogo do redator da segunda *reportatio* (edição Delorme) esclarece o auditório: quase 160 mestres e bacharéis em teologia e outros irmãos<sup>56</sup>. Boaventura dirigiu-se especificamente a académicos franciscanos, mas não o fez (sobretudo) como académico, antes como pastor. O local tampouco é indiferente: Paris era o centro da rede de estudos na Ordem, de onde saíam os futuros superiores e professores das comunidades das várias províncias. Assim, a pregação destas Conferências foi, indiretamente, um ato de formação aos confrades de toda a Ordem<sup>57</sup>.

---

<sup>51</sup> Jacques-Guy Bougerol, citado por Marc Ozilou, «Introduction», em Bonaventure, *Les Six Jours de la Création* (Paris: Desclée - Cerf, 1991), 19.

<sup>52</sup> Cf. Ozilou, «Introduction», 19–20.

<sup>53</sup> Cf. António Soares Pinheiro, «Introdução», em Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus*, 4.<sup>a</sup> ed. (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1998), 16: «A cerimónia da sua elevação a “Mestre”, juntamente com S. Tomás, foi também para ele o ato de renúncia definitiva à cátedra de professor, e à vida universitária».

<sup>54</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.5.A.

<sup>55</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.5.A.

<sup>56</sup> Cf. *Hex.*, epílogo, Delorme, 275: «praesentibus aliquibus magistris et baccalariis theologiae et alis fratribus fere centum sexaginta».

<sup>57</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.5.A.

Compreender a necessidade desta pregação aos académicos franciscanos parisienses implica ter em consideração as controvérsias que atravessavam a Universidade desde a década de 1250. Por um lado, existia o conflito em torno da presença mendicante na Universidade, cuja influência os seculares procuravam limitar. Existiram, em torno desta questão, protestos públicos, decisões contraditórias de Papas, períodos de encerramento da Universidade, excomunhões e um debate em torno da legitimidade do estilo de vida mendicante<sup>58</sup>. Boaventura participou nesta polémica sobretudo com as suas *Questões Disputadas sobre a Perfeição Evangélica* e a *Apologia dos pobres*. Por outro lado, emerge um novo currículo aristotélico em Paris. O *corpus* aristotélico conhecido na época foi não só reconhecido na sua integralidade, como passou a ser obrigatório no estudo das artes liberais. Isto equivalia a reconhecer a legitimidade de uma explicação filosófica natural da realidade. A princípio, os estudos aristotélicos na faculdade de artes eram ainda preparatórios para os estudos superiores, nomeadamente teológicos. O final da década de 1260, porém, conheceu professores, como Siger de Brabant, que quiseram continuar a sua carreira na faculdade de artes, em vez de prosseguir para ensinar os estudos superiores. Para Boaventura, tal acarretava o perigo de a filosofia se constituir como corpo autónomo e fim em si mesma, insubordinada ao projeto teológico, o que necessariamente degeneraria no erro. O aristotelismo heterodoxo averroísta alimentado na faculdade de artes parecia confirmar esta suspeita<sup>59</sup>. A estes fatores externos, acrescenta-se ainda, no interior da própria Ordem, as tendências joaquimitas e o novo método filosófico e teológico de Roger Bacon, a que o *Hexaëmeron* também parece responder<sup>60</sup>.

O objetivo destas conferências não é, portanto, dogmático. O seu objeto não é uma síntese teológica, como no caso do *Brevilóquio*. Portanto, e não obstante todo o conteúdo especulativo que certamente nelas se pode haurir, não faz sentido lê-las como se de uma *summa* se tratasse<sup>61</sup>. Não está em causa apenas a consideração de verdades universais, mas «uma tomada de posição circunstancial relativamente à vida intelectual parisiense de 1273»<sup>62</sup>. O contexto de controvérsias eclesiais e académicas que acabámos de expor, porém, tampouco justifica que se leiam simplesmente como uma obra de polémica, apesar de esta ser uma dimensão

---

<sup>58</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.2.A., I.3.

<sup>59</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.2.B., I. 4.

<sup>60</sup> Cf. Hammond, «Introduction», cap. I.4.

<sup>61</sup> Kevin L. Hughes, «St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron: Fractured Sermons and Protreptic Discourse», *FS* 63, n. 1 (2005): 109: «But an odd *summa* it is, since it shows few signs of the disciplined economy of style and concision that are the telltale signs of the genre. Instead, the reader finds inferences built upon spiritual exegesis and biblical typology. If it is a *summa*, it is unlike others in the genre».

<sup>62</sup> Ruedi Imbach, «Non Diligas Meretricem et Dimittas Sponsam Tuam: Aspects Philosophiques des Conférences sur les Six Jours de la Création de Bonaventure», *RSPT* 97, n. 2/3 (2013): 382.

incontornável. É insuficiente falar, como Étienne Gilson, na «batalha do *Hexaëmeron*», seja ela contra os aristotélicos, os joaquimitas ou Roger Bacon<sup>63</sup>.

Será mais correto ver estas conferências como exortações a uma determinada forma de viver a academia, um modo franciscano de se ser teólogo. O mesmo é dizer: um modo santo de ser teólogo. Assim Kevin Hughes propõe que se leia o *Hexaëmeron* como sermões em modo protrético, isto é, que não apenas indicam como iniciam numa prática, que conduz a «uma vida integrada de estudo e santidade, de disciplina escolástica e piedade franciscana, de Paris e de Assis», constituindo assim uma «mistagogia escolástica»<sup>64</sup>. A chave de leitura para este ciclo de conferências encontra-se, portanto, na conferência XIX, na qual Boaventura propõe um plano de estudos que conduz da ciência à sabedoria, pela mediação da santidade. Uma tal unidade entre ciência e santidade era ameaçada pelo naturalismo aristotélico e a independência, ainda que formal, da filosofia face à teologia. Para o franciscano, esta separação equivalia ao pecado da «curiosidade», que se fixa na criatura sem a considerar na sua relação com o Criador<sup>65</sup>. A isto contrapõe Boaventura o primado da fé em Cristo, ao qual todas as ciências se reduzem<sup>66</sup>. Assim, propõe-se «ordenar a formação universitária à sabedoria contemplativa»<sup>67</sup>. É à luz deste desiderato que se ordenam quer as especulações dogmáticas, quer as tiradas polémicas, assim como toda a aparente excentricidade exegética, as divagações numerológicas e a exuberância simbólica que caracterizam esta obra, «último testamento de um teólogo preminentemente preocupado com a condução das mentes e corações dos seus irmãos ao conhecimento e amor de Cristo»<sup>68</sup>.

### 1.1.2. Aspetos críticos e estrutura

As *Conferências sobre o Hexaëmeron* são conhecidas em duas versões. Uma é a edição crítica publicada pelos padres franciscanos de Quaracchi no quinto volume da *Opera Omnia*

---

<sup>63</sup> Étienne Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, trad. Illyd Trethowan e F. J. Sheed (London: Sheed & Ward, 1940), 9. A perspetiva polémica com Joaquim de Fiore foi primeiramente explorada por Joseph Ratzinger, *A Teologia da História de São Boaventura*, trad. Maria Manuela de Brito Martins, 2.<sup>a</sup> ed. (Braga: Editorial Franciscana, 2017). K. Hughes identifica a leitura polemista unilateral da obra em investigações mais recentes, cf. «St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron», n. 3. Para uma crítica à interpretação de Boaventura como mero polemista, cf. Kevin L. Hughes, «Bonaventure contra Mundum? The Catholic Theological Tradition Revisited», *TS* 74 (2013): 372–98.

<sup>64</sup> Hughes, «St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron», 108–9.

<sup>65</sup> Cf. *Hex.*, II, 21 (5, 340).

<sup>66</sup> Cf. *Hex.*, I, 10-39 (5, 330-5).

<sup>67</sup> Ozilou, «Introduction», 26. Cf. Marc Ozilou, «Sapientia et Experientia dans les Collationes in Hexaëmeron de Saint Bonaventure», *CF* 61, n. 3–4 (1991): 513–33.

<sup>68</sup> Hammond, «Introduction», cap. II.5.

(1891)<sup>69</sup>. A segunda versão da obra foi publicada por Fernando Delorme em 1934, a partir de um único manuscrito, conhecido, mas rejeitado, pelos editores de Quaracchi.

O estudo das duas versões conclui que a versão Quaracchi é uma *redactio*, isto é, um estado intermédio entre a *reportatio* (as notas tomadas pelo ouvinte) e a sua cópia comercial. Isto significa que esta versão terá sido revista pelo próprio Boaventura. A versão Delorme é uma *reportatio* não revista pelo Autor, à qual se acrescentaram notas explicativas, citações e referências. Isto sugere uma adaptação do texto do *Hexaëmeron* a um público de estudantes, que, ao contrário do auditório porventura mais experimentado de Boaventura, careceriam destas adendas. Nesta versão, o estilo do texto afasta-se, portanto, da pregação<sup>70</sup>. Tendo estes elementos em conta, seguiremos a versão da edição Quaracchi, sem dúvida mais próxima do Autor, servindo-nos ocasionalmente na versão Delorme para esclarecer o sentido do texto.

A tarefa de estabelecer uma estrutura das conferências é facilitada ao leitor, na medida em que o próprio Autor nos oferece um plano. No final da terceira conferência, Boaventura apresenta a sêxtupla visão do ser humano: seis «visões» que correspondem aos seis dias da Criação, pelas quais o microcosmos é levado à perfeição, isto é, recriado à imagem do macrocosmos criado<sup>71</sup>. Depois das primeiras três conferências, que constituem uma unidade enquanto introdução a todo o ciclo, desenvolvem-se as visões enunciadas ao princípio<sup>72</sup>, sendo que a interrupção do projeto, devido à súbita elevação de Boaventura ao cardinalato, deixou inacabadas as duas últimas visões<sup>73</sup>. É na relação micro-macrocosmos que se justifica o título *Hexaëmeron*, apesar de não estarmos senão indiretamente perante um comentário ao relato genesíaco, como sucede noutras obras patrísticas e medievais do mesmo título<sup>74</sup>.

Do enunciado na terceira conferência, podemos verificar a seguinte estrutura:

---

<sup>69</sup> Não obstante a descoberta de novos manuscritos, não se considera necessária uma nova edição crítica desta versão. Cf. Pietro Maranesi, «The Opera Omnia of Saint Bonaventure: History and Present Situation», em *CB* 61–80.

<sup>70</sup> Cf. Ozilou, «Introduction», 94–96. Sobre as características de uma *reportatio* no contexto universitário do século XIII, cf. Hamesse, «“Collatio” et “Reportatio”», 83–87.

<sup>71</sup> Cf. *Hex.*, III, 24 (5, 347): «Praeter has est visio sextuplex, quae respondet operibus sex dierum; quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus».

<sup>72</sup> Cf. *Hex.*, III, 25–31 (5, 347–8).

<sup>73</sup> Com base nas restantes obras de Boaventura, Ozilou apresenta o que poderia ser o conteúdo das visões inacabadas, e interpreta ainda a participação de Boaventura no Concílio de Lyon como a realização dessas mesmas visões. Cf. «Introduction», 20–25.

<sup>74</sup> Como por exemplo Basílio Magno e Ambrósio de Milão. Sobre esta literatura, e incluindo uma extensa lista de obras, cf. Yves Congar, «Le Thème de Dieu Créateur et les Explications de l’Hexaëmeron dans la Tradition Chrétienne», em *L’Homme devant Dieu: Mélanges Offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 1 (Paris: Aubier, 1963), 189–222.

Tabela 1 - Estrutura das Conferências sobre o *Hexaëmeron*<sup>75</sup>.

Visão	Criação	Conferências
Introdução		I-III
1. <sup>a</sup> visão: Inteligência dada pela natureza	Luz	IV-VII
2. <sup>a</sup> visão: Inteligência elevada pela fé	Firmamento	VIII-XII
3. <sup>a</sup> visão: Inteligência ensinada pela Escritura	Terra seca e plantas	XIII-XIX
4. <sup>a</sup> visão: Inteligência sublimada pela contemplação	Luminárias	XX-XXIII
5. <sup>a</sup> visão: Inteligência ilustrada pela profecia	Peixes e aves	
6. <sup>a</sup> visão: Inteligência absorpta em Deus pelo rapto	Homem	

Comparando as diversas partes do *Hexaëmeron* com a estrutura tipificada dos sermões parisienses coevos (tema – protema – divisão – confirmação – distinção – expansão)<sup>76</sup>, verifica-se que cada visão é desenvolvida como um sermão, se bem que estendido – e, portanto, seccionado – ao longo de várias sessões<sup>77</sup>. Ao longo das conferências desenha-se um movimento ascensional, constituindo estas um caminho de perfeição, não dissemelhante do *Itinerário da Mente para Deus*, em que «as duas primeiras [visões] são de muitos, as outras duas de poucos, as últimas duas de pouquíssimos»<sup>78</sup>.

## 1.2. Conferência XI: Especulação sobre Deus Trino e Uno

O mistério da Trindade é o pano de fundo sobre o qual Boaventura desenvolve a sua teologia, nesta como noutras obras. Em todo o caso, o interesse ontológico-trinitário com que abordamos o Autor sugere que nos centremos no texto onde a questão trinitária é colocada de forma mais direta: a conferência XI. Foi, de facto, a partir deste texto, que Klaus Hemmerle apontou Boaventura como testemunho de uma ontologia trinitária na tradição<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cf. Ozilou, «Introduction», 61. Hammond, «Introduction», cap. II.6. Boaventura fala ainda do sétimo (saída do corpo) e do oitavo dia (retoma o primeiro dia com a ressurreição do corpo), mas não os liga a um tipo de visão, o que sugere que não fariam parte da estrutura planeada das conferências.

<sup>76</sup> Cf. Timothy J. Johnson, «Bonaventure as Preacher», em *CB* 405–6.

<sup>77</sup> Hughes, «St. Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron», 110–12.

<sup>78</sup> *Hex.*, III, 24 (5, 347): «Primae duae sunt multorum, duae aliae paucorum, hae ultimae paucissimorum». A ascensão é uma entre outras estruturas usadas por Boaventura nas suas obras. Cf. Gregory F. LaNave, «Bonaventure's Theological Method», em *CB* 97–99.

<sup>79</sup> Cf. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 149–63.

### 1.2.1. Contexto próximo: Visão da inteligência elevada pela fé

A tentativa de esquematização da estrutura desta ou de outra parte do *Hexaëmeron* levamos inevitavelmente ao confronto com uma característica proliferação de divisões e subdivisões, cuja lógica nos pode parecer hermética e, como critica Henri de Lubac, «artificial» e «cansativa»<sup>80</sup>. Parece-nos razoável afirmar que a forma como Boaventura estrutura o seu discurso, em divisões que se desmultiplicam do sentido literal para o espiritual e simbólico, não serve um propósito fundamentalmente sistemático, mas, como aponta Emmanuel Falque, mistagógico<sup>81</sup>. Isto limita o alcance de conclusões que se possam tirar do lugar que determinado texto ocupa na estrutura global da obra ou de um sermão em específico. Todavia, tampouco é justo qualificar de absolutamente arbitrária ou irrelevante a geometria do discurso. Não é, portanto, em vão o esforço de procurar caracterizar o lugar que a conferência XI ocupa na estrutura do sermão alargado da segunda visão – a inteligência elevada pela fé – que abrange as conferências VIII a XII.

Atentando no início da conferência VIII, podemos identificar, no caso concreto da segunda visão, a estrutura formal dos sermões que, segundo Hughes, se aplica a cada conjunto de conferências. Desde logo se enuncia o «tema», isto é, a passagem sobre a qual o sermão versa: *vocavit Deus firmamentum caelum; factum est vespere et mane, dies secundus* (Gn 1, 8). Prossegue-se para a tríplice «divisão» dos assuntos a expor: «Literalmente, este céu é sublime, estável e belo: sublime quanto ao lugar, estável quanto à forma e belo quanto à claridade»<sup>82</sup>. Em seguida apresenta-se a «confirmação» da divisão por meio da autoridade da Escritura:

É sublime: de onde nos Provérbios: «o céu em cima, a terra em baixo» (25, 3); pois é por ser nobre que o céu tem, na ordem do universo, o lugar superior, e a terra o lugar ínfimo. É também estável quanto à forma, porque se move sem mudar de lugar, mas no mesmo lugar em torno do centro; assim em Job: «acaso fabricaste tu os céus, tão sólidos como bronze fundido?» (37, 18). É também belo quanto à multiplicidade de ornamentos; assim em Job: «o seu Espírito adornou os céus» (26, 13); e no Eclesiástico: «a beleza do céu, a glória das estrelas, o Senhor ilumina o mundo nas alturas» (43, 10)<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les Quatre Sens de l'Écriture*, vol. 4, Théologie 59 (Paris: Aubier-Montagne, 1964), 270.

<sup>81</sup> Emmanuel Falque, «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure's Commentary on the Sentences», trad. Elisa Mangina, *Medieval Philosophy & Theology* 10, n. 1 (2001): 5–6.: «Our discomfort with this so-called “mania for classification” in fact shows nothing more than our own misunderstanding of both Bonaventure's symbolism and its enrichment of scholastic discourse. Far from being an attempt to establish a simple horizontal structure of correspondences, symbolism in Bonaventure in fact always stretches, in addition, along the dynamic axis of a vertical correspondence that makes one ascend step by step, as if by degrees, toward intimate union with God».

<sup>82</sup> *Hex.*, VIII, 1 (5, 369): «Ad litteram hoc caelum est sublime, stabile et spectabile: sublime quantum ad situm, stabile quantum ad formam, spectabile quantum ad claritatem.». *Ad litteram* significa quanto ao sentido literal da Escritura. Cf. Marc Ozilou, em *Les Six Jours de la Création*, 239, na nota 2.

<sup>83</sup> *Hex.*, VIII, 1 (5, 369): «Sublime est: unde in Proverbiis: Caelum sursum, et terra deorsum; hoc ipso, quod caelum est nobile in ordine universi superiorem locum obtinet, et terra infimum. – Est etiam stabile quantum ad formam, quia movetur non mutando locum, sed in loco et circa medium; Job: Tu forsitan cum eo fabricatus es caelos, qui

Feita e confirmada a divisão a partir do sentido literal, Boaventura transpõe-na para o sentido espiritual, que é o verdadeiro objeto do seu interesse. Na sua leitura espiritual, o «firmamento» representa a fé, que molda o microcosmos humano segundo as mesmas qualidades de sublimidade, estabilidade e beleza que se enunciaram para o «firmamento» literal:

Ora, a fé faz a alma ou inteligência sublime, porque transcende toda a razão e investigação da razão; fá-la estável, porque exclui toda a dúvida e vacilação; fá-la bela, porque apresenta uma claridade multiforme. Portanto, a firmeza da fé chama-se céu, porque faz a inteligência sublime pela investigação; estável, na medida em que a estabelece na verdade; e bela, na medida em que a enche com luz multiforme<sup>84</sup>.

As «distinções» internas a cada divisão não são apresentadas neste momento inicial, ao contrário da prática mais comum, antes são introduzidas à medida da sua exposição<sup>85</sup>. Assim, a «altura» (sublimidade) da fé ocupa o resto da conferência VIII, nela se distinguindo a «altura de sublimidade» e a «altura de profundidade», correspondentes aos mistérios da Trindade e da Encarnação. A conferência IX desenvolve a «firmeza» (estabilidade) da fé, que assenta no triplo testemunho do Verbo Incriado, Incarnado e Inspirado (2-8) e nas quatro razões que atestam o testemunho dos Apóstolos (9-29), constituindo um breve tratado de apologética.

A «beleza da fé» tem, porém, um tratamento mais demorado. É apresentada ao longo das três restantes conferências (X-XII). A propósito da beleza do firmamento, Boaventura evoca a multidão das estrelas, que Abraão é convidado a contemplar (cf. Gn 15, 5). Estas são sinal da sua fecundidade, não só carnal, mas espiritual, que é a Jerusalém celeste (cf. Ap 21, 10). Ora, a Jerusalém celeste tem doze portas feitas de pérolas, que significam espiritualmente doze especulações da fé<sup>86</sup>. É nestas doze especulações, portanto, que Boaventura fundamenta a beleza da fé:

---

solidissimi quasi aere fusi sunt? – Est etiam spectabile quantum ad multitudinem ornatum; Iob: Spiritus eius ornavit caelos; et Ecclesiasticus: Species caeli, gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus.» Algumas das observações de Boaventura nesta passagem só se podem compreender à luz da cosmologia aristotélica.

<sup>84</sup> *Hex.*, VIII, 2 (5, 369): «Fides enim reddit sublimem animam vel intelligentiam, quia transcendit omnem rationem et investigationem rationis; reddit stabilem, quia excludit dubitationem et vacillationem; reddit etiam spectabilem, quia multiformem ostendit claritatem. Vocatur ergo fidei firmitas caelum, quia facit intelligentiam sublimem per investigationem; stabilem, dum stabilit in veritate; spectabilem dum replet eam multiforme lumine.»

<sup>85</sup> Para um comentário a esta visão, cf. André Ménard, «L'Intelligence Exhaussée par la Lumière de la Foi (Hexaëmeron coll. VIII à XI)», *Études Franciscaines* 23, n. 67–68 (1973): 227–96.

<sup>86</sup> Cf. *Hex.*, X, 1-2 (5, 377). Sobre as raízes e significados da simbologia do zodíaco e da pérola, cf. Ménard, «L'Intelligence Exhaussée», 270–74.

Tabela 2 - As doze especulações da fé.

Especulações sobre Deus <sup>87</sup>	Clareza da fé e seus triplices aspetos <sup>88</sup>	
Primeiro	Verdade preexistente	Essência
Trino e Uno		Excelência
Exemplar dos seres		Refulgência
Criador do mundo	Verdade eficiente	Princípio da natureza
Formador das almas		Iluminador da inteligência
Dador do Espírito		Inspirador da graça
Unido à carne	Verdade reficiente	Princípio de reparação
Crucificado		Preço
Remédio das mentes		Efeito
Alimento vital	Verdade perficiente	Vigor e virtude
Vingador dos crimes		Verdade
Prémio eterno		Equidade

O resto da segunda visão é dedicado a desenvolver as três primeiras especulações da fé, correspondentes à verdade preexistente. A especulação sobre Deus Primeiro ocupa o resto da conferência X (10-18). A especulação sobre Deus Trino e Uno é tratada na conferência XI, de que nos ocupamos. Na conferência XII apresenta-se a terceira especulação, sobre Deus como exemplar dos seres (*exemplar rerum*), encerrando a segunda visão. As restantes nove especulações que manifestam a beleza da fé não recebem um tratamento específico no contexto desta visão<sup>89</sup>.

### 1.2.2. Estrutura interna: Os três «espelhos» da Trindade

A conferência XI é, portanto, a segunda no contexto da beleza da fé, e dedica-se à especulação sobre a Trindade. A *collatio* começa por uma introdução, na qual Boaventura contextualiza a conferência, recapitulando a anterior (1). Nos três números seguintes comenta-se uma passagem de Agostinho, interpretada como o espelho para especular sobre a Trindade

<sup>87</sup> Cf. *Hex.*, X, 3 (5, 377).

<sup>88</sup> Cf. *Hex.*, X, 5-9 (5, 378).

<sup>89</sup> Ozilou encontra desenvolvimentos das restantes especulações no opúsculo místico *Árvore da Vida*. Cf. *Les Six Jours de la Création*, 266, na nota 13.

(3-4). Depois distinguem-se dois espelhos da Trindade: um «intelectual» e um «material» (5). O «intelectual» (5-12) especula a Trindade a partir de quatro condições divinas: a suma perfeição (6-8), a perfeita produção (9-10), a produtiva difusão (11) e a difusiva dileção (12). O «espelho material» (13-25) é apresentado de dois modos (12-21 e 22-25), especulando acerca da Trindade nas gerações das criaturas: por difusão (14-15 e 22-23), por expressão (16-17 e 24) e por propagação (18-19 e 25). Os editores de Quaracchi optaram por agrupar o «espelho de Agostinho» e o «primeiro espelho» (intelectual) da seguinte forma:

Tabela 3 - Estrutura da Conferência XI segundo os editores de Quaracchi (5, 379).

Introdução		1
1. <sup>a</sup> parte: especulação da Trindade a partir das propriedades divinas (1.º espelho)	«Espelho de Agostinho»	2-4
	«Espelho intelectual»	5-12
2. <sup>a</sup> parte: especulação da Trindade a partir das gerações das criaturas (2.º espelho)	Primeira via do segundo espelho	13-21
	Segunda via do segundo espelho	22-25

É compreensível a escolha desta estrutura. De facto, o «espelho de Agostinho» começa por enunciar doze condições divinas, pelo que é lógico que este se agrupe com o espelho «intelectual» que especula a Trindade em outras quatro condições divinas. A conferência, a ser de facto proferida em duas partes, uma matinal e outra vespertina, estaria assim distribuída de forma elegante: uma primeira parte que especula a Trindade em propriedades divinas, a segunda que especula nas gerações criaturais, cada uma subdivida em dois.

A assimilação do «espelho de Agostinho» e do «espelho intelectual» sob uma mesma categoria, como duas variações do primeiro espelho, não nos parece, contudo, suficientemente fundamentada no texto. Na verdade, só depois de comentar o trecho agostiniano e o nomear como *speculum Augustini* é que Boaventura enuncia o duplo espelho, intelectual e material, de que trata no resto da conferência<sup>90</sup>. Pelo meio, com a referência ao livro de Rute (2, 7), sugere uma distanciação entre o duplo espelho que se segue e o «espelho de Agostinho», como a

<sup>90</sup> Cf. *Hex.*, XI, 4-5 (5, 381): «Hoc est speculum Augustini. Sed nos cum Ruth colligamus spicas post messorum secundum doctores nostros. Est autem duplex speculum Trinitatis».

diferença entre a especulação dos santos (Agostinho) e a investigação dos doutores (o próprio Boaventura).

Como veremos adiante, apesar de o «espelho de Agostinho» começar com doze atributos divinos, que se reduzem à Sabedoria, este está intimamente relacionado com a chamada analogia psicológica da Trindade. Com efeito, é no ato do conhecimento e do amor que se descobre a Trindade na Sabedoria. A *reportatio* da edição Delorme confirma isto, acrescentando que o «espelho de Agostinho» é o «espelho da alma»<sup>91</sup>. Não obstante as dificuldades de interpretação deste espelho, parece-nos mais coerente distinguir o «espelho de Agostinho» do «espelho intelectual» e correlacioná-lo com a estrutura do *Itinerário da Mente para Deus* do seguinte modo:

Tabela 4 - Proposta de estrutura da conferência XI e correspondência ao *Itinerário da Mente para Deus*.

<i>Conferências sobre o Hexaëmeron</i>		<i>Itinerário</i>	
Introdução		1	
Especulação da Trindade na Sabedoria («espelho de Agostinho»)		2-4	Deus <i>intra nos</i> (III-IV)
Especulação da Trindade a partir das propriedades divinas («espelho intelectual»)		5-12	Deus <i>supra nos</i> (V-VI)
Especulação da Trindade a partir das gerações das criaturas («espelho material»)	Primeira via do segundo espelho	13-21	Deus <i>extra nos</i> (I-II)
	Segunda via do segundo espelho	22-25	

Uma das vantagens desta estrutura é que evidencia melhor a relação entre esta conferência e o *Itinerário*. Este está estruturado segundo um triplo movimento em que se busca Deus *extra nos*, *intra nos* e *supra nos*, isto é, nos seus vestígios no mundo material, na sua imagem na alma humana, e nos princípios metafísicos (Ser e Bem), os quais são dobrados formando as seis etapas, simbolizadas nas seis asas do serafim<sup>92</sup>. Os espelhos da conferência XI correspondem aos três movimentos do *Itinerário*, se bem que numa ordem diferente: o «espelho de Agostinho», na sua ligação à Trindade na alma, corresponde aos capítulos centrais do *Itinerário* (III e, sobretudo, IV); o «espelho intelectual» aos capítulos finais (V e, sobretudo, VI) e o

<sup>91</sup> Cf. *Hex.*, XI, 4, Delorme, 134: «Anselmus, in *Monologion*: “Ex hoc quod summus Spiritus intelligit se, et Filius generatur et Spiritus Sanctus spiratur”. Sed hoc speculum est animus. Nos autem cum Ruth colligamus nobis spicas pro speculo».

<sup>92</sup> Cf. *Itin.*, I, 2-6 (5, 297).

«espelho material» aos primeiros (I e II). Esta correspondência, mesmo que não intencional, não é sem utilidade hermenêutica, permitindo uma iluminação mútua de ambos os textos.

### 1.3. O espelho

A conferência XI tem por objeto, portanto, três «espelhos»: o «espelho de Agostinho» e o «duplo espelho», intelectual e material. A tarefa de analisar os «espelhos» desta conferência exige que se precise o alcance teológico desta categoria no quadro do pensamento de Boaventura.

#### 1.3.1. Aspectos gerais

O espelho é desde a Antiguidade um motivo literário fundamental, como expressão simbólica dos limites inerentes à condição humana<sup>93</sup>. Encontramo-lo desde logo no âmbito do mito. O caso de Narciso, encantado com o seu próprio reflexo, é particularmente eloquente quanto à dialética entre ilusão e verdade de um reflexo<sup>94</sup>. A filosofia deu continuidade ao motivo especular, manifestando a ambiguidade do conhecimento humano e da própria consistência ontológica dos seres, como testemunha, por exemplo, Platão<sup>95</sup>. O texto mais marcante no que a esta metáfora diz respeito é o de Paulo em 1Cor 13, 12 («agora vemos por um espelho em enigma»), o qual consagrou o espelho como ícone da finitude onto-epistémica do Homem *in via*<sup>96</sup>. É sobretudo na senda de Paulo, que o espelho surge na história da teologia. O livro XV do *De Trinitate* de Agostinho, nesta conferência citado por Boaventura, pode ser lido a partir desta categoria, como um permanente reenvio entre a semelhança e a dissemelhança do discurso humano sobre Deus-Trindade. Mais tarde Anselmo, aqui também evocado pelo Seráfico, matiza a catáfase do seu discurso com a metáfora especular<sup>97</sup>.

A ambivalência ônto-gnoseológica da simbólica especular está bem presente em Boaventura. Os dois polos evidenciam-se se tomarmos em conta que «tudo o que é conhecido o é por algo presente»<sup>98</sup>: o espelho é mediação do acesso humano ao divino (polo epistémico)

---

<sup>93</sup> Cf. Edward Peter Nolan, *Now through a Glass Darkly: Specular Images of Being and Knowing from Virgil to Chaucer* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990); Einar Már Jónsson, *Le Miroir: Naissance d'un Genre Littéraire*, Histoire 30 (Paris: Belles Lettres, 1995). Herbert Kessler apresenta ainda uma bibliografia dedicada a este tema em «Speculum», *Speculum* 86, n. 1 (2011), na nota 1.

<sup>94</sup> Cf. Julia Kristeva, *Histoires d'Amour* (Paris: Denoël, 1983), 131–53.

<sup>95</sup> Cf. Platão, *A República*, 596c-e; Rebecca Bensen Cain, «Plato on Mimesis and Mirrors», *Philosophy and Literature* 36, n. 1 (2012): 187–95.

<sup>96</sup> Nolan, *Now through a Glass Darkly*, 1–2.: «[1Cor 12:13 became a] canonical icon in medieval western Europe of Paul's vision of the ontological and epistemological double bind we suffer now, this side of the eschaton».

<sup>97</sup> Cf. Anselmo de Cantuária, *Monologion*, 65, Schmitt 1, 76; Manuel Lázaro Pulido, «Cointuir “lo Inaccessible” en San Buenaventura: Una Lectura desde San Francisco de la Metafísica de San Anselmo», *NG* 2 (2009): 370–73.

<sup>98</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, co. (2, 545): «Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens».

na medida em que é em si presença do divino que se desvela (polo ontológico-teofânico). O *proprium* do conhecimento especular, no entanto, reside no seu modo fenoménico próprio. Boaventura cita, logo antes de apresentar o «espelho de Agostinho», a fenomenologia do espelho que o mesmo Hiponense apresenta em comentário a 2Cor 3, 18:

Agostinho expõe assim a autoridade [de S. Paulo] citada: «Nós, porém, contemplando [*speculantes*], de face descoberta, a glória do Senhor, não de uma atalaia [*a specula*], isto é, de longe, mas de um espelho [*a speculo*]»<sup>99</sup>.

É precisamente o seu carácter mediato que caracteriza o espelho enquanto instância de relação com Deus. De uma atalaia, ainda que de longe, vê-se diretamente; por um espelho vê-se indiretamente. Tomando esta observação como princípio hermenêutico, toda a teologia do espelho em Boaventura desenvolve-se como um comentário a 1Cor 13, 12. Desde logo, o espelho diz a tensão escatológica. O conhecimento especular contrapõe-se ao conhecimento face a face – isto é, direto – que caracteriza a visão na glória<sup>100</sup>. É um conhecimento quase-co-extensivo com a condição peregrinante do Homem, supra e infralapsariamente<sup>101</sup>. Neste sentido abrange também o conhecimento da fé<sup>102</sup>. A sua cognoscibilidade é metafisicamente possível porque a causa reluz no efeito e é necessária porque o intelecto humano não pode atingir diretamente a luz sumamente espiritual de Deus<sup>103</sup>.

No polo objetivo o espelho tem um alcance omnicompreensivo, como se pode apreciar na seguinte passagem do *Comentário ao Livro da Sabedoria*:

Note-se que espelho é o Filho de Deus, imaculado em ato e potência. Espelho é também o Anjo, segundo Dionísio, puro e claríssimo, e, embora seja imaculado em ato, é maculado em potência, pelo menos remota. Espelho é também o espírito humano, no qual reluz a imagem divina (Gn 1, 26), maculado em ato e potência. Toda a criatura também se diz espelho, porque por ela se representa as realidades invisíveis de Deus, como por um seu vestígio: «as realidades invisíveis de Deus são vistas desde a criação do mundo através das coisas criadas» (Rm 1, 20); «agora vemos por um espelho e em enigma» (1Cor 13, 12). Espelho é ainda a sagrada

<sup>99</sup> *Hex.*, XI, 2 (5, 380). Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 8, 14, CCSL 50A, 479: «“speculantes” dixit, “per speculum” videntes, non de specula prospicientes, quod in Graeca lingua non est ambiguum». Seguimos a tradução em *Trindade*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, trad. Arnaldo do Espírito Santo et al. (Prior Velho: Paulinas, 2007).

<sup>100</sup> *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, arg. 2 (2, 542): «sed videre Deum sine medio, hoc est videre facie ad faciem, et haec est visio gloriae». Cf. *Trin.*, q. 1, a. 2, co. (5, 55).

<sup>101</sup> Dizemos quase, porque Boaventura excetua da visão indireta certos graus de experiência mística *in via*. Porém, mesmo nesses casos é conhecimento *in caligine*, daí ser chamada uma «douta ignorância». Cf. *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 2 (2, 546).

A condição supralapsária do conhecimento especular leva Boaventura a afirmar que Adão conheceu Deus de forma mais semelhante à nossa que à dos Santos na glória, cf. *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, co. (2, 544): «Adae cognitio, sive status innocentiae plus conformis est cognitioni status praesentis quam futuri». Parece, portanto, insustentável a leitura de Emmanuel Falque, que vincula o conhecimento pelo e no espelho à condição pós-lapsária, por contraposição a uma visão direta original. Cf. *Saint Bonaventure et l'Entrée de Dieu en Théologie: La Somme Théologique du Breviloquium (Prologue et Première Partie)*, Études de Philosophie Médiévale 79 (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000), 178–79.

<sup>102</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 4, a. 3, q. 2, s. c. 2 (2, 141); *Hex.*, I, 33 (5, 334); *Com. Jo.*, VI, 2 (6, 329); XIV, 4 (6, 439); XVI, 4, ad 2 (6, 457).

<sup>103</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 2, co. (1, 72).

Escritura: «este é comparado a um homem que vê o rosto do seu nascimento num espelho» (Tg 1, 23)<sup>104</sup>.

A noção de espelho estende-se, portanto, a todo o espectro do ser. Boaventura especifica a sua aplicação trinitária-cristológica, angelológica, antropológica-psicológica, cosmológica e inclusive bíblica. Aprofundaremos, de seguida, cada uma destas vertentes<sup>105</sup>.

### 1.3.2. Trindade e Cristologia

A primeira nota especular é trinitária-cristológica. No seio da plenitude da vida trinitária o Filho é o Espelho do Pai. Como Imagem, o Filho é a perfeita imitação do Pai, do qual recebe a mesma plenitude de vida divina. Nesse sentido, o Filho é o Espelho perfeito, que reproduz integralmente o Pai, como *similitudo expressa*. Mas a Imagem é também o Verbo, *similitudo expressiva*<sup>106</sup>. O Filho tão perfeitamente imita o Pai, que o espelha na sua própria fecundidade. Isto dá-se *ad intra* na comum espiração do Pneuma, mas também *ad extra*, na medida em que o Filho emana como *ratio exemplandi*<sup>107</sup>: no Filho o Pai não só se expressa a si, como a todas as coisas que pode criar<sup>108</sup>. Este é o axioma fundamental do chamado exemplarismo de Boaventura, o qual é cristologicamente determinado: o finito expressa o Infinito na medida em que a Criação é feita através do Verbo, o qual é Imagem, e, portanto, Expressão consumada do Pai<sup>109</sup>.

Tendo em conta o cristocentrismo do exemplarismo bonaventuriano, podemos dizer que o Filho, Espelho Infinito, é o fundamento de todo o espelho finito, isto é, de toda a criatura na

---

<sup>104</sup> *Com. Sab.*, VII, 26 (6, 158): «Notandum, quod speculum est Dei Filius, immaculatum actu et potentia. Speculum etiam est Angelus, secundum Dionysium, purum et clarissimum, et licet immaculatum actu, maculatum tamen potentia, saltem remota. Speculum etiam est spiritus humanus, in quo relucet imago divina, Genesis primo, maculatum actu et potentia. Speculum etiam dicitur omnis creatura, quia per eam tanquam per eius vestigium repraesentantur Dei invisibilia; ad Romanos primo: “Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur”; item primae ad Corinthios decimo tertio: “Videmus nunc per speculum in aenigmate”. Speculum etiam est sacra Scriptura; Iacobi primo: “Hic comparatur viro consideranti vultum nativitatibus suae in speculo”». Para a referência ao Anjo, cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre a Hierarquia Celeste*, 3, 2, PG 3, 165.

<sup>105</sup> Prescindimos, pela sua complexidade e interesse menor para o objeto deste trabalho, de entrar nos meandros da angelologia de Boaventura.

<sup>106</sup> *Brev.*, I, 3 (5, 212). Cf. Zachary Hayes, «Bonaventure’s Trinitarian Theology», em *CB* 223–24.

<sup>107</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 6, a. u., q. 3, co. (1, 129). Cf. Hayes, «Bonaventure’s Trinitarian Theology», 220.

<sup>108</sup> Cf. *Hex.*, I, 13 (5, 331).

<sup>109</sup> Desenvolveremos o tema do exemplarismo no Capítulo 3 a propósito do «espelho material». Cf. Leonard J. Bowman, «The Cosmic Exemplarism of Bonaventure», *TJR* 55, n. 2 (1975): 181–98; Manuel Barbosa da Costa Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo Metafísico-Religioso do Mundo Sensível», *Didaskalia* 6 (1976): 21–63; «Fundamentação e Valor Ontológico do Simbolismo Bonaventuriano», em *Bonaventuriana: Miscellanea in Onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, ed. Francisco de Asís Chavero Blanco, vol. 1, 2 vols., Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 27 (Roma: Edizioni Antonianum, 1988), 277–96; Robert Javelet, «Reflexions sur l’Exemplarisme Bonaventurien», em *S. Bonav* 4, 349–70; Travis E. Ables, «The Word in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity», *TS* 76, n. 2 (2015): 280–97; Alessandro Ghisalberti, «Chiavi Ermeneutiche ed Implicazioni Trinitarie nell’Esemplarismo e nella Reductio di San Bonaventura», em *DSC*, 591–604.

medida em que espelha, ainda que parcialmente, a vida divina. As criaturas são mediações da recondução do Homem a Deus precisamente porque é o Filho, mediador entre Deus e a Criação, a condição de possibilidade dessa mesma *reductio*. Isto equivale a dizer que tanto o *egressus* como o *regressus* neoplatônicos – o movimento de saída e retorno de todos os entes a Deus – reaparecem em Boaventura não de forma neutra, mas cristologicamente assumidos.

### 1.3.3. Antropologia e Psicologia

Depois do Anjo, o espelho finito encontra a sua melhor expressão no ser humano. O fundamento é, naturalmente, Gn 1, 26. Boaventura é fiel à tradição agostiniana ao considerar a *imago* divina não na totalidade do Homem, mas na sua alma<sup>110</sup>.

A perfeição do espelho psicológico é irreduzível à das criaturas inferiores. A alma é *imago* e, quando reformada pelo dom da vida da graça, *similitudo*. Por outro lado, as criaturas não-espirituais são apenas *vestigium* ou *umbra* da vida divina. Só a *imago* permite um conhecimento das propriedades pessoais trinitárias (*cognitio priorum ut propria*). O *vestigium* espelha apenas as propriedades comuns e as apropriações trinitárias (*cognitio communium ut appropriata*)<sup>111</sup>.

Este conhecimento da vida trinitária não é racionalista. O mistério trinitário é um dado de fé e não pode, portanto, ser conhecido através no espelho das criaturas, da mesma forma que a existência de Deus o pode<sup>112</sup>. Os filósofos, cuja razão não estava iluminada pela fé, não conheceram o mistério trinitário. No espelho das criaturas podem-se apenas conhecer as apropriações trinitárias, mas não a distinção pessoal em Deus:

Deve-se dizer que a pluralidade das pessoas numa unidade de essência é algo próprio somente da natureza divina, cuja semelhança não se encontra na criatura nem se pode encontrar nem pensar racionalmente: portanto, de forma alguma a Trindade de pessoas é cognoscível pela criatura, racionalmente subindo da criatura a Deus. [...] Outra é a trindade das apropriações, isto é, da unidade, da verdade e da bondade, e esta [os filósofos] conheceram, porque tem uma semelhança [nas criaturas]<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> Note-se, ademais, que a antropologia de Boaventura é mais dualista que a de Tomás de Aquino. Não obstante também usar a mesma fórmula aristotélica (*anima corporis forma*), entende-a de forma distinta. Para o Doutor Seráfico a alma é uma substância completa, inclusive com uma matéria própria. Cf. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, 315–40.

<sup>111</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 2, ad 4 (1, 73).

<sup>112</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 4, s. c. 1 (1, 76): «Cognitio Trinitatis est cognitio fidei; sed cognitio fidei de his quae sunt supra rationem; et quae sunt supra rationem non possunt cognosci per creaturas». Cf. *Brev.*, I, 2 (5, 210-1).

<sup>113</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 4, co. (1, 76): «Dicendum, quod pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cuius simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationabiliter cogitari: ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum. [...] Est alia trinitas appropriatorum, scilicet unitatis, veritatis et bonitatis, et hanc cognoverunt [philosophi], quia habet simile».

Isto não significa, porém, que as criaturas não possam ser espelho trinitário. O advérbio *rationabiliter* circunscreve esta impossibilidade a uma razão não iluminada pela fé. Depois de confessado, na fé, que Deus é trino, a Criação pode ser vista como espelho do mesmo mistério, mesmo se nela não existe *simile*. Isto é particularmente verdade quanto à *imago* humana, na medida em que a alma espelha a Trindade apenas quando é conhecida como imagem, o qual é já um dado revelado<sup>114</sup>.

Das duas tríades psicológicas que Agostinho desenvolvera<sup>115</sup>, Boaventura toma como mais perfeita *memoria – intelligentia – voluntas*. É essa que explora, por exemplo, no terceiro grau do *Itinerário*. É interessante notar que uma das razões da inferioridade da tríade *mens – notitia – amor* é a sua auto-referencialidade<sup>116</sup>. Na verdade, a primeira tríade conduz ao conhecimento da Trindade na conversão das três potências a Deus, e apenas subordinadamente na sua conversão sobre si próprias. Assim, compreende-se o Homem como *imago* num sentido fundamentalmente relacional-aberto, isto é, quando toma Deus como objeto da sua memória, inteligência e vontade. Só depois, e porque transformado em imagem, é que as suas operações imanentes podem ser espelho trinitário<sup>117</sup>. A preocupação de du Roy sobre a redução da Trindade a um Ego auto-pensante e auto-amante, um «grande egoísta» ou «grande solteiro» não tem razão de ser no que a Boaventura diz respeito<sup>118</sup>. A isto acresce o facto de o Seráfico, neste ponto afastando-se da tradição agostiniana que Tomás de Aquino consagra, não conceber a geração do Filho como emanção intelectual, mas sim de natureza<sup>119</sup>. Isto significa que as analogias psicológicas trinitárias revelam, para Boaventura, mais a estrutura que a qualidade da vida trinitária<sup>120</sup>.

---

<sup>114</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 4, ad 4 (1, 76); Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 24, 44, CCSL 50A, 522-3.

<sup>115</sup> O Bispo de Hipona apresenta a tríade *mens – notitia – amor* no livro IX e a tríade *memoria – intelligentia – voluntas* no livro X do *De Trinitate*.

<sup>116</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, co. (1, 89): «Differt iterum in hoc, quia praecedens [memoria, intelligentia, voluntas] fuit per conversionem animae ad Deum, haec est per conversionem animae supra se». Sobre as tríades psicológicas em Boaventura, cf. Michael Schmaus, «Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras», em *S. Bonav* 2, 51–62.

<sup>117</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 (1, 82-84). A noção de imagem é, como nota Eduard Prenga, inseparável da noção de ser *capax Dei*. Cf. *Il Crocifisso via alla Trinità: L'Esperienza di Francesco d'Assisi nella Teologia di Bonaventura* (Roma: Città Nuova Editrice, 2009), 236–39. Não é, portanto, tão claro assim que o facto de Tomás de Aquino preferir a tríade dos atos à das potências resulte numa antropologia trinitária mais dinâmica, como afirma Rik Van Nieuwenhove, «In the Image of God: The Trinitarian Anthropology of St Bonaventure, St Thomas Aquinas, and the Blessed Jan Van Ruusbroec (2)», *Irish Theological Quarterly* 66, n. 3 (2001): 228.

<sup>118</sup> Olivier du Roy, citado por Greshake, que partilha das mesmas preocupações, cf. *El Dios Uno y Trino*, 130. Que esta é uma leitura simplista de Agostinho prova-o, entre outros, Rowan Williams, «“Sapientia” and the Trinity Reflections on the “de Trinitate”», *Augustiniana* 40, n. 1 (1990): 317–32.

<sup>119</sup> Cf. Hayes, «Bonaventure's Trinitarian Theology», 207, 218.

<sup>120</sup> Cf. Schmaus, «Neuplatonische Elemente», 59: «Auch an diesen Überlegungen sieht man, daß Bonaventura den Ternar für das Verständnis der innergöttlichen Struktur, nicht aber für Erhellung der Qualität des inneren göttlichen Lebens auswertet». Isto é, a analogia psicológica não tem, em Boaventura, uma relação estreita com a diferença qualitativa entre as duas processões trinitárias.

#### 1.3.4. Cosmologia

A tradição teológica afirma constantemente que todas as criaturas, e não apenas a alma humana, são mediação do conhecimento de Deus. Na Sagrada Escritura, os lugares clássicos desta afirmação são Sb 13, 1-5 e Rm 1, 20. Também Agostinho, num texto que Boaventura cita na conferência XI, ensina que «toda a natureza das coisas que nos rodeia [...] proclama que tem um criador excelentíssimo»<sup>121</sup>. Todavia, a alma foi, para o Hiponense, o lugar privilegiado da sua investigação. Anselmo ajuda a esclarecer:

Como seja manifesto que desta natureza [divina] nada se pode perceber através da sua propriedade, mas através de outro [a criatura], é certo que mais se acede ao seu conhecimento por aquele que mais lhe é próximo pela semelhança. [...] De onde se conclui que, se apenas a mente racional, entre todas as criaturas, é capaz de se erguer à investigação [da natureza divina], assim só através de si própria pode proceder a essa descoberta<sup>122</sup>.

Ora, Boaventura, não negando a superioridade da *imago*, nem por isso deixa de atender aos *vestigia* que os seres não-rationais têm para oferecer. Nisto deve mais a Francisco que a Agostinho ou Anselmo. De facto, o Cosmos como teofania é o aspeto mais característico do exemplarismo de Boaventura. Este alcance do exemplarismo oferece um desenvolvimento metafísico e teológico à experiência espiritual de Francisco de Assis, manifesta do *Cântico das Criaturas*. Já teoricamente estruturada desde o *Comentário às Sentenças*, encontramos-la em todo o seu fulgor místico especialmente no *Itinerário* e no *Hexaëmeron*. É isso que justifica o interesse teológico pelas criaturas. Tendo a teologia Deus por objeto, nem por isso a Criação, na sua aceção global, inclusive cosmológica, fica de fora da consideração do teólogo, precisamente na medida em que «aquilo em que se crê é visto através do espelho das criaturas»<sup>123</sup>.

A este propósito é interessante observar a proximidade temática entre o *speculum* e a *scala*. Conhecer *per speculum* é «elevar-se do conhecimento da criatura ao conhecimento de Deus como que por uma escada»<sup>124</sup>. Porque espelhos, todos os seres constituem escada de acesso a Deus. Para Boaventura, porém, isto não significa que o divino esteja apenas no final de um arrazoamento, como nas vias tomistas, que partem igualmente das criaturas. A

---

<sup>121</sup> Cf. *Hex.*, XI, 2 (5, 380): «Neque enim divinatorum librorum auctoritas tantummodo praedicat, esse Deum verum; sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus universa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum conditorem»; cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 4, 6, CCSL 50, 467-8.

<sup>122</sup> Anselmo de Cantuária, *Monologion*, 66, Schmitt 1, 77: «Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. [...] Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat».

<sup>123</sup> *Sent.*, III, d. 35, dub. 2 (3, 787).

<sup>124</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74): «Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam».

originalidade da perspectiva bonaventuriana é que Deus é «co-intuído» nas criaturas. Se a intuição é um aceder direto que está escatologicamente reservado, dá-se *in via* uma «co-intuição» de Deus na intuição das criaturas. Deus é «co-dado» no dar-se das criaturas ao espírito humano. A «co-intuição» traduz a experiência concomitante de Deus dada em cada experiência do finito. Se o acesso ao Refletido é indireto, o seu reflexo no espelho é diretamente apercebido, constituindo uma «hiper-presença» evidente que dispensa todas as provas<sup>125</sup>. A noção de «co-intuição» surge em particular – mas não só – no tratamento do espelho nesta aceção cosmológica, como nos primeiros graus do *Itinerário* e na conferência XI sobre o *Hexaëmeron*<sup>126</sup>. A isto está relacionada a distinção entre ver Deus *per speculum* e *in speculo*. A distinção é particularmente importante no *Itinerário*, na medida em que é nesta dupla perspectiva especular que se duplicam os três graus, perfazendo as seis asas do serafim<sup>127</sup>. A contemplação de Deus *in speculo* é superior<sup>128</sup>, porque consiste em «conhecer a sua presença e influência na criatura». Este tipo de conhecimento é apenas semipleno *in via*, sendo perfeito na glória quando Deus for tudo em todos (cf. 1Cor 15, 28)<sup>129</sup>.

### 1.3.5. Escritura

A Escritura como espelho introduz-nos na problemática gnoseológica do pecado. A metáfora do *speculum*, em todos os seus níveis, vem associada não só à *scala* mas também ao *liber*. O espelho das criaturas é também livro, mas o espelho maculou-se e o livro tornou-se ilegível.

Boaventura constrói uma teoria do conhecimento do Homem de forma fundamentalmente atenta à sua condição histórica infralapsária. É, como se expressou Marc Ozilou, «uma crítica da razão pecadora»<sup>130</sup>. Distingue assim a visão através de espelho antes e após a Queda. Adão no estado de inocência via Deus através de um espelho claro<sup>131</sup>. No estado de miséria, porém,

---

<sup>125</sup> Cf. Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 63–75; Hughes, «Bonaventure contra Mundum?», 393–94.

<sup>126</sup> Cf. *Itin.*, II, 11 (5, 302); *Hex.*, XI, 20 (5, 383); *Brev.*, II, 12 (5, 230). Sobre a «co-intuição», cf. Rossano Zas Friz de Col, «Il Vissuto Cristiano di San Bonaventura nell'Itinerarium Mentis in Deum alla luce della Teologia Spirituale Attuale», em *DSC* 85; António J. R. Martins, «Analogia e Metáfora em São Boaventura: Uma Poética do Pensamento» (Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2008), 13–17; Filipa Afonso, «Figuras da Luz: Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura» (Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2011), 332.

<sup>127</sup> Cf. *Itin.*, I, 5 (5, 297).

<sup>128</sup> Cf. *Itin.*, II, 1 (5, 299).

<sup>129</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74): «Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfectae»; a propósito de 1Cor 15:28 faz de seguida uma referência explícita a Agostinho de Hipona, *Sobre a Cidade de Deus*, XXII, 30, 4, CCSL 48, 862-3. Sobre a distinção *per speculum* e *in speculo*, cf. Emmanuel Falque, «Vision, Excès et Chair: Essai de Lecture Phénoménologique de l'Œuvre de Saint Bonaventure», *RSPT* 79, n. 1 (1995): 10–11.

<sup>130</sup> Ozilou, «Introduction», 29.

<sup>131</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74).

Deus é visto *per speculum obscuratum*, ou *per speculum et in aenigma* (cf. 1Cor 13, 12)<sup>132</sup>. O pecado acrescentou à visão um *medium obumbrante*, ao *medium adminiculante* que já existia<sup>133</sup>. Assim, Adão gozava de uma visão intelectual não da essência divina, mas das suas graças e influências<sup>134</sup>. Todo o seu conhecimento sensível estava ordenado ao Absoluto<sup>135</sup>. Depois da Queda, dá-se uma incapacidade de ordenar as realidades criadas em função do Absoluto, uma espécie de iliteracia do finito que é colmatada com a Revelação: o livro das Escrituras como decifrador do livro das criaturas<sup>136</sup>. Se a Criação é um livro de símbolos que expressam e reconduzem a Deus, em Cristo, a Escritura é oferecida como «dicionário» que o permite «redecifrar», reintroduzindo o Homem na relação de «co-intuição» da justiça original<sup>137</sup>.

#### 1.4. O «espelho de Agostinho»

Convém tecer, ainda neste primeiro capítulo, alguns comentários ao «espelho de Agostinho», com que Boaventura introduz a conferência XI.

Boaventura começa por fazer uma longa citação de Agostinho<sup>138</sup>. O mesmo texto já havia sido referido no *Brevilóquio*<sup>139</sup>. Nesse texto, a que já acima aludimos, o Hiponense afirma que todas as criaturas não só proclamam a existência de Deus, como também anunciam doze propriedades divinas. Estas podem ser reduzidas a três: *aeternitas*, *sapientia* e *beatitudo*. Neste ponto, acrescenta Boaventura à reflexão de Agostinho, já se vê reluzir a Trindade, mas, como bem nota Ménard, é um reflexo apenas por apropriação<sup>140</sup>. Estas três podem ainda reduzir-se à *sapientia*:

---

<sup>132</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, co. (2, 545), citando a definição agostiniana de espelho como *similitudo obscura*. Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74).

<sup>133</sup> Cf. *Sent.*, IV, d. 1, p. 1, dub. 9 (4, 30).

<sup>134</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 5 (2, 546).

<sup>135</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, a. u., q. 3, arg 2 (1, 74).

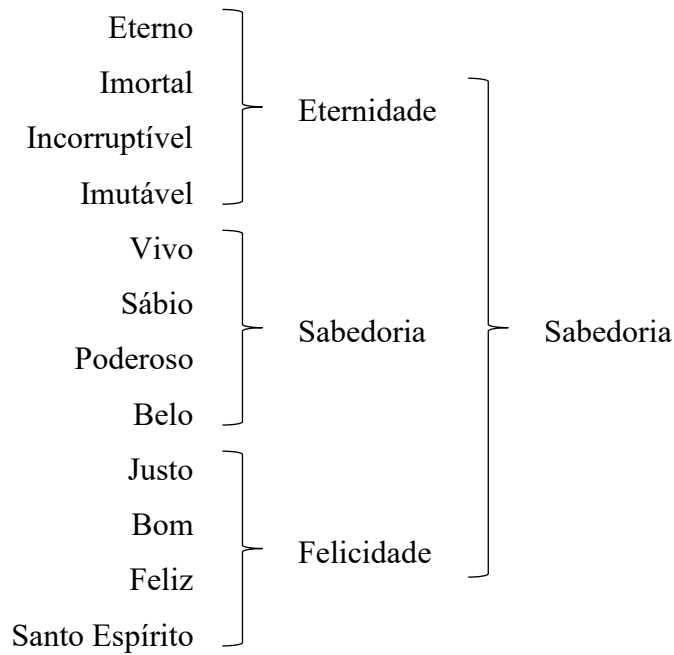
<sup>136</sup> Cf. *Hex.*, XIII, 12 (5, 389-390); *Brev.*, pr., 4 (5, 206).

<sup>137</sup> Tomamos a analogia do dicionário de Bowman, «The Cosmic Exemplarism», 185. Cf. Ozilou, «Introduction», 31–32. A Escritura ocupa um lugar central na experiência de Francisco de Assis, e é como seu discípulo que Boaventura a valoriza na sua teologia. Cf. Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 125–40.

<sup>138</sup> Cf. *Hex.*, XI, 2 (5, 380); Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 4, 6, CCSL 50, 467-8.

<sup>139</sup> Cf. *Brev.*, I, 2 (5, 211).

<sup>140</sup> Cf. *Hex.*, XI, 3 (5, 380); Ménard, «L'Intelligence Exhaussée», 282.



É na Sabedoria que Boaventura apresenta a Trindade:

[Agostinho] reduz ainda estes três a um só, e toma a sabedoria e apresenta a Trindade: porque é necessário, se é sabedoria, que seja uma mente que se conheça e se ame a si e aos outros. [...] Pois a sabedoria existe na cognição; mas onde existe cognição, é necessário que haja emanção ou geração de um verbo, da qual se siga a produção de um amor que una; e assim o que produz é o Pai, o verbo é o Filho, o nexo é o Espírito Santo, nos quais há uma trindade verdadeiramente distinta, [mas] não [distinta] em sabedoria e mente, como na alma<sup>141</sup>.

Esta é uma passagem de Boaventura muito pouco comentada<sup>142</sup>. Por um lado, parece que nos movemos no terreno das analogias psicológicas da Trindade. A edição Delorme corrobora-o: onde Quaracchi lê «*hoc est speculum Augustini*», aí temos «*hoc speculum est animus*»<sup>143</sup>. De facto, é o espelho da alma o privilegiado por Agostinho. A Sabedoria é interpretada psicologicamente, como implicando os atos espirituais do conhecimento e do amor. É, no fundo, uma variação da segunda tríade (*mens – notitia – amor*), em que *mens* é substituída por *sapientia*. Isto surpreende: como vimos acima, não é esta a tríade que Boaventura prefere, na medida em que peca por auto-referencialidade. No terceiro grau do *Itinerário* nunca cita esta tríade, construindo todo o espelho a partir da *memoria – intelligentia – voluntas*, e, como em Agostinho, no sentido relacional, enquanto Deus é objeto das faculdades. Aqui, porém, não só refere esta tríade (*mens – notitia – amor*) do Hiponense, como ainda remete para a autoridade do *Monologion* de Anselmo, onde a mesma é desenvolvida sem as nuances de Agostinho e do

<sup>141</sup> *Hex.*, XI, 4 (5, 380): «Adhuc etiam redigit [Augustinus] ad unum haec tria et accipit sapientiam et ostendit Trinitatem: quia necesse est, si est sapientia, ut sit mens, quae cognoscat se et diligat se et alia. [...] Sapientia igitur in cognitione est; ubi autem est cognitio, necesse est, ut sit emanatio sive generatio verbi, ex qua generatione sequitur productio amoris nectentis; et sic producens est Pater, verbum est Filius, nexus Spiritus sanctus, in quibus est trinitas vere distincta, non in sapientia et in mente, sicut est in anima».

<sup>142</sup> Encontrámos apenas alguns autores que referem e resumem este argumento, mas nenhum que o comente.

<sup>143</sup> Cf. *Hex.*, XI, 4, Delorme, 134.

próprio Boaventura, correndo a teologia trinitária o risco de degenerar numa egologia<sup>144</sup>. Assim, parece estranha a invocação de Anselmo, ademais confirmada pelo uso da categoria de *summus spiritus*<sup>145</sup>.

Por estas razões, podemos dizer que não é apenas o espelho da alma que está aqui em causa. Quando cita a mesma passagem agostiniana no *Brevilóquio*, Boaventura não refere a alma, de cujo «espelho» trinitário não se ocupa aí. Apesar de a *sapientia* ser interpretada psicologicamente, é ponto de chegada, quer para Agostinho quer para Boaventura, de uma redução que parte de condições divinas de ser: nesse sentido, e a favor da estrutura proposta na edição Quaracchi, é um «espelho intelectual».

As dificuldades hermenêuticas deste «espelho», dissonante com outros textos do Seráfico, limitam a certeza das conclusões que dele se possam haurir. Podemos dizer que é simultaneamente um «espelho intelectual» – assente numa análise de atributos divinos –, e psicológico – que olha para a *imago* em busca de uma compreensão do mistério que nela se reflete. O texto e o sentido da versão Delorme não devem ser, portanto, postos em causa pelas objeções que se levantam. Como em qualquer uso da analogia psicológica da Trindade, desenha-se um círculo hermenêutico entre o espelho e o Espelhado<sup>146</sup>.

### Síntese conclusiva

A breve análise histórica-literária das *Conferência sobre o Hexaëmeron* permitiu reconhecer o seu carácter retórico e exortativo. As suas dimensões especulativas, filosóficas e teológicas, estão subordinadas ao seu carácter funcional, como resposta que Boaventura quer dar aos problemas pastorais concretos do exercício do seu ministério.

Do lugar que a conferência XI ocupa na obra podemos tomar dois elementos fundamentais a ter em conta na exegese do texto: por um lado é uma reflexão feita à luz da inteligência já elevada pela fé; por outro, tem um propósito eminentemente estético: evidenciar a beleza da fé.

---

<sup>144</sup> Sobre a relação entre Agostinho, o neoplatonismo, Anselmo e seus reflexos na alta escolástica, seguimos alguns estudos de Wayne Hankey, «The Place of the Psychological Image of the Trinity in the Arguments of Augustine's de Trinitate, Anselm's Monologion, and Aquinas' Summa Theologiae», *Dionysius* 3 (1979): 99–110; «Dionisio Deviene Agustiniano: Itinerarium 6, de Buenaventura», trad. J. Anoz, *Augustinus* 44, n. 172–175 (1999): 115–23; «Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas», *MT* 15, n. 4 (1999): 387–415. Mas, pelas razões já indicadas, não nos parece inteiramente justa a excessiva continuidade que aponta entre Boaventura e Anselmo neste ponto.

<sup>145</sup> Cf. *Hex.*, XI, 4 (5, 380-1): «Et hoc dicit Anselmus in Monologio. Ex hoc enim, quod summus Spiritus se intelligit, Filius generatur, Spiritus sanctus spiratur.» Anselmo de Cantuária, *Monologion*, 29s, Schmitt 1, 47s. Só no final da obra é que Anselmo emprega a palavra Deus, tendo até então falado em *summus spiritus*, cf. *Monologion*, 80, Schmitt 1, 86-7.

<sup>146</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 310.

O espelho é um símbolo central no pensamento de Boaventura. Surge como imagem do exemplarismo expressivo de toda a realidade criada em Cristo, Espelho do Pai. Isto implica, correlativamente, uma teoria do conhecimento, indireto, mas «co-intuído», que o Homem peregrino pode ter de Deus, debilitado, porém, pela realidade do pecado.

Por fim, a referência ao «espelho de Agostinho», que abre a conferência, oferece dificuldades de interpretação, estando fundamentado quer nas analogias psicológicas da Trindade, quer nos nomes intelectuais de Deus. Em todo o caso, o «espelho de Agostinho» é acessório para a compreensão do «duplo espelho» de que nos ocupamos.

## CAPÍTULO 2 – O «ESPELHO INTELECTUAL» DA TRINDADE

No segundo capítulo fazemos uma abordagem à teologia trinitária de Boaventura, comentando o primeiro espelho da *collatio* XI. Começamos por enquadrar este espelho na teologia dos nomes intelectuais e das razões necessárias. Depois fazemos uma sucinta apresentação das quatro partes do espelho. Em terceiro lugar atentaremos na argumentação da «difusão produtiva». Por fim procuramos justificar a centralidade da noção de Bem difusivo na teologia trinitária de Boaventura, delineando algumas consequências teológicas e filosóficas.

### 2.1. Objeto e método do «espelho intelectual»

#### 2.1.1. Nomes intelectuais

Boaventura enuncia a diferença entre os dois espelhos, «intelectual» e «material» como diferença entre duas categorias de nomeação de Deus:

Ora, existe um duplo espelho da Trindade: um intelectual, que faz compreender os nomes intelectuais que se dizem de Deus; e um segundo mais material, porque se faz por nomes translaticios<sup>147</sup>.

Opõem-se dois modos de nomear a Deus: intelectual e metafórico. É do primeiro que nos ocupamos neste espelho. Esta distinção encontramos já no Pseudo-Dionísio, que distingue entre nomeações inteligíveis (como Bem, Ser, Vida, Sabedoria, Poder) e nomeações sensíveis, que se situam no domínio do simbólico. Para o Areopagita, a teologia simbólica é uma teologia negativa, na medida em que procede pela negação, no símbolo, do que é alheio à perfeição divina. A teologia dos nomes intelectuais é, por sua vez, afirmativa e funda-se numa conaturalidade ou «co-genidade» (συγγενής) da catáfase intelectual com o divino<sup>148</sup>. Ambas são ultrapassadas pela mudez da teologia mística. Boaventura reinterpreta esta mesma tripartição teológica:

[O Verbo Incarnado] ensinou a ciência da verdade segundo o tríplice modo da teologia, a saber: simbólica, própria e mística; para que pelo simbólico usemos retamente das realidades sensíveis; pelo próprio usemos retamente das realidades inteligíveis e pelo místico sejamos arrebatados aos excessos supramentais<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> *Hex.*, XI, 5 (5, 381): «Est autem duplex speculum Trinitatis: unum intellectuale, quod facit intelligere nomina dicta de Deo intellectualia; secundum est magis materiale, quod fit per nomina transsumtiva».

<sup>148</sup> Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre a Teologia Mística*, III. Disto não se segue, quer para o Areopagita como para Boaventura, que os nomes intelectuais sejam pela sua maior aproximação ao divino mais apropriados para o nomear, como veremos no próximo capítulo.

<sup>149</sup> *Itin.*, I, 7 (5, 298): «scientiam veritatis edocuit ecundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus».

Os nomes intelectuais são, portanto, o objeto da teologia propriamente dita (*propria*), por oposição à simbólica e à mística. Por «realidades inteligíveis» (*intelligibilis*) devemos entender aquelas que pertencem ao intelecto, ao domínio conceptual, por oposição aos seres materiais do domínio sensível. A teologia «própria» – podemos dizer, especulativa – não atribui a Deus nomes como Rochedo ou Leão, mas o tipo de nomes que encontramos no «espelho de Agostinho»: Eterno, Imortal, Incorruptível, etc.

O conhecimento humano é condicionado pela sensibilidade. Este facto poderia levar à conclusão de que os nomes que o Homem atribui a Deus só se poderiam obter pela transferência (*meta-pherō*) de alguma propriedade da criatura. Os nomes divinos seriam todos, por conseguinte, metafóricos, e, portanto, impropriamente atribuídos a Deus<sup>150</sup>. Boaventura faz, porém, uma distinção. No plano noético (*secundum impositionem*), o movimento de nomeação parte sempre, de facto, da criatura. Mas tal não implica, para o Seráfico, que no plano ôntico (*secundum rem*) a verdade do nome resida propriamente na criatura, como nos nomes metafóricos ou simbólicos. O Autor reconhece que existem nomes cujo significado pertence propriamente a Deus, pelo que o facto de o Homem os utilizar a partir do seu conhecimento da criatura não implica que sejam metáforas<sup>151</sup>. Estes nomes não são metafóricos quando aplicados a Deus, porque é em Deus que reside o seu significado próprio. De facto, é analogamente que estes nomes se aplicam à criatura, embora seja esse o ponto de partida da nomeação divina. Com esta distinção, podemos afirmar que os nomes intelectuais compreendem os não-analogáveis<sup>152</sup> e os analogáveis:

---

<sup>150</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 22, a. u., q. 3 (1, 394-6). Cf. António J. R. Martins, «Os Nomes Divinos: Boaventura e Dionísio Areopagita», *Itinerarium* 56 (2010): 451–60.

<sup>151</sup> Nestes últimos incluem-se, por exemplo, os transcendentais do ser, mas também nomes como Pai e Luz. Ainda que encontremos a verdade, por exemplo, na criatura e a transfirmamos para o divino, descobrimos que é a Deus que pertence ser a Verdade; a criatura, diz Boaventura com Agostinho, é uma mentira, cf. *Hex.*, III, 8 (5, 344); cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Verdadeira Religião*, XXXVI, 66, CCSL 32, 230-1. Sobre os transcendentais e a analogia do ser, mostrando como é Deus o analogado principal, cf. Ozilou, «Introduction», 44–48.

<sup>152</sup> Como a imensidade e a eternidade, que de modo algum se podem analogar na criatura. Estes só são conhecidos pelo modo ablativo, isto é, removendo os limites da finitude.

Tabela 5 - Tipologia dos nomes divinos.

Tipo de nome	Propriedade	Transferência	Exemplos
Intelectual	Verdadeiro em Deus, oposto na criatura	Não existe	Imenso, Eterno
	Verdadeiro em Deus, com semelhança na criatura	Deus → criatura, <i>secundum rem</i> Criatura → Deus, <i>secundum impositionem</i>	Potência, Sabedoria, Vontade
Material (metafórico)	Verdadeiro na criatura, com semelhança em Deus	Criatura → Deus	Pedra, Leão

Nos nomes intelectuais pontificam o Ser (*qui est*) e o Bem (*bonum*), sobre os quais versam o quinto e o sexto grau do *Itinerário*, assim como a conferência X do *Hexaëmeron* e o terceiro membro do presente «espelho intelectual»<sup>153</sup>.

### 2.1.2. Razões necessárias

Neste espelho dá-se uma transição dos nomes intelectuais – já herdados da tradição filosófica externa à Revelação, e, portanto, acessíveis à «inteligência dada pela natureza» – para o mistério trinitário, por via de um raciocínio lógico-metafísico. Esta operação pode parecer um inaceitável esquecimento do acesso histórico-salvífico ao conhecimento e à relação com a Trindade Santíssima na pessoa de Jesus Cristo. Isto parece agravar-se quando consideramos a pretensa cogência da argumentação de Boaventura, manifesta na repetição de expressões como *necesse est e oportet*, neste espelho. Esta necessidade silogística parece estar em tensão com a liberdade e a contingência da Revelação acolhida na fé. Alfred North Whitehead afirmou celeberramente que a filosofia europeia é uma série de notas de rodapé a Platão<sup>154</sup>. Não faz Boaventura da Trindade – e em especial a partir da noção do Bem difusivo, à qual atentaremos – mais um capítulo desse comentário? Dispensa Boaventura a «Trindade económica»?

Já verificámos, no capítulo 1, que «o conhecimento da Trindade é um conhecimento da fé», inacessível, portanto, à razão natural<sup>155</sup>. Isto não é posto em causa na presente conferência, que se situa, como vimos, no contexto da segunda visão, a da «inteligência elevada pela fé». Boaventura reforça este contexto no início do espelho:

<sup>153</sup> O destaque do Ser e do Bem já se encontra nos primeiros escritos, justificado por serem os nomes com que o próprio Deus se revelou em Ex 3, 14 e Lc 18, 19. Cf. *Sent.*, I, d. 22, a. u., q. 3, co. (1, 395).

<sup>154</sup> Cf. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1969), 53.

<sup>155</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 4, s. c. 1 (1, 76): «Cognitio Trinitatis est cognitio fidei».

A primeira especulação é, como diz a inteligência elevada pela fé, que Deus é trino e uno, devido a quatro [condições], que estão no ser divino [...] <sup>156</sup>.

A haver uma prova metafísica do mistério trinitário, essa está aqui enquadrada no âmbito de um intelecto redimido pela graça. Tal intelecto está, portanto, dotado não apenas da virtude da fé, mas também dos dons do Espírito Santo, necessários ao exercício da teologia <sup>157</sup>. Disto depreende-se que a sua cogência vincula o intelecto que já acolhe na fé o mistério trinitário revelado em Cristo e confessado na Igreja <sup>158</sup>.

LaNave e Bougerol, apresentam uma quádrupla tipologia da argumentação teológica em Boaventura: *reductio*, proporção, razões necessárias e argumento *ex pietate*. O argumento da *reductio* procede pela fundamentação de uma realidade noutra da qual depende; a proporção retira conclusões da semelhança entre duas realidades; nas razões necessárias busca-se penetrar na inteligibilidade de um dado da fé; o argumento *ex pietate* não faz uma dedução, mas indica o juízo preferível, tendo em conta uma autoridade (bíblica ou patrística) ou a glória de Deus <sup>159</sup>.

Encontramos os vários tipos – com exceção da proporção, por sinal o menos probativo, – no «espelho intelectual». Mas a atitude de fundo, como evidencia a linguagem, é sobretudo a das *rationes necessariae*. Nisto Boaventura está na continuidade do esforço teológico do século XII de encontrar razões necessárias para o mistério trinitário, do qual Ricardo de São Vítor é o exemplo mais célebre:

Acredito sem dúvida que para a explicação de algo necessário não podem faltar argumentos, não apenas prováveis, mas necessários, embora por enquanto se escondam à nossa indústria. [...] Pois as coisas eternas não podem não ser [...] Mas parece de todo impossível que tudo o que é necessário careça de uma razão necessária <sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> *Hex.*, XI, 5 (5, 381): «Prima speculatio est, quod intelligentia per fidem elevata dicit, Deum esse trinum et unum, propter quatuor, quae sunt in divino esse [...]».

<sup>157</sup> *Sent.*, I, pr., q. 2, ad 5 (1, 11). Cf. LaNave, «Bonaventure's Theological Method», 106.

<sup>158</sup> Cf. LaNave, «Bonaventure's Theological Method», 116–17. Mas não há um suporte textual direto de Boaventura sobre a força do argumento naquele que não tem fé. Um dos objetivos da teologia, com efeito, é *confundere adversarios*, do que se depreende que o adversário à fé não lhe é indiferente, cf. *Sent.*, I, pr., q. 2, co. (1, 11). A *Suma* de Hales especifica que os argumentos a favor da Trindade são *propter incredulos*, cf. I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, pr., ST 1, 414. Sobre as razões necessárias na *Suma* de Hales, cf. Kevin P. Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness in the Trinitarian Theory of the Summa Fratris Alexandri» (PhD Diss., New York, Fordham University, 1978), 74–76, 88–89.

<sup>159</sup> LaNave, «Bonaventure's Theological Method», 114–18; Jacques-Guy Bougerol, *Introduction à l'Étude de Saint Bonaventure* (Paris: J. Vrin, 1964), 117–27. Os autores não sublinham suficientemente a porosidade entre as quatro categorias. Parece-nos que a lógica da *reductio* e algumas das formas do argumento *ex pietate* são redutíveis ao movimento global que informa as *rationes necessariae*.

<sup>160</sup> Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, I, 4, PL 196, 892, SC 63, 70: «Credo namque sine dubio ad quorunlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat mostram industriam latere. [...] Quae vero aeterna sunt omnino non esse non possunt [...] Videtur autem omnino impossibile omne necessarium esse necessaria ratione carere». Boaventura cita este texto discutindo o método teológico, cf. *Sent.*, I, pr., q. 2, s. c. 2 (1, 10). O tratamento mais exaustivo sobre as razões necessárias em São Boaventura continua a ser a monumental segunda parte de Olegario González de Cardedal, *Misterio Trinitario y Existencia Humana: Estudio Histórico Teológico en torno a San Buenaventura*, Biblioteca de Teologia 6 (Madrid: Rialp, 1966), 101–505.

No que a Boaventura diz respeito, o acesso do intelecto humano às razões eternas dá-se num processo de iluminação divina, pelo qual a verdade eterna se torna íntima à alma. Possibilita-se assim a tarefa teológica de «perscrutar» as razões latentes aos artigos da fé, razões essas que são necessárias e acessíveis apenas no intelecto iluminado pela vida sobrenatural<sup>161</sup>.

A separação formal nítida entre filosofia e teologia no pensamento de Tomás de Aquino, para quem os artigos de fé são sempre premissas e não conclusões, invalida a lógica das *rationes necessariae*. Mas esta separação não deve ser transposta para o século XII de Ricardo, nem tampouco para Boaventura que vive da mesma «lua de mel» entre filosofia e teologia<sup>162</sup>. As *rationes necessariae* não estão ao nível da razão filosófica natural, mas da inteligência elevada pela fé. Estamos na presença de uma «metafísica teológica» (Hayes) ou «lógica sobrenatural» (Bougerol): o mistério não é reduzido à metafísica; é a metafísica filosófica que é elevada e transformada ao ser acolhida na inteligência do mistério de Cristo e da Trindade, encontrando assim a sua completude<sup>163</sup>. A Trindade não é assim, no pensamento de Boaventura, uma nota de rodapé ao platonismo: pelo contrário, redime-o.

## 2.2. Estrutura do «espelho intelectual»

O «espelho intelectual» é formado por quatro condições que existem *in divino esse*. Detendo-nos na terceira parte do espelho, limitamo-nos aqui a apresentar e comentar sucintamente cada uma das partes<sup>164</sup>. O espelho pode-se sintetizar na seguinte tabela:

---

<sup>161</sup> Sobre a iluminação do intelecto e as razões eternas, cf. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, 378–403. Na relação com o método das razões necessárias, cf. Jacques-Guy Bougerol, «Introduction Générale», em *Breviloquium*, por Bonaventure, vol. 1 (Paris: Éditions Franciscaines, 1967), 42–48. Para um comentário à noção de perscrutação em teologia, tratada na questão 2 do prólogo às Sentenças, cf. Emmanuel Falque, «Le Proemium du Commentaire des Sentences ou l'Acte Phenomenologique de la Perscrutatio chez Saint Bonaventure», *Archivum Franciscanum Historicum* 97, n. 3–4 (2004): 275–300.

<sup>162</sup> Tomás de Aquino, respondendo ao texto de Ricardo que citámos, nega a validade das razões necessárias em matéria trinitária, cf. *Suma de Teologia*, I, q. 32, a. 1, ad 2. Cf. Hankey, «The Place of the Psychological Image», 104. A imagem da «lua de mel» é de Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge: Des Origines Patristiques à la Fin du XIVe Siècle* (Paris: Payot, 1944), 605. Contrastando com Alberto e Tomás, em Boaventura a distinção entre razão natural e teológica é muito menos definida. Cf. Andreas Speer, «Principalissimum Fundamentum: Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras», em *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, ed. Wouter Goris, Bibliotheca 2 (Leuven: Peeters, 1999), 118.

<sup>163</sup> Cf. Zachary Hayes, «Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure», *TJR* 58 Supplement (1978): 82–96; «Beyond the Prime Mover of Aristotle: Faith and Reason in the Medieval Franciscan Tradition», *FS* 60, n. 1 (2002): 7–15; Bougerol, «Introduction Générale», 47. No mesmo sentido afirma Cerqueira Gonçalves que «não será fácil encontrar-se tão radical e completa interpretação metafísica da Trindade em toda a história da teologia ocidental», *Homem e Mundo em São Boaventura* (Braga: s. ed., 1970), 403. Para Ewert Cousins, a metafísica do ser de Tomás de Aquino, mercê da sua separação epistemológica entre filosofia e teologia, não foi suficientemente transposta para o seio da Trindade, permanecendo intocada face ao seu dado filosófico, não transformada, portanto, em metafísica teológica (como em Boaventura), cf. «Response to Zachary Hayes», *TJR* 58 Supplement (1978): 99. Não se deve confundir a assunção teológica da metafísica com a questão de saber se existe em Boaventura uma filosofia separada da teologia. Cf. Gregory F. LaNave, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The Perspectives of Bonaventure and Aquinas», *TS* 69, n. 4 (2008): 812–33.

<sup>164</sup> Para um comentário mais detalhado destas partes, cf. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 153–62.

Tabela 6 - Estrutura do «espelho intelectual».

Nomes intelectuais	Partes do espelho	Conferência XI
Suma perfeição	Perfeição de origem	6
	Perfeição de ordem	7
	Perfeição de indivisão	8
Perfeita Produção	Produção do semelhante e do dissemelhante	9-10
	Produção do igual e do desigual	
	Produção do consubstancial e do essencialmente diferente	
Difusão produtiva	Difusão atualíssima	11
	Difusão integérrima	
	Difusão ultimada	
Amor difusivo	Amor caritativo	12
	Amor gratuito, devido e misto	
	Amor puro, pleno e perfeito	

### 2.2.1. Suma perfeição

A *summa perfectio* subdivide-se em perfeição de origem, de ordem e de indivisão. A perfeição de origem parece mover-se de forma mais direta no terreno das *rationes necessariae*. Uma *origo* é perfeita na medida em que origina, e mais perfeita ainda se originar um outro que origine. Se Deus é a perfeita origem então é necessário (*necesse est*) existir aí uma Origem (Pai) que origine um Outro-que-origine (Filho) um Originado (Espírito Santo)<sup>165</sup>.

A perfeição de ordem parte do axioma de que uma realidade é perfeitamente ordenada quando tem princípio, meio e fim. Estes três elementos não podem faltar, portanto, em Deus. Este é um argumento a que Ricardo de São Vítor recorre para justificar o número trino das Pessoas divinas, e que é de certa forma reassumido na quarta parte do espelho<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> Note-se aqui um pressuposto tácito, a ser explicitado na terceira parte do espelho: que Deus seja a *origo* da Criação é insuficiente para que seja *origo* perfeitamente, devendo a própria «originalidade» ser colocada no seio da vida divina.

<sup>166</sup> Esta ordem perfeita na Trindade já aparecera anteriormente no *Hexaëmeron*. Princípio, meio e fim apropriam-se respetivamente ao Pai, Filho e Espírito Santo em razão das processões trinitárias que começam no Pai, inascível, e terminam no Espírito, ingerante; o Filho é o meio da Trindade *in ratione exemplantis medii*, na medida em que

Quanto à perfeição de indivisão, Boaventura emprega claramente o método da *reductio*, mostrando que os diversos níveis de unidade que se encontram nos seres finitos acartam sempre alguma forma de imperfeição; não se justificando por si a unidade do finito, reconduz-se (*reductio*) à indivisão em Deus<sup>167</sup>.

### 2.2.2. Perfeita produção

A segunda condição é a «perfeita produção». Também aqui encontramos a lógica da *reductio*, mas apontando de forma direta para a pluralidade em Deus, e essa entendida a partir da relação de origem. Novamente se divide em três partes: existe produção do semelhante e do dissemelhante, do igual e do desigual, do consubstancial e do essencialmente diferente.

O axioma que alavanca o argumento é a precedência ontológica da igualdade e da unidade sobre diferença e a multiplicidade, que se aplica na precedência de uma produção semelhante, igual e consubstancial sobre a dissemelhante, desigual e essencialmente diferente. Se pelo ato criador Deus produz uma realidade – a criatura – que lhe é dissemelhante, desigual e essencialmente diferente, então esse ato deve ter como condição de possibilidade a produção pela parte de Deus de um Outro que lhe seja semelhante, igual, consubstancial. Ora, isso não é senão as processões trinitárias.

### 2.2.3. Difusão produtiva

Nesta parte do espelho, a Trindade não se «re-duz» desde a Criação, como na precedente, mas «de-duz-se» – na inteligência da fé – a partir da própria noção de Bem. Deus é o Sumo Bem, pelo que se difunde sumamente (*bonum diffusivum sui*)<sup>168</sup>. Novamente se apresenta uma estrutura triádica: a suma difusão deve ser atualíssima, integérrima e ultimada ou ultimadíssima, condições que só se verificam nas processões trinitárias.

---

é fecundo como exemplar da fecundidade recebida do Pai. Cf. *Hex.*, I, 12 (5, 331). Por isso o Filho é a *persona media*, cf. I, 14 (5, 332). A repugnância de uma confusão em Deus, oposta à ordem já se enunciara em *Hex.*, VIII, 12 (5, 371). Em tudo isto Boaventura depende de Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, V, 14, PL 196, 959-960, SC 63, 338-341, que, para limitar a três as pessoas divinas, utiliza o mesmo «argumento estético», na expressão de Gaston Salet em SC 63, 303.

<sup>167</sup> Nada se diz em relação à pluralidade pessoal, do que podemos depreender que esta parte do espelho se deve ler em relação com as precedentes. A indivisão para a qual o diverso aponta não é, portanto, uma unidade indiferenciada e esférica, parmenidiana, mas plural-trinitária; opera-se a ablação da divisão, mas não da pluralidade.

<sup>168</sup> No presente texto não encontramos assim esta fórmula genérica (*bonum diffusivum sui*), mas já aplicada sumamente a Deus (*summe bonum, ergo summe diffundit se*). Mas sim no texto paralelo de *Itin.*, VI, 2 (5, 310).

#### 2.2.4. Amor difusivo

Por fim, a Trindade vê-se no «amor difusivo». Esta parte do espelho é fundamentalmente inspirada em Ricardo de São Vítor. Parte-se da felicidade divina para aí descobrir o amor (*ubi beatitudo est, ibi summa sit dilectio*). Se esse amor é o mais perfeito – e a argumentação *ex pietate* exige que a maior perfeição se predique de Deus – então deve ser o amor caritativo (e não reflexo ou conexivo). Ora, o amor caritativo – continuando a lógica ricardiana – exige o amado e o co-amado (*condilectus*), descobrindo-se, portanto, a Trindade. A perfeição do amor trinitário é ainda explicitada, mostrando-se que existe em Deus amor gratuito, devido e misto, e que é puro, pleno e perfeito.

### 2.3. A difusão trinitária do Bem

O espelho da «produção difusiva», o terceiro apresentado, destaca-se pela sua centralidade na obra de Boaventura. A noção difusiva do Bem como argumento a favor da Trindade encontra-se logo no período académico do *Comentário às Sentenças*<sup>169</sup> e das *Questões Disputadas sobre o Mistério da Trindade*<sup>170</sup>. De forma estruturalmente mais próxima à que aparece neste passo das *Conferências sobre o Hexaëmeron*, encontramos-lo, catorze anos antes, no *Itinerário da Mente para Deus*. Aí, este conceito surge como parte da contemplação do nome de Bem, último grau da ascensão antes do excesso místico trans-discursivo (*transitus*)<sup>171</sup>. Mais do que um meio para chegar à conclusão da fé, o Bem difusivo é uma chave interpretativa para a teologia trinitária de Boaventura. A nossa hipótese de trabalho é que também o possa ser de uma ontologia trinitária. Por estas razões convém dedicarmo-nos à sua análise mais cuidada.

O argumento, que acima já expusemos, tal como aparece no *Hexaëmeron* e no *Itinerário*, pode decompor-se nas seguintes afirmações:

1. O Bem é difusivo de si (*bonum diffusivum sui*);
2. Deus é sumamente bom (logo, difunde-se sumamente);
3. O ato criador não é uma suma difusão;
4. Logo, Deus difunde-se sumamente noutra Pessoa divina;
5. Explicitação: a difusão é pessoal-amorosa

Notemos, desde já, que este argumento não é original de Boaventura. Todos os elementos da sua exposição se encontram já na *Suma* de Hales, que é a sua principal fonte:

<sup>169</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 2, q. 2, a. u., arg. 1 (1, 53).

<sup>170</sup> Cf. *Trin.*, q. 2, a. 1, ad 7 (5, 62).

<sup>171</sup> Cf. *Itin.*, VI, 2 (5, 310-1). Como nota Bougerol, o *Hexaëmeron* não inova face ao *Itinerário* quanto ao conteúdo mesmo da argumentação. Cf. «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», em *Saint Bonaventure: Études sur les Sources de Sa Pensée* (Northampton: Variorum Reprints, 1989), 97–98.

O Bem é natural e essencialmente difusivo de si [...] portanto onde existe o Sumo Bem, aí existe suma difusão; a suma difusão é tal que maior não se pode pensar; a difusão maior do que a qual não se pode pensar é aquela em se dá segundo a substância e maximamente, segundo toda [a substância]; portanto o Sumo Bem difunde-se necessariamente segundo toda a substância [...] mas comunicar a sua substância como produzindo um semelhante em natureza, nada é senão gerar; logo é necessário que no Sumo Bem se ponha a geração; logo a geração é eterna, porque tudo o que se põe [no Sumo Bem] é eterno<sup>172</sup>.

Boaventura reapresenta nos seus escritos de forma simplificada a exposição mais prolixa da *Suma*. No que ao *Hexaëmeron* diz respeito, parece-nos razoável supor que um auditório de teólogos franciscanos estivesse bem familiarizado com estes textos da primeira geração teológica da Ordem, assim como com os outros escritos de Boaventura em que se apresenta a mesma reflexão. A intencionalidade das conferências justifica a exposição resumida do argumento. O seu objetivo, de facto, não é um tratamento sistemático e detalhado do argumento. É preferível reconhecer aqui a sua intencionalidade mistagógica-estética: introduzir os frades na descoberta da beleza da fé no mistério da Trindade. Isto cumpre-se reconduzindo um processo racional, já conhecido do auditório, ao louvor, culminando o espelho com a admiração: *est infinitus ardor*<sup>173</sup>. Será esse o sentido de não falar aqui em *rationes*, como alhures, mas em *speculationes*, como o ato contemplativo ou místico mediado pelo *speculum*<sup>174</sup>.

### 2.3.1. *Bonum diffusivum sui*

Os escolásticos reportam sistematicamente à autoridade do Pseudo-Dionísio a enunciação do célebre axioma do Bem difusivo de si. Este, porém, nem se encontra assim laconicamente formulado na obra do Areopagita, nem tampouco aí se encontram as suas raízes<sup>175</sup>. Já em Platão

---

<sup>172</sup> *Suma Teológica*, I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, c. 1, arg. 2 (n. 295), ST 1, 414-5: «Bonum naturaliter et essentialiter est sui diffusivum; [...] ergo ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio; summa autem diffusio est qua maior excogitari non potest; maior autem diffusio cogitari non potest quam illa quae est secundum substantiam et maxime secundum totam; ergo summum bonum necessario se diffundit secundum substantiam totam, [...] sed communicare suam substantiam ut simile producat in natura, nihil aliud est quam generare; ergo necessario in summo bono intelligitur generatio; ergo generatio est aeterna, quia quidquid in eo intelligitur aeternum est». A explicitação do amor, via Ricardo, está igualmente presente.

Sobre o uso trinitário do axioma em Alexandre, cf. Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness», sobretudo 78-118. Sobre a teologia trinitária da *Suma* em geral, cf. Lydia Schumacher, *Early Franciscan Theology: Between Authority and Innovation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 163-82.

Também Alberto Magno e Tomás de Aquino fazem o mesmo uso do axioma nos seus comentários, ainda que sem a centralidade que lhe dá Boaventura. Cf. Gilles Emery, «Trinité et Création: Le Principe Trinitaire de la Création dans les Commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les "Sentences"», *RSPT* 79 (1995): 405-30. Não é, portanto, verdade a afirmação de González de Cardedal segundo a qual o uso intra-trinitário do axioma seria um elemento «radicalmente novo» de Boaventura. Cf. *Misterio Trinitario*, 134.

<sup>173</sup> *Hex.*, XI, 12 (5, 382). Também no sexto grau do *Itinerário* se reflete acerca da admiração perante o mistério do amor trinitário. Note-se que o «deleite dos perfeitos» é o terceiro objetivo da teologia. Cf. *Sent.*, I, pr., q. 2, co. (1, 11).

<sup>174</sup> Cf. González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 113-14, 142-43; Jacques-Guy Bougerol, «Speculatio», em *LSB* 120-21.

<sup>175</sup> Queremos apontar alguns textos ilustrativos da história do axioma, sem a pretensão de um estudo exaustivo. Para tal reenviamos a Julien Peghaire, «L'Axiome "Bonum Est Diffusivum Sui" dans le Néo-Platonisme et le Thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa* 1 (1932): 5-30; González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 117-42;

encontramos algo próximo desta fórmula axiomática, ao discutir as razões da produção do Mundo pelo Demiurgo:

Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível<sup>176</sup>.

Enuncia-se que a produção do Mundo não tem outra razão senão o facto de o Demiurgo ser bom. A razão é a incompatibilidade entre o Bem e a inveja (φθόνος), que aqui tem o sentido de uma recusa de comunicação e de que o outro seja semelhante (παραπλήσια). Por outras palavras, Platão deixa aqui entrever que ser bom implica uma forma de auto-comunicação.

Podemos, no entanto, encontrar uma melhor expressão da difusidade do Bem na analogia do Sol, no sexto livro de *A República*. O Sol é tomado como símbolo fundamental do Bem super-essencial. A força da metáfora reside, precisamente, na irradiação solar, «ex-cesso» «ex-tático» que transborda de uma plenitude que, sem se apoucar, se comunica. Platão cunha uma semântica assente em compostos de verbos como ῥέω e χέω, cujo sentido literal se aplica aos líquidos: difusão, derramamento, extravasação, fluxo, jorro, etc. Inaugura, se assim o podemos dizer, uma «metafísica dos fluídos»:

E o poder que [o Sol] possui, que lhe é dispensado por ele, não é como se transbordasse [ἐπίρρυτον] de lá<sup>177</sup>?  
Referes-te a uma beleza prodigiosa, se é ela que transmite [παρέχει] o saber e a verdade, mas que os excede ainda em beleza<sup>178</sup>.

Plotino – o «nobilíssimo Plotino»<sup>179</sup> – medita sobretudo no Uno. O Uno, em todo o caso, identifica-se com o Bem. Apresentando a emergência da multiplicidade a partir do Uno, através de sucessivas emanações, Plotino reapropria a metáfora platónica do Sol<sup>180</sup> e o princípio anti-

---

Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness», 30–59; Bougerol, «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite». A Dionísio se referem explicitamente Alexandre de Hales, Tomás de Aquino e Alberto Magno ao enunciarem o axioma, cf. Peghaire, «L'Axíome “Bonum Est Diffusivum Sui”», 6.

<sup>176</sup> Platão, *Timeu*, 29d-e: «ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: τούτου δ' ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.» A tradução é de *Timeu-Critias*, ed. & trad. por Rodolfo Lopes, 3.<sup>a</sup> ed. (Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013). O mesmo princípio é enunciado no *Fedro*, 247a e em *A República*, I, 379b.

<sup>177</sup> Platão, *A República*, VI, 508b: «οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται.» A tradução é de *A República*, ed. & trad. por Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972). A metáfora descreve uma dependência ontológica (participação) direta dos seres e do Bem-Sol, bem mais apropriada ao entendimento cristão da Criação que a produção-informação demiúrgica do *Timeu*. Cf. Américo Pereira, *Estudos Platónicos* (Covilhã: LusoSofia Press, 2014), 77.

<sup>178</sup> Platão, *A República*, VI, 509a: «ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν.» Para o sentido literal de ῥέω e χέω consultámos Henry George Liddell e Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oxford: Benediction Classics, 2010).

<sup>179</sup> Boaventura, *Hex.*, VII, 3 (5, 365). González de Cardedal chama a Boaventura e Plotino «dois espíritos gémeos», cf. *Misterio Trinitario*, 125.

<sup>180</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6, Bréhier 5, 22: «Περύλαμπην ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὥσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος.»

invejoso daquele que é bom<sup>181</sup>. Acrescenta a metáfora da fonte, dando continuidade ao mesmo campo semântico dos líquidos:

Pois essa manifestação da Vida que é a totalidade das coisas não é a primeira atividade; é jorrada [προχυθεῖσα], por assim dizer, como a água de uma fonte. Imagina uma nascente que não tem outra fonte para lá de si; dá-se a todos os rios, e, contudo, nunca se esgota pelo que lhe tomam, antes permanece sempre integralmente como era<sup>182</sup>.

As emanções do Uno explicam-se fazendo notar que a perfeição é «ex-cessiva» e «ex-uberante». A sua perfeição não se fecha, portanto, numa autarcia, mas transborda para um Outro:

Pois o Uno é perfeito, procurando nada, possuindo nada, nada carecendo, e assim transbordou [ὑπερέρρη], e a sua exuberância [ὑπερπλήρης] produziu o outro<sup>183</sup>.

É nesta tradição (neo-)platónica que se insere o Pseudo-Dionísio. A noção do Bem difusivo está presente em vários textos, nos quais se fala da bondade criadora<sup>184</sup> ou da multiplicação de si pela bondade<sup>185</sup>. Reencontramos o motivo fontal<sup>186</sup>, em particular aplicado ao Pai, «única fonte da super-essencial Divindade»<sup>187</sup>. Em dois textos, em particular, encontramos formulações próximas ao *bonum diffusivum sui*. O primeiro dá continuidade à metáfora solar platónica:

Passemos agora, no nosso discurso, ao nome de «Bem» [ἀγαθωνυμία] que os teólogos reservam, de forma transcendente, à exceção de tudo o resto, à super-divina Deidade, chamando Bondade [ἀγαθότητα], segundo me parece, à própria Existência teárquica, porque, pelo facto de ser, o Bem [τἀγαθόν], enquanto Bem essencial [οὐσιώδες ἀγαθόν], estende [διατείνει] a sua bondade [ἀγαθότητα] a todos os seres. E como o nosso Sol, sem razoamento nem escolha [οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος], mas pelo próprio facto de ser, ilumina todas as coisas que podem participar, segundo a sua medida particular, da sua luz, assim também o Bem, que é superior ao Sol como o arquétipo transcendente é superior à imagem, pela sua

<sup>181</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 4, 1, Bréhier 5, 80: «Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἢ πάντων δύναμις; Πῶς δ' ἂν εἴη ἀρχὴ εἴη;»

<sup>182</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10, Bréhier 3, 166: «οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὔσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς. Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτὴν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως». Cf. Peghaire, «L'Axíome “Bonum Est Diffusivum Sui”», 10–14. Para os textos de Plotino baseamo-nos na tradução de Bréhier.

<sup>183</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1, Bréhier 5, 33: «ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερέρρη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο [...] Οὗτος οὖν ὢν οἶον ἐκεῖνος τὰ ὅμοια ποιεῖ δύναμιν προχέας πολλήν».

<sup>184</sup> Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, I, 4, PG 3, 592, SC 578, 330: «οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα». Sobre o Bem difusivo no Areopagita e sua relação com Boaventura, cf. González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 212–22.

<sup>185</sup> Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, II, 5, PG 3, 644, SC 578, 382-4: «ὐπερνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθουούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης». Sem ser em relação ao ato criador, o Bem difusivo justifica ainda a elevação da alma à contemplação mística, cf. *Sobre os Nomes Divinos*, I, 2, PG 3, 614-15, SC 578, 320-2.

<sup>186</sup> Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, II, 1, PG 3, 637, SC 578, 364; IV, 2, PG 3, 696, SC 578, 434.

<sup>187</sup> Cf. Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, II, 5, PG 3, 641, SC 578, 382: «Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ πατήρ οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ».

própria existência envia a todos os seres, de uma forma proporcionada [ἀναλόγως], os raios de toda a sua bondade<sup>188</sup>.

O nome divino de Bem é aqui justificado pela relação *ad extra* de Deus para com as criaturas: Deus é chamado de Bem, e esse é o nome mais excelente, precisamente porque comunica a sua bondade. O princípio verifica-se na afirmação de que o que é essencialmente bom necessariamente estende (διατείνω) – comunica, difunde – a sua bondade. É precisamente a questão da necessidade que sobressai como ambiguidade nesta passagem. A Criação parece aqui subordinada à necessidade de um princípio metafísico neutro, e não à liberdade pessoal do dom gratuito: não pensa nem quer (οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος). Boaventura nota esta ambiguidade, citando este texto como objeção à liberdade do ato criador<sup>189</sup>. O segundo texto que evoca este princípio é mais matizado:

A Tearquia super-essencial, por bondade, tendo posto as essências dos seres, produziu-lhes o ser. Porque pertence à causa de tudo e à bondade omnitrascendente chamar os seres a entrar em comunhão [πρὸς κοινωνίαν] com ela na medida em que cada um é capaz [πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας]<sup>190</sup>.

Nesta passagem está em causa mais a conveniência que a necessidade de uma comunicação de bondade. Sublinha-se, de facto, o aspeto relacional (κοινωνία) entre o Bem Infinito e o bem finito que dele recebe.

### 2.3.2. Deus é Bom

A centralidade do nome divino do Bem para Boaventura situa-o na continuidade da tradição neoplatónica. Os dois últimos graus do *Itinerário* versam sobre dois nomes que expressam «as realidades invisíveis e eternas de Deus»<sup>191</sup>: Ser e Bem. O *esse* foi revelado a Moisés (cf. Ex 3, 14) no Antigo Testamento e permite especular acerca da unidade divina, objeto do quinto grau. Mas o *bonum* foi dado por Cristo no Novo Testamento, onde se revela o mistério da pluralidade das Pessoas divinas:

---

<sup>188</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, IV, 1, PG 3, 693, SC 578, 428-430: «Ἐἶεν δὴ οὖν, ἐπ' αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἦν ἐξηρημένως οἱ θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτήν, ὡς οἶμαι, τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξίν ἀγαθότητα λέγοντες, καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὰγαθὸν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τὰγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφήσι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτίνας».

A analogia do Sol é desenvolvida mais à frente, em IV, 4, PG 3, 697, SC 578, 440. Seguimos a tradução de *Les noms divins I-IV*, ed. Ysabel de Andia, SC 578 (Paris: Éditions du Cerf, 2016).

<sup>189</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 45, a. 2, q. 1, s. c. 4 (1, 804).

<sup>190</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre a Hierarquia Celeste*, IV, 1, PG 3, 177: «Πρῶτον δ' ἀπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές, ὡς ἀγαθότητι πάσας ἢ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν. Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἐαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὄρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας».

<sup>191</sup> *Itin.*, V, 1 (5, 308): «Dei invisibilia et aeterna».

Assim Cristo, nosso Mestre, querendo levar à perfeição evangélica o adolescente que servia a Lei, atribuiu principal e precisamente a Deus o nome de Bondade. «Ninguém», diz, «é bom senão apenas Deus» (Lc 18, 19)<sup>192</sup>.

O Autor prossegue associando o nome de Ser à teologia de João Damasceno e o de Bem à de Dionísio. A superioridade do Areopagita é afirmada: é seguidor de Cristo na priorização do Bem, ao passo que Damasceno é apenas discípulo de Moisés.

Em todo o caso, não é apenas na linha platónica, ainda que referida a Cristo por via de Lc 18, 19, que devemos procurar a inspiração da «teo-agatologia» de Boaventura. O Bem é um conceito preeminente nos escritos de Francisco de Assis<sup>193</sup>. Ensina o Pobre de Assis a reconhecer que todos os bens procedem de Deus porque «todo o bem lhe pertence e só ele é bom»<sup>194</sup>. Deus é «a plenitude do bem, todo o bem, o bem completo, o verdadeiro e sumo bem; ele, o único que é bom»<sup>195</sup>. Note-se o uso sistemático de Lc 18, 19, e a ligação da bondade divina à sua comunicação ao ser humano. Bem e Trindade são justapostos:

Tu és trino e uno, Senhor Deus, todo o bem. / Tu és bom, todo o bem, o soberano bem, / Senhor Deus, vivo e verdadeiro (cf. 1Tes 1, 9)<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> *Itin.*, V, 2 (5, 308): «Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus». A relação entre Ser e Bem neste passo do *Itinerário* tem atraído o interesse de teólogos e filósofos que buscam alternativas à «onto-teologia» criticada por Martin Heidegger. Para Jean-Luc Marion, por exemplo, a ultimidade do nome de Bem subtrai Deus ao esgotamento numa teoria do Ser, cf. *Dieu sans l'Être* (Paris: Fayard, 1982), 109. Esta posição mereceu a crítica de Milbank, «Only Theology Overcomes Metaphysics», 336–37. Cf. Hankey, «Dionísio Deviene Agustiniano», n. 21. Ver ainda: Emmanuel Gabellieri, «Verbum et Donum: Principes d'Ontologie Trinitaire de Bonaventure à Blondel et Simone Weil», *DS* 64 (2016): 9–22; Jan A. Aertsen, «Filosofia Cristiana: ¿Primacia del Ser versus Primacia del Bien?», *Anuario Filosófico* 33 (2000): 339–61; Agustina M. Lombardi, «Ni Gilson ni Marion; o bien, Gilson y Marion: Sobre el Primer Nombre de Dios y el Testimonio de Buenaventura», *Nuevo Pensamiento* 8, n. 12 (2018): 1–23; Mark K. Spencer, «An Ethical Neoplatonism: Bonaventure and Levinas in Dialogue», *Quaestiones Disputatae* 1, n. 2 (2011): 226–40. Para Hughes, por sua vez, a contribuição bonaventuriana à superação da «onto-teologia» não está na superioridade do Bem sobre o Ser, mas na condição penúltima de ambos os nomes face o silêncio místico do êxtase no sétimo grau, cf. Kevin L. Hughes, «Remember Bonaventure? (Onto)theology and Ecstasy», *MT* 19, n. 4 (2003): 529–45.

Deve-se ainda notar que existem diversas interpretações sobre a relação Ser-Bem em Boaventura. Para Delio, por exemplo, dá-se a substituição de uma metafísica do ser (meramente filosófica) por uma metafísica do bem (propriamente teológica), cf. «Bonaventure's Metaphysics of the Good», *TS* 60, n. 2 (1999): 231. Speer, por sua vez, aponta que o Bem não retira prioridade ontológica e cognitiva ao Ser, mas o desdobra enquanto noção causativa, de tal modo que só à luz do Bem se pode apreciar a identidade do Ser, cf. «Principalissimum Fundamentum», 134. Na verdade, e contra a leitura de Marion, Ser e Bem não deixam de ser conceitos co-extensivos, cf. Afonso, «Figuras da Luz», 229, n. 28. Falque interpreta fenomenologicamente Ser e Bem mais como duas modalidades de visar a Deus do que como atributos ou nomes divinos, cf. «Vision, Excès et Chair», 12.

<sup>193</sup> Cf. Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 259–66; Falque, «Vision, Excès et Chair», 14–15., citando Luc Mathieu, *La Trinité Créatrice d'après Saint Bonaventure* (Paris: Les Éditions Franciscaines, 1992), 23–24.

<sup>194</sup> Francisco de Assis, *Primeira Regra*, XVII, 17-18, em *FF*, 135. Cf. *Paráfrase do Pai Nosso*, 2 em *FF*, 53: «porque tu, Senhor, és o sumo bem, o bem eterno, donde procede todo o bem, e sem o qual não há bem algum».

<sup>195</sup> Francisco de Assis, *Primeira Regra*, XXIII, 9, em *FF*, 142. Cf. *Louvores a Dizer antes de Todas as Horas*, 11, em *FF*, 55: «Omnipotente, santíssimo e soberano Deus, sumo bem, todo o bem, o bem completo, a ti que só és bom [...]».

<sup>196</sup> Francisco de Assis, *Louvores a Deus*, 3, em *FF*, 51.

É dando continuação à experiência de Francisco que Boaventura valoriza o Bem, ainda que se servindo do aparato intelectual platónico. Podemos afirmar, com Balthasar, que «a sua teologia é franciscana, não obstante todas as pedras que usou para a construir»<sup>197</sup>.

Notemos ainda que Boaventura apresenta Deus não apenas como Bem, mas como Sumo Bem. Esta designação, também eucologicamente presente em Francisco, é trabalhada a nível teológico na esteira de Anselmo<sup>198</sup>. Se o bem é difusivo, temos por corolário que o Sumo Bem se difunde sumamente<sup>199</sup>. Nesse sentido, Boaventura reapropria o famoso argumento do *Proslogion* para a existência de Deus. Aí Anselmo partira da noção de Deus como «aquele do qual não se pode pensar maior»<sup>200</sup>. Boaventura precisa, quanto ao bem, que «não se pode pensar melhor»<sup>201</sup>. Isso equivale a dizer que em Deus se deve colocar uma difusão maior do que a qual não se pode pensar.

### 2.3.3. A Criação não é uma suma difusão

O ato criador pelo qual Deus põe as criaturas no ser é uma forma de difusão da sua bondade. O axioma *bonum diffusivum sui* é utilizado por Boaventura para dar inteligibilidade à doutrina da Criação<sup>202</sup>. Nisto não é original: já encontrámos a mesma ideia no *Timeu* platónico. Reencontramo-la noutros escolásticos coevos, como Tomás de Aquino<sup>203</sup>.

O finito, contudo, não abarca o Infinito. Já o Pseudo-Dionísio refere que a comunicação do Bem às criaturas se dá segundo a *ἀναλογία* de cada ser, expressão que se pode traduzir como

---

<sup>197</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria: Una Estética Teológica 2; Estilos Eclesiásticos*, trad. José L. Albizu (Madrid: Ediciones Encuentros, 1986), 258.

<sup>198</sup> Deve-se notar que a categoria da sumidade, remetendo para Anselmo, tem em Boaventura uma marca afetiva: a sumidade atribui-se porque de Deus se deve «sentir altíssima e piíssimamente». Cf. *Brev.*, I, 2 (5, 211): «fides, cum sit principium cultus Dei et fundamentum eius quae secundum pietatem est doctrinam, dictat, de Deo esse sentiendum altissime et piissime». Sobre o alcance trinitário do argumento anselmiano em Boaventura, cf. Afonso, «Figuras da Luz», 100–104.

Que as *rationes necessariae* estão em Boaventura intimamente ligadas ao argumento *ex pietate*, e que essa é a sua originalidade face a Anselmo e a Ricardo, é a tese de Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 106–10. Mas o pensamento de Anselmo não é movido apenas por racionalismo (como parece pretender Falque) mas por uma tensão mística, sobretudo no *Proslogion*, uma «mística latente» que Boaventura assume de forma consciente, nesse sentido mais em continuidade que rutura. Cf. Jean-Robert Pouchet, «Le Proslogion de Saint Anselme et l'Esprit de Saint Bonaventure», em *S. Bonav* 2, 106, 117.

<sup>199</sup> Cf. *Com. Lc.*, XI, n. 34 (7, 287): «Si enim bonum est communicativum, magis boni magis communicativum, et maxime bonum maxime communicativum» (comentando Lc 11, 13). Cf. González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 132.

<sup>200</sup> Anselmo de Cantuária, *Proslogion*, 2, Schmitt 1, 101: «aliquid quo maius nihil cogitari potest».

<sup>201</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 310): «optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest». Mas já Anselmo chegara a colocar a questão a nível do Bem no *Proslogion*, 5, Schmitt 1, 104. Cf. Pouchet, «Le Proslogion de Saint Anselme», 117.

<sup>202</sup> Bougerol comenta três textos onde o axioma é explicitamente invocado a propósito da Criação: *Sent.*, I, d. 1, a. 3, q. 2, ad 3 (1, 39); d. 44, a. 1, q. 2, arg. 4 (1, 784); d. 45, a. 2, q. 1, co. (1, 804). Cf. «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», 101–4.

<sup>203</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentios*, I, 37; *Comentário aos Nomes Divinos*, IV, lec. 9. Cf. Bernhard-Thomas Blankenhorn, «The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas», *Angelicum* 79, n. 4 (2002): 827–34.

a capacidade própria de recepção da comunicação divina num ser finito<sup>204</sup>. Na semântica fluídica do platonismo, diríamos que a criatura não tem capacidade para acolher o caudal de Bem que jorra da fonte divina. Cada criatura «imita-o [a Deus] tanto quanto pode, mas fica aquém [*deficit*]», sendo esta a razão da multiplicidade no Mundo, «para que muitas façam o que uma por si não pode fazer»<sup>205</sup>. A totalidade do finito continua, porém, a ser finita. A fecundidade imensa de Deus, por conseguinte, não se esgota no ato criador, que é ontologicamente incapaz de a manifestar cabalmente:

Por causa da manifestação da imensidade faz sair [*profert*] muitas coisas dos seus tesouros, [mas] não todas, porque o efeito não se pode igualar à virtude da própria causa primeira<sup>206</sup>.

Assim no presente texto do *Hexaëmeron*:

Do mesmo modo, esta difusão [porque suma] é ultimada, para que o que produz dê tudo [*quidquid*] o que possa; mas a criatura não pode receber tudo [*quidquid*] o que Deus pode dar. Porque tal como o ponto nada acrescenta à linha, nem mesmo milhares de milhares de pontos, assim a bondade da criatura nada acrescenta à bondade do Criador, porque o finito nada acrescenta ao infinito<sup>207</sup>.

E, do mesmo modo, explicitando a relação ao motivo anselmiano:

Pois a difusão temporal [*ex tempore*] na criatura [*in creatura*] não é senão central ou pontual em relação à imensidade da bondade eterna; de onde que se pode pensar uma difusão maior do que esta [...]<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Acima traduzimos πρὸς τῆς οικείας ἀναλογίας por «na medida em que cada um é capaz». Cf. *Sobre a Hierarquia Celeste*, IV, 1. Seguimos Roques que traduz ἀναλογία por «capacité déterminée de divin» e «propre réceptivité au divin». Cf. «Introduction», em Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, ed. Günther Heil, trad. Maurice de Gandillac, SC 58 (Paris: Cerf, 1958), xxiv.

<sup>205</sup> *Sent.*, I, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (1, 40): «iste imitatur illum in quantum potest, sed deficit [...] oportuit, quod haberet multitudinem, ut multa facerent quod unum facere per se non posset». Esta questão das *Sentenças* é fundamental no uso do axioma *bonum diffusivum sui* aplicado à Criação, apesar de Bougerol não a comentar (se bem que a elenca).

<sup>206</sup> *Sent.*, I, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, co. (1, 40): «propter imensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae».

<sup>207</sup> *Hex.*, XI, 11 (5, 382): «Item, haec diffusio est ultimata, ut det producens, quidquid potest; creatura autem recipere non potest, quidquid Deus dare potest. Unde sicut punctus ad lineam nihil addit, nec etiam mille millia punctorum; sic bonitas creaturae bonitati Creatoris nihil addit, quia finitum infinito nihil addit».

<sup>208</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 310): «Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae: unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa [...]». A imagem do centro e do ponto remete para Alain de Lille, *Regras de Teologia*, reg. 7, PL 210, 627. Cf. Bougerol, «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», 94.

A expressão *diffusio in creatura* é problemática. O ablativo locativo pode sugerir uma *diffusio creaturae*, a difusão que acontece na imanência do finito, como nas gerações do «espelho material». Por sua vez uma *diffusio Dei*, de Deus para as criaturas (o ato criador), poderia usar o acusativo *in creaturam*. Parece-nos mais coerente com a conclusão do argumento assumir que Boaventura fala da *diffusio Dei*, sendo a criatura como que o lugar no qual Deus se difunde (finitamente), de onde o uso do ablativo locativo; o sentido é, portanto, transitivo, de uma difusão transcendente (de Deus para a criatura) e não imanente (da criatura para outra). De contrário, aliás, reiterar-se-ia apenas a *reductio* da segunda parte do espelho. Mas alguns comentadores parecem pressupor que o *in creatura* implica uma *diffusio creaturae*, como por exemplo Sergio Paolo Bonanni, «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam: La Teologia Trinitaria di Bonaventura da Bagnoregio alla luce del Suo Commento alla V Distinctio del I Sententiarum di Pietro Lombardo», em *DSC* 585.

Disto se conclui, portanto, que o ato criador não é a difusão maior do que a qual se pode pensar, a qual se deveria verificar em Deus Sumo Bem.

#### 2.3.4. A suma difusão é trinitária

Se o Sumo Bem se difunde sumamente, e se a finitude da criatura a desqualifica como recetora de uma suma difusão, segue-se que só um Outro com uma capacidade infinita a pode acolher. O mesmo é dizer que um Outro infinito é constituído precisamente no ato de uma difusão infinita. Assim, retomando Anselmo, se conclui que a difusão maior do que a qual não se pode pensar deve ter por recetor um Outro maior do que o qual não se pode pensar:

Portanto, é necessário [*necesse est*] que esta difusão segundo todo o poder [*secundum totum posse*] exista nalgum [*in aliquo*] maior do que o qual não se pode pensar; mas pode-se pensar maior do que qualquer criatura, e também a própria criatura se pode pensar maior. Mas no Filho existe produção, como no Pai. Se, portanto, nada se pode pensar maior que o Pai, tampouco que o Filho<sup>209</sup>.

O Pai derrama-se «ex-taticamente» no Filho, comunicando-lhe tudo o que é, inclusive a própria fecundidade, pela qual o Filho espira o Espírito conjuntamente com o Pai (*in Filio est productio*). Nessa doação sem reserva, o Filho é tão sumo quanto o Pai. A reflexão sobre o Bem conduz, assim, ao mistério trinitário<sup>210</sup>.

Na geração do Filho verificam-se, portanto, as três condições da suma difusão enunciadas no *Hexaëmeron*. É atualíssima porque se dá na eternidade, ao passo que o ato criador é condicionado pelo tempo<sup>211</sup>. É integérrima porque só o Filho é o Exemplar perfeito da beleza

---

<sup>209</sup> *Hex.*, XI, 11 (5, 382): «Ergo necesse est, ut haec diffusio secundum totum posse sit in aliquo, quo maius cogitari non potest; omni autem creatura aliquid maius cogitari potest, et etiam ipsa creatura maior se cogitari potest. Sed in Filio est productio, sicut in Patre. Si ergo Patre nihil maius cogitari potest: ergo nec Filio». Na sequência da frase anterior deve-se entender o *posse* como poder de dar. Interpretamos o ablativo *in aliquo* da mesma forma que o *in creatura* da nota anterior.

<sup>210</sup> Será oportuno fazer aqui um esclarecimento lexical. Boaventura utiliza de forma equivalente as expressões *emanatio*, *processio*, *productio*, *diffusio* e *communicatio*. Todas têm uma dupla valência: intratrinitária, designando indistintamente a geração do Filho e a espiração do Espírito; e extratrinitária, designando o ato criador da Trindade. Os matizes são distintos, uns mais fisicistas (na linha da semântica líquida platónica), outros mais pessoais (sobretudo *communicatio*), mas designam as mesmas realidades. Não obstante o ascendente neoplatónico e o diferente uso das expressões noutros escolásticos, o seu emprego por Boaventura não implica nem uma degradação ontológica subordinacionista do Pai para o Filho e o Espírito, nem uma deriva panteísta da Criação como saída da própria substância divina. Sublinha, outrossim, o nexó íntimo entre o ato das processões e o ato criador. Cf. *infra*, 2.4.5. Onde não explícito, seguimos o uso boaventuriano dos termos. Cf. Robert J. Woźniak, *Primitas et Plenitudo: Dios Padre en la Teología Trinitaria de San Buenaventura*, Colección Teológica 117 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007), 155; Jacques-Guy Bougerol, «Diffusio», em *LSB* 51.

<sup>211</sup> Note-se que a eternidade do Mundo é uma das três cegueiras dos filósofos, não iluminados pela fé. Cf. *Hex.*, VI, 4 (5, 361); Francis J. Kovach, «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas: A Critical Analysis», *Southwestern Journal of Philosophy* 5, n. 2 (1974): 141–72. Outra questão é saber se a recusa de um não-início do Mundo é em última análise coerente com a teologia da Trindade e da Criação de Boaventura. Cf. Ilia Delio, «Is Creation Eternal?», *TS* 66 (2005): 297–98.

do Pai<sup>212</sup>. A terceira condição é mais global: é ultimada porque o Filho, ao contrário da criatura, recebe tudo o que o Pai pode dar, podendo dizer «tudo o que o Pai tem é meu» (Jo 15, 16), sendo «tudo o que o Pai é num Outro que o Pai»<sup>213</sup>.

No *Itinerário*, por sua vez, Boaventura é mais detalhado. Aí a suma difusão deve ser «atual e intrínseca, substancial e hipostática, natural e voluntária, liberal e necessária, indeficiente e perfeita»<sup>214</sup>. Vai também mais longe nas consequências trinitárias do argumento, desenhando um arco que parte da bondade e acaba da circuminção:

Nos quais [Pai, Filho e Espírito Santo] é necessário [*necesse est*] por causa da suma bondade que exista suma comunicabilidade, e a partir da suma comunicabilidade uma suma consubstancialidade, e a partir da suma consubstancialidade uma suma configurabilidade, e a partir disto uma suma coequalidade, e por isto uma suma coeternidade, e por tudo o que se disse uma suma cointimidade, pela qual um está necessariamente no outro pela suma circuminção e um opera com o outro pela omnimoda indivisão da substância, da virtude e da operação da própria beatíssima Trindade<sup>215</sup>.

A suma difusão é, portanto, uma suma infusão. Devemos notar o pressuposto tácito da simplicidade divina. A simplicidade divina não só não se opõe à pluralidade das Pessoas como é sua condição de possibilidade, em particular se atendermos à «suma consubstancialidade» da difusão: só porque metafisicamente simples – isto é, não decomponível em partes de qualquer ordem – é que a essência de Deus pode existir numa pluralidade (*in pluribus*) sem se multiplicar, e daí a «co-intimidade» e «in-habitação» mútua do que se difunde e dos que acolhem a difusão<sup>216</sup>.

### 2.3.5. Explicação pelo Amor

O princípio do Bem difusivo permite a Boaventura, portanto, colocar a necessidade de uma pluralidade pessoal em Deus. Este princípio, porém, é insuficiente por si para fundamentar uma teologia trinitária se for entendido apenas na sua matriz neoplatónica. Já comentando as

---

<sup>212</sup> Não é evidente a diferença entre a difusão ser íntegra e ser ultimada. Não se deve excluir a possibilidade de que Boaventura, tendo até aqui organizado as várias partes do espelho em tríades, prefira manter a expressividade da estrutura à custa da sistematização do conteúdo, aspeto secundário, como vimos no Capítulo 1, na economia do *Hexaëmeron*. Em todo o caso, quando fala da integridade relaciona-a com a exemplaridade (*decor exemplaritatis*), a sua capacidade expressiva, ao passo que a «ultimidade» parece ter um aspeto ontológico mais global: a difusão é ultimada quando o que produz dá tudo o que pode dar.

<sup>213</sup> Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 241.

<sup>214</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 310): «Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta».

<sup>215</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 311): «In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessário per summam circuminçãoem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis».

<sup>216</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 2, co. (1, 53). Existe uma proporcionalidade direta ou mesmo uma equivalência entre simplicidade e comunicabilidade; estamos perante numa noção de simplicidade que é inclusiva da alteridade. Cf. Bonanni, «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam», 577, 579.

*Sentenças* se levantam algumas objeções: porquê um terceiro, se o Pai se dá todo ao Filho<sup>217</sup>? Ou porque não uma infinidade de Pessoas, como resultado de uma infinita difusão<sup>218</sup>? No *Hexaëmeron* é a quarta parte do espelho que vem explicitar a reflexão sobre o Bem, fazendo uso da fenomenologia da caridade de Ricardo de São Vítor. Segundo o vitorino, a caridade só é perfeita na medida em que aquele que é sumamente amado desejar que um terceiro – o «co-amado» (*condilectus*) – possa desfrutar igualmente do amor infinito que recebe<sup>219</sup>. Assim, sob a pena de um egoísmo a dois, há um número mínimo de três Pessoas divinas<sup>220</sup>.

Boaventura acrescenta, ainda na esteira de Ricardo, que assim se verifica na vida divina os três tipos de amor: gratuito, devido e misto. O Pai como fonte é a plenitude do *amor gratuitus*. O amor do Espírito, do qual nenhuma outra Pessoa procede, é sempre resposta ao dom recebido do Pai e do Filho, pelo que é a plenitude do *amor debitus*. O Filho, por sua vez, é a *persona media*, centro da vida trinitária, pelo que ama em resposta a iniciativa do Pai e ama em iniciativa o Espírito, espirando-o com o Pai: é, por conseguinte, a plenitude do *amor permixtus*<sup>221</sup>. Boaventura explicita, retomando a temática fluídica, a conceção dinâmica e viva da Trindade que aqui está implicada:

Existe aí o amor puro, pleno e perfeito, como efluindo e efluído no Filho e refluído no Espírito Santo<sup>222</sup>.

A vida trinitária pode caracterizar-se, por conseguinte, como um caudal de Bem que jorra do Pai e que flui e reflui, entre iniciativa e resposta, dom dado, recebido e devolvido, segundo o modo de amar próprio de cada Pessoa.

---

<sup>217</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 4, arg. 1 (1, 56).

<sup>218</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 3, arg. 3 (1, 55).

<sup>219</sup> Cf. Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, III, 11, PL 196, 922-3, SC 63, 190-195.

<sup>220</sup> A doutrina do *condilectus* é apontado como *ratio necessitatis* para a Trindade em *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 4, co. (1, 57).

<sup>221</sup> Cf. Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, V, 16-21, PL 196, 961-4, SC 63, 342-357.

<sup>222</sup> *Hex.*, XI, 12 (5, 382): «Item, est ibi dilectio pura, plena, perfecta, ut effluens et effluxa in Filio, ut refluxa in Spiritu Sancto». Cf. *Sent.*, I, d. 45, a. 2, q. 1, co. (1, 804-5): «divinus amor est quidam cyclus». Isto mostra que o «círculo processivo intratrinitário», que Emery encontra em Alberto Magno, existe também em Boaventura; o movimento *exitus-reditus* não se dá apenas na Criação e consumação escatológica, mas na própria vida intradivina. Cf. «Trinité et Création», 412; Speer, «Principalissimum Fundamentum», 114. Isto matiza a crítica que Greshake faz da doutrina das processões como processo de comunicação de si (unidireccionalmente) e não de comunicação recíproca interpessoal, cf. *El Dios Uno y Trino*, 154.

O triplo modo de amar é apresentado no *Comentário às Sentenças* apenas como razão de congruência, não de necessidade. As razões de necessidade prendem-se com os dois modos de emanação (geração e espiração), dos quais só podem proceder duas Pessoas, na medida em que a simplicidade não permite que proceda mais do que uma Pessoa de cada modo. Esta reflexão sobre os modos de emanação está ausente do presente texto do *Hexaëmeron*, mas não do texto paralelo do *Itinerário*. Cf. *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 4, co. (1, 57). Do ponto de vista estritamente argumentativo – que não é o objetivo da apresentação sumária destes argumentos no *Hexaëmeron* – não fica demonstrado que sejam três e apenas três as Pessoas divinas. Sobre a doutrina do amor em geral, cf. Hyacinth J. Ennis, «The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General», em *S. Bonav* 4, 129-45.

## 2.4. Consequências teológicas e filosóficas

### 2.4.1. Noção pessoal de Bem

Uma objeção ao processo teológico de Boaventura é a legitimidade da passagem de um conceito impessoal (Bem) para a pessoalidade do amor trinitário. Por outras palavras, a passagem de um princípio neutro para um inteiramente pessoal<sup>223</sup>.

A dificuldade esclarece-se tendo em conta que o argumento se desenvolve no horizonte da inteligência elevada pela fé, na qual a filosofia é elevada a estatuto de «metafísica teológica» – a que chamámos atrás «redenção do platonismo». Por conseguinte, não é a vida trinitária que é coisificada, mas é a neutralidade do Bem platónico (τὸ ἀγαθόν) que é elevada a categoria pessoal. A este propósito torna-se necessária a explicitação – quer no *Itinerário* como no *Hexaëmeron* – da reflexão agatológica pela caritológica. A perspetiva personalista de Ricardo segue-se como clarificação e correção do fisicismo da conceção neutra do Bem de Dionísio, que se difunde «sem pensar ou escolher»<sup>224</sup>. Com Ricardo, Boaventura pode especificar que a difusão do Bem não é uma «mera proliferação de ser», mas uma dinâmica de amor no dom pessoal de si, que não se joga extensivamente numa infinidade de Pessoas, mas intensivamente na pletora agápica do amante, amado e co-amado<sup>225</sup>. É porque eminentemente pessoal no amor, como vimos, que se justifica que a difusão infinita não implica a infinidade dos emanados. O neoplatonismo é assim assumido pela fé e transformado em «metafísica cristã»<sup>226</sup>.

O Bem difusivo seria um princípio neutro se se aplicasse a uma essência divina concebida abstraindo do mistério trinitário. A essência divina, porém, não se pode entender à parte do mistério trinitário<sup>227</sup>. Mesmo admitindo a legitimidade de tal abstração, é claro para Boaventura

---

<sup>223</sup> Schmaus, «Neuplatonische Elemente», 68: «Problematisch ist in der Ableitung Bonaventuras der Ausgang von einem Sachprinzip, während doch nach der christlichen Gottesvorstellung Gott durch und durch ein Personalprinzip, ein handelndes Subjekt ist».

<sup>224</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, IV, 1, PG 3, 693, SC 578, 428: «οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος».

<sup>225</sup> Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness», 125: «A mere proliferation in being is not a diffusion of goodness —the aim of the Trinitarian processions is the richness of interpersonal love and intimacy». Keane escreve acerca da *Suma* de Alexandre e seus discípulos, mas não há porque não aplicar esta observação a Boaventura. Cf. Mary Melone, «La Vita di Dio, Summa Bonitas et Caritas, nel Mistero della Trinità: Il Fondamento della Comunione e della Creazione», *DS* 62 (2014): 15–18. Dá-se, de facto, uma «personificação da difusão» por via da vontade divina. Cf. Manuel Lázaro Pulido, «Dios Permite el Mal para el Bien: Dos Aproximaciones Diferentes desde la Metafísica del Ser y del Bien en Santo Tomás e San Buenaventura», *Revista Española de Filosofía Medieval* 21 (2014): 101. Cerqueira Gonçalves deixa o mesmo alerta contra uma leitura despersonalizante do Bem difusivo em Boaventura. Cf. *Homem e Mundo*, 420–21. A extensividade e intensividade da difusão é aludida em *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 3, arg. 3 (1, 55).

<sup>226</sup> Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 243: «Bonaventure transforms the Neoplatonic philosophical quest into a Christian metaphysics». Speer observa neste sentido que os conceitos de Ser e de Bem pertencem em Boaventura, mais que em Alberto ou Tomás, a uma ordem propriamente teológica (e não apenas filosófica) de conhecimento, cf. «Principalissimum Fundamentum», 136.

<sup>227</sup> Boaventura não desenvolve um tratado *de Deo Uno* análogo ao da *Suma* de Tomás de Aquino. Dá-se uma «co-penetração» de ambos os tratados. Cf. Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 71. Ver ainda Hayes, «Bonaventure's

que é apenas a Pessoa, e não a essência, que gera<sup>228</sup>. Por conseguinte, se a difusão é pensada na imanência da Trindade, só o pode ser pessoalmente. Ao nível intratrinitário o Bem só é inteligível enquanto difusivo na medida em que este é propriedade do Pai, uma vez que é essa a Pessoa que se difunde originariamente. Devemos aqui reconhecer alguma tensão com o Bem como atributo da una essência divina, comum, portanto, às três Pessoas. A esse nível essencial, porém, só se poderia falar de difusão *ad extra*, no ato criador<sup>229</sup>. O *bonum diffusivum sui* de Boaventura identifica-se, portanto, com a Pessoa do Pai. É o Pai que se difunde sumamente gerando o Filho e com ele espirando o Espírito. A fecundidade do Filho em relação ao Espírito é, por sua vez, recebida no dom do Pai. Nesse sentido, será necessário reconhecer que a bondade difusiva do Filho é derivada, porque imagem do Pai na sua bondade expansiva. O Espírito Santo, porém, na medida em que é a Pessoa não emanante, ainda mais impropriamente se poderia nomear de Bem, no sentido difusivo do termo<sup>230</sup>. O *bonum diffusivum sui* é aqui o Pai, a Pessoa que se dá aos outros como plenitude do *amor gratuitus*. Nesse sentido, seria até melhor falar no *bonus diffusivus sui*, para sublinhar a sua pessoalidade. A agatologia boaventuriana é uma patrologia e, nesse sentido, eminentemente pessoal<sup>231</sup>.

---

Trinitarian Theology», n. 61; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 60–63; Jared Goff, «Caritas in Primo: A Historical Theological Study of Bonaventure's Quaestiones Disputatae de Mysterio SS. Trinitatis» (PhD Diss., Saint Louis, Saint Louis University, 2013), 189–92.

<sup>228</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 5 (I, 111-119); Bonanni, «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam».

<sup>229</sup> Woźniak reconhece esta tensão, *Primitas et Plenitudo*, 114-5: «[...] la bondade no se aplica únicamente al Padre y, al mismo tiempo, que tiene que ver con él en un sentido específico en cuanto que es el comienzo o principio de la vida personal en Dios».

<sup>230</sup> É verdade que nas apropriações dos transcendentais do Ser às Pessoas divinas, é ao Pneuma que se atribui o *bonum*. Nesse caso, porém, não é a conceção do Bem eficiente platónico que domina, mas sobretudo a noção teleológica e unitiva, mais aristotélica, na medida em que o Espírito Santo é o *terminus* da Trindade, a Pessoa não emanante, e *nexus* entre Pai e Filho. Cf. *Brev.*, I, 6 (5, 214-5). Afonso nota que Boaventura descarta a aplicação do Bem à Segunda Pessoa. Cf. «Figuras da Luz», 143.

<sup>231</sup> A nossa interpretação diverge de González de Cardedal. O teólogo espanhol observa que os argumentos do Bem e do Amor estão unidos sob a categoria da *beatitudo* no *Comentário às Sentenças*, não sendo dois conceitos perfeitamente delimitados. No *Hexaëmeron*, porém, por via de uma maior influência dionísia, encontrar-se-iam já perfeitamente distintos em dois argumentos independentes e opostos (necessidade do Bem e liberalidade do Amor). Assim a doutrina do *Comentário* seria mais personalista, apresentando a fecundidade do Pai como razão das processões. Por outro lado, no *Itinerário* (e no *Hexaëmeron*), sob maior influência neoplatónica, destacar-se-ia a bondade e difusidade da essência divina. Cf. González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 112–13, 133.

Na nossa opinião, a separação textual dos argumentos agatológico e caritológico no *Hexaëmeron* não justifica a sua autonomia, porque, como mostrámos, o Bem difusivo é trinitariamente insuficiente fora de um horizonte pessoal. Não vemos porque não se há de ler esta passagem na continuidade do paralelo no *Itinerário*, onde tal separação textual não existe. Aí, de facto, a reflexão ricardiana aparece como interior à dionísia. Assim, no *Hexaëmeron*, a reflexão sobre o Amor não acrescenta uma dimensão pessoal-livre-amorosa ausente numa reflexão meramente fisicista-necessária do Bem. Apesar de a quarta condição ser um argumento independente, nem por isso está à margem do da difusão produtiva: explicita-o, mostrando que o Bem difusivo de Boaventura já não é o (neo)platónico-dionísia abstrato, mas a Pessoa do Pai que se dá em amor. O Bem difusivo de Dionísio e a fenomenologia da caridade de Ricardo, sendo duas fontes independentes, fundem-se em complementaridade em Boaventura (já em Alexandre). Cf. Hayes, «Bonaventure's Trinitarian Theology», 193–98, 206–7; Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 93–94, 105–16, 157–58. Identificando o Bem difusivo com a pessoa do Pai, temos ainda, entre outros, Schmaus, «Neuplatonische Elemente», 68; Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness», 79-80 (mas a propósito de Alexandre); Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 229; Melone, «La Vita di Dio», 11.

#### 2.4.2. Alcance pneumatológico

Estas observações ajudam a interpretar o silêncio pneumatológico no argumento do Bem difusivo. Tudo se parece jogar na difusão do Pai no Filho. Boaventura só introduz o Espírito como *condilectus* na explicitação agápica ricardiana da quarta condição (amor difusivo). Este facto, mais do que confirmar uma ausência do Pneuma na teologia boaventuriana, atesta sobretudo a necessidade da personalização do ato difusivo do Pai-Bem. De facto, já notámos que a radicação neoplatónica do *bonum diffusivum sui* marca-o com um certo fisicismo ou determinismo. Esta tendência poderia justificar uma maior afinidade cristológica da noção de Bem difusivo, ao limite incapaz de alcance pneumatológico. De facto, Boaventura explicita que a geração do Filho se dá *per modum naturae*. Isto sugeriria um fisicismo necessário, afim à necessária difusão do Bem no neoplatonismo. A processão do Espírito Santo, por sua vez, dá-se *per modum liberalitatis*, o que poderia ser tomado como ato de vontade e amor: livre, portanto.

Liberdade e necessidade não são, porém, realidades mutuamente exclusivas. Na vida divina, de facto, a sua oposição é dialeticamente superada. Aí verifica-se, com efeito, uma necessidade interna que decorre da liberdade como ato de coerência consigo mesmo, a que Boaventura chama *necessitas immutabilitatis*<sup>232</sup>. Por conseguinte, o facto de a geração do Filho se dar *per modum naturae* não significa que se dê de forma necessária, como que excluindo a vontade e a liberdade. Por sua vez, da mesma forma, a espiração do Pneuma *per modum liberalitatis* não deixa de implicar a semelhança da natureza<sup>233</sup>.

A noção do Bem difusivo é, em Boaventura, de tal maneira teologal que abarca esta coincidência entre necessidade e liberdade. Isto pressupõe a personalização como momento interno do Bem difusivo enquanto conceito teológico. De facto, o desenvolvimento caritológico, como já indicámos, explicita a noção de Bem, na qual já está incluído. Assim sendo, o Bem difusivo não se refere apenas à emanação do Filho, mas igualmente à do Espírito. Se no *Hexaëmeron* os polos cristológico e pneumatológico não estão equilibrados, tal não se pode dizer na passagem paralela do *Itinerário*, na qual os momentos dionisíaco e ricardiano se interpenetram textualmente. As duas Pessoas são, de facto, consequência do Bem difusivo:

---

<sup>232</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 6, a. u., q. 1, co. (1, 126): «haec ultima necessitas [immutabilitatis] cadit in Deo, et principaliter in Deo, quia ipse solus est qui sibi omnino sufficit et qui secum omnino convenit. Haec autem necessitas non repugnat libertati voluntatis, sed solum vertibilitati, quod non est in Deo»; *Trin.*, q. 7, a. 2, co. (5, 110-111).

<sup>233</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 6, a. u., q. 2, co. (1, 127-8); Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 165–67. Sobre a teologia do duplo modo de emanação, cf. Hayes, «Bonaventure's Trinitarian Theology», 217–18, 228.

Pois não pode existir uma suma difusão se não for [...] natural e voluntária, liberal e necessária [...] tal como a que produz, pelo modo da geração e da espiração [...]<sup>234</sup>.

O silêncio desta conferência em relação ao Espírito deve explicar-se, portanto, por outra razão que não a incapacidade da noção de Bem difusivo – pessoal-amorosamente reinterpretado – dar conta do ato da espiração e, portanto, de se referir ao conjunto da vida trinitária<sup>235</sup>.

#### 2.4.3. Primidade, inascibilidade e plenitude fontal

A identidade patológica do Bem difusivo em Boaventura sugere que o possamos interpretar à luz dos conceitos que, desde o *Comentário às Sentenças*, fundamentam a centralidade da Primeira Pessoa na sua teologia trinitária. No *Comentário* a noção mais operacional é a da «primidade». Este conceito perdeu relevância nos escritos de maturidade (*Itinerário e Hexaëmeron*), onde o *bonum diffusivum sui* faz as suas vezes<sup>236</sup>. Um princípio haurido no *Liber de Causis* procleano relaciona a primidade de uma realidade com a sua fecundidade: se algo é primeiro em relação a outro, é porque é razão da sua origem. Assim o exprime o Seráfico:

Existe aí [em Deus] a suma primidade; mas quanto mais algo é primeiro, tanto mais é fecundo e princípio dos outros. Portanto, tal como a essência divina, porque primeira, é princípio das outras essências, assim a pessoa do Pai, como seja a primeira, porque não vem de nenhum outro, é o princípio e tem fecundidade em relação às outras Pessoas<sup>237</sup>.

Ainda comentando as *Sentenças*, Boaventura elabora uma noção positiva da inascibilidade do Pai. Que o Pai seja inascível não significa apenas que não nasce de um outro

---

<sup>234</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 310): «Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit [...] naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria [...] sicut est producens, per modum generationis et spirationis [...].

<sup>235</sup> A explicação mais razoável é a centralidade da doutrina do exemplarismo no *Hexaëmeron*, a qual é cristológica, na medida em que é a Segunda Pessoa o Logos e Imagem do Pai, seu Exemplar e Expressão. Em todo o caso, não é o caso de que o Espírito seja esquecido na teologia de Boaventura. Cf. Robert J. Woźniak, «Bonaventure and His Mature Trinitarian Thought: A Prephenomenological Theology», em *DSC* 562–66.

<sup>236</sup> Optámos por traduzir *primitas* por «primidade». Termos como «primado» ou «primazia» sugeririam um subordinacionismo que não é justo para com a teologia do Autor. O que está em causa não é um primado ontológico do Pai sobre as outras pessoas, no sentido de uma superioridade, mas o facto de ser o «primeiro», e, portanto, origem do Filho e do Espírito. Outras opções menos elegantes seriam «primeiridade» ou «primaridade». Villalmonde sugere que «primordialidade» capta melhor o sentido da noção; ser «primordial» não diz apenas ser o primeiro de uma sequência, mas também o sentido causativo dessa «anterioridade». Cf. «El Padre Plenitud Fontal de la Deidad», em *S. Bonav* 4, 231–32.

O deslocamento de acento da primidade para o bem auto-difusivo é notado por Ewert H. Cousins, «The Two Poles of St. Bonaventure's Theology», em *S. Bonav* 4, 159. Cousins considera, porém, que não existe uma verdadeira evolução na teologia trinitária de Boaventura, já acabada no *Comentário às Sentenças*. Uma tal evolução apenas se verificaria em certos aspetos da sua cristologia. Woźniak limita esta observação ao conteúdo material da doutrina. Em termos formais, porém, observa que a meditação sobre a experiência espiritual de Francisco de Assis influi, nos escritos de maturidade, sobre o próprio modo de pensar a Trindade. A consequência é uma teologia trinitária mais existencial, narrativa e estética. Cf. «Bonaventure and His Mature Trinitarian Thought».

<sup>237</sup> *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 2, arg. 4 (1, 53): «si est ibi summa primitas; sed quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium: ergo sicut essentia divina, quia prima, est principium aliarum essentiarum, sic persona Patris, cum sit prima, quia a nullo, est principium et habet fecunditatem respectu personarum». Quaracchi reenvia para o *Liber de Causis*, prop. 1 e 17.

(inascibilidade negativa). De facto, à luz do princípio da primidade, inascibilidade equivale a afirmar, positivamente, que o Pai é o primeiro, e, portanto, o princípio do Filho e do Espírito. A inascibilidade e a primidade dizem o Pai como «plenitude fontal»<sup>238</sup>. Não sem razão se nota a afinidade de Boaventura à patrística grega, que pensara o Pai como a ἀρχή ou πηγή da Trindade. Fora do contexto cristão e trinitário já encontramos a mesma linguagem fontal em Plotino<sup>239</sup>.

Apesar de os conceitos de inascibilidade, primidade e plenitude fontal não se encontrarem enquanto tais nos escritos de maturidade, estão todos de alguma forma absorvidos na noção pessoal do Sumo Bem difusivo. O Pai não tem origem num Outro e, por isso, é a fonte que comunica sem reservas o seu Bem, fundando o Outro de si<sup>240</sup>. «Uma fonte não retém em si as águas»<sup>241</sup>. Neste sentido existe uma «coincidência de esvaziamento e plenitude» na Pessoa do Pai, precisamente porque Sumo Bem fontal<sup>242</sup>.

#### 2.4.4. Relações e emanações

Estas considerações sobre a Pessoa do Pai têm consequências profundas para a inteligência do mistério trinitário. É útil a este propósito comparar as respostas de Tomás e de Boaventura a uma das questões colocadas na escolástica do século XIII: o Pai, é Pai porque gera, ou gera porque é Pai<sup>243</sup>?

Quer Tomás quer Boaventura, seguindo Agostinho e Boécio, fundamentam a distinção das Pessoas na categoria da relação. Mas divergem quanto ao tipo de relação que tem a prioridade lógica na Trindade. Para Tomás, a prioridade está na oposição de relações. A relação

---

<sup>238</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 27, p. 1, a. u., q. 2, ad 3 (1, 470-2). Sobre estes três conceitos (primidade, inascibilidade e plenitude fontal), cf. Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 91–104. Outras fórmulas e imagens são empregues por Boaventura para traduzir a mesma ideia. Cf. Villalmonde, «El Padre Plenitud Fontal de la Deidad», 222–32.

<sup>239</sup> Cf. Plotino, *Enéadas*, III, 8, 10, Bréhier 3, 166. Para as referências patrísticas do Pai como Fonte (Gregório Nazianzeno, Atanásio, Basílio, Cirilo de Alexandria e João Damasceno), remetendo para o estudo clássico de Théodore de Régnon, cf. González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 217, n. 104. Reconhecendo que este tema é típico da teologia grega, não queremos com isso confirmar o «paradigma de de Régnon» de uma diferença radical entre a teologia trinitária latina e grega. Este paradigma foi posto em causa nas últimas décadas. Cf. Michel René Barnes, «De Régnon Reconsidered», *Augustinian Studies* 26, n. 2 (1995): 51–79. Sobre o lugar de Boaventura nesta questão, cf. Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 82–87.

<sup>240</sup> Cf. Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 233: «The Father as unbegotten (*innascibile*) is the source of the good insofar as his unbegottenness is the abyss of the good».

<sup>241</sup> *Hex.*, V, 6 (5, 355): «fons non retinet in se aquas». O contexto desta passagem não é trinitário, mas atesta o mesmo uso da simbologia fontal como dom total.

<sup>242</sup> Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 237. A Autora desenvolve assim a leitura de um entendimento fundamentalmente kenótico da Pessoa do Pai em Boaventura.

<sup>243</sup> Apresentamos aqui as conclusões do estudo de Russell L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, vol. 1, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 108 (Leiden: Brill, 2013), 49-89. Cf. Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 118–24, 146–51. Comparar Tomás e Boaventura serve aqui para evidenciar o ênfase próprio de cada um, como complementares. Não propomos uma leitura antitética dos dois Autores, o que em geral têm muitos limites. Cf. Hughes, «Bonaventure contra Mundum?»

de paternidade distingue a pessoa do Pai em oposição à do Filho. Nesta perspetiva, só como consequência de ser Pai é que se pode falar da geração do Filho. O Pai gera porque é Pai. O argumento fundamental é que não faria sentido conceber o ato emanante sem preconceber uma Pessoa distinta. Para Tomás, a inascibilidade tem, portanto, um sentido meramente negativo. A noção de processão trinitária, por conseguinte, ocupa um lugar secundário na teologia trinitária do Aquinate.

Para Boaventura, por sua vez, a oposição de relações está, pelo contrário, fundada na emanação. Só preconcebendo a emanação das Pessoas é que se pode compreender que as suas relações as distingam. Nesse sentido, o Pai é Pai porque gera. A primidade ou inascibilidade do Pai, positivamente entendida, constitui a Primeira Pessoa como potencial para as emanações, mesmo logicamente antes de se considerarem as outras duas Pessoas. Assim, concetualmente falando, a Primeira Pessoa existe enquanto não gerada «antes» de gerar. Os dois modos de emanar são distintos por si próprios, e fundamento de todas as distinções em Deus, enquanto para Tomás a distinção das emanações depende da anterior distinção das Pessoas. A consubstancialidade é, nesta perspetiva, entendida a partir do dinamismo da origem<sup>244</sup>.

A noção de emanação é, portanto, a pedra angular da teologia trinitária de Boaventura, que neste sentido está como que toda contida na Pessoa do Pai. O Pai, em todo o caso, não existe como Pessoa absoluta sem a sua referência às outras Pessoas. A realidade do Pai, na verdade, não é senão o emanar-se de si mesmo no Filho e no Pneuma. A Trindade pensada a partir do Pai-Bem sublinha a prioridade do dinamismo da processão, face ao entendimento quicá mais estático de Tomás, que se centra na oposição de relações. De facto, Bem difusivo não é senão dizer Bem emanante ou processivo. Por conseguinte, a noção de processão está contida na de Bem. É na consequência lógica do Bem, e não o contrário, que se pensa a constituição das Pessoas na Trindade<sup>245</sup>.

#### 2.4.5. Trindade e Criação

Passando da imanência à economia, podemos relevar as consequências que a aplicação trinitária da difusão do Bem tem para a teologia da Criação. É útil contrastarmos Boaventura como o Pseudo-Dionísio, que afirma:

---

<sup>244</sup> Cf. Bonanni, «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam», 574.

Esta diferença, que entre os dois doutores é apenas de ênfase e não de incompatibilidade, agudizar-se-á nas décadas seguintes em duas tradições (dominicana e franciscana) divergentes. Cf. Russell L. Friedman, «Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325», *Studia Theologica* 53, n. 1 (1999): 13–25.

Será escusado esclarecer que em tudo isto está em causa não uma prioridade cronológica, nem mesmo ontológica (num sentido subordinacionista), mas lógica (teo-lógica).

<sup>245</sup> Cf. Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 231–32.

Pois o próprio Amor, benfeitor de todas as coisas, pré-existindo abundantemente [καθ' ὑπερβολήν] no Bem, não se permitiu ficar improdutivo [ἄγονον] em si mesmo, mas moveu-se para a criação [πρακτικεύεσθαι], segundo a abundância que é geradora de tudo<sup>246</sup>.

O Areopagita não concebe uma produção que não seja *ad extra*. A difusidade irreprimível do Bem introduz uma carência em Deus, que se move para a Criação como que colocando no ser um Outro a quem se dar.

Boaventura, por sua vez, aplicando o *bonum diffusivum sui* às emanações trinitárias, coloca a plenitude do dom de si na abundância da vida divina. Porque na vida trinitária a difusão do Bem está plenamente em ato, o ato criador não é resultado de uma solidão do Pai, carente de alguém a quem se comunicar<sup>247</sup>. É precisamente nesta abundância de vida, que é autossuficiente enquanto comunhão, que se fundamenta o ato criador como ato livre<sup>248</sup>. Também este, já o notámos, se explica com a difusidade do Bem, de forma pessoal e livre. O mesmo princípio agatológico oferece inteligência tanto às emanações trinitárias quanto ao Mundo como emanação da Trindade<sup>249</sup>. O ato criador como origem de um Outro de Deus é visto como consequência ou prolongamento do ato da emanação, origem do Outro em Deus<sup>250</sup>. Nesse sentido, a fecundidade de Deus *ad extra* desvela a sua fecundidade *ad intra*. Esta reflexão justifica o movimento que Boaventura descreve na segunda parte do espelho (perfeita

---

<sup>246</sup> Pseudo-Dionísio Areopagita, *Sobre os Nomes Divinos*, IV, 10, PG 3, 708, SC 578, 464-6: «Αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρωσ ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἀπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν».

<sup>247</sup> Cf. Hayes, «Bonaventure's Trinitarian Theology», 232; Cousins, «Response to Zachary Hayes», 100; Melone, «La Vita di Dio», 19.

Tomás de Aquino objeta à aplicação trinitária do axioma *bonum diffusivum sui* argumentando que a bondade infinita de Deus também se manifesta na Criação. Cf. *Suma de Teologia*, I, q. 32, a. 1, ad 2. A posição de Boaventura (já em Ricardo) de negar que mesmo a totalidade do finito seja expressão adequada da bondade infinita parece mais consistente. Tomás parece querer a todo o custo evitar as *rationes necessariae*, que ameaçam a sua epistemologia (que separa mais nitidamente filosofia e teologia). Ewert Cousins vai mais longe, afirmando que a posição de Tomás corre o risco de colocar a fecundidade divina dependente da Criação, limitando a sua liberdade. Cf. «Response to Zachary Hayes», 99. Deve-se porém ter em conta que Tomás aplicara o axioma intratrinitariamente no *Comentário às Sentenças*, colocando as processões trinitárias como fundamento do ato criador. Cf. Blankenhorn, «The Good as Self-Diffusive», 818–20; Emery, «Trinité et Création», 418–30.

<sup>248</sup> Nesse sentido parece-nos insustentável a seguinte afirmação de Delio, que quer a todo o custo evitar pensar a Trindade imanente sem a económica: «While it is reasonable to say that God does not need creation since fecundity is realized within the Godhead, still without creation there would be no means for God's goodness to be expressed», «Is Creation Eternal?», 296.

<sup>249</sup> Cf. Emery, «Trinité et Création», 414: «Le concept de bien rend ainsi compte, de manière différenciée, de la fécondité trinitaire et de la fécondité créatrice». Ambas as fecundidades radicam no Pai, como nota Villalmonste, «El Padre Plenitud Fontal de la Deidad», 240: «el Padre es el que dona liberalmente a los Otros Dos la naturaleza fecunda para producir». Nesse sentido também o Bem difusivo tem ambivalência intra e extratrinitária, como o restante vocabulário das processões, cf. *supra*, nota 210.

<sup>250</sup> Cf. Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo», 34: «Os seres finitos surgem, portanto, como eco ou prolongamento voluntário da emanação trinitária». O já citado artigo de Emery mostra que o nexo entre processões e Criação («causalidade criadora da processão das Pessoas»), assim como outras noções centrais da teologia de Boaventura (fontalidade do Pai, redução, esquema *reditus-exitus* na Trindade e Criação), já se encontram em Alberto Magno (mas sem a mesma centralidade), e são inclusive mais desenvolvidos por Tomás de Aquino (pelo menos no seu *Comentário às Sentenças*). Estas observações ajudam a matizar a originalidade e singularidade do Doutor Seráfico.

produção): da «*pro-ductio*» do Mundo podemos operar a «*re-ductio*» a essoutra «*pro-ductio*» primordial:

Porque antes do extrínseco está o intrínseco, como se demonstra: ao verbo extrínseco daquele que fala precede o conceito da mente como algo intrínseco. Assim, de modo semelhante, a substância eterna não mana o que é diferente se não for produzido o substancialmente igual. Portanto, em Deus a produção semelhante, igual e consubstancial é anterior à dissemelhante, desigual e essencialmente diferente<sup>251</sup>.

O ato criador é o dizer que exterioriza ou exprime o dizer interno da geração do Verbo, no qual todas as coisas são ditas<sup>252</sup>. Este é o axioma fundamental do exemplarismo bonaventuriano, que retomaremos no terceiro capítulo. A esta luz, podemos afirmar que a Criação reconduz (*reductio*) à Trindade porque é expressão da Trindade.

O uso trinitário do *bonum diffusivum sui* não só garante a liberdade do ato criador – a transcendência de Deus em relação ao Mundo criado – como também ajuda a especificar essa liberdade. A Trindade é livre em relação à Criação não no sentido de poder hipoteticamente não a ter criado, mas porque a sua natureza é essencialmente comunicativa. De facto, é no acordo entre a ação e a natureza do agente que reside a liberdade<sup>253</sup>. Enquadrando-o numa distinção feita por Jürgen Moltmann, podemos colocar Boaventura mais perto de uma teologia da Criação como «emanação» do que como «decreto». Por outras palavras, o Seráfico não assenta o ato criador numa decisão caprichosa, mas apresenta-o como consequência lógica da própria sobreabundância da vida divina, e, precisamente enquanto tal, livre<sup>254</sup>.

#### 2.4.6. Perfeição e dinamismo

Terminamos com algumas observações que preparam a posterior caracterização de uma ontologia trinitária. A teologia trinitária do Bem difusivo implica uma determinada noção de perfeição. Se a noção de Bem denota perfeição, um conceito difusivo de Bem, e sobretudo de Sumo Bem sumamente difusivo, coloca-se nos antípodas de uma noção autárcica e

---

<sup>251</sup> *Hex.*, XI, 9-10 (5, 381): «quia ante extrinsecum est intrinsecum, ut patet: quia verbum dicentis extrinsecum praecedit mentis conceptus ut aliquid intrinsecum: ergo similiter a substantia aeterna non manat differens, nisi producatur substantialiter idem: ergo in Deo prius est productio similis, aequalis, consubstantialis quam dissimilis, inaequalis, essentialiter differentis».

<sup>252</sup> Cf. *Hex.*, I, 13 (5, 331).

<sup>253</sup> Cf. Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo», 35: «Ao querer o mundo dos seres finitos, a vontade criadora de Deus mais não faz do que pôr em ato a tendência natural do Bem em se comunicar e difundir».

<sup>254</sup> Cf. Jürgen Moltmann, *Dios en la Creación: Doctrina Ecológica de la Creación*, Verdad e Imagen 102 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 94–100. Esta relação entre não-necessidade e consequência lógica pode ser expressa com a noção de conveniência. Cf. Zachary Hayes, «The Meaning of “Convenientia” in the Metaphysics of St. Bonaventure», *FS* 34 (1974): 74–100. A afinidade entre Boaventura e Moltmann é trabalhada por Delio, «Is Creation Eternal?». Vejam-se outros trabalhos da teóloga estadunidense: «Does God “Act” in Creation? A Bonaventurian Response», *Heythrop Journal* 44, n. 3 (2003): 328–44; «From Metaphysics to Kataphysics: Bonaventure’s “Good” Creation», *Scottish Journal of Theology* 64, n. 2 (2011): 161–79.

autossuficiente de perfeição. Recorde-se que para Aristóteles o Bem é tanto melhor – portanto, mais desejável – quanto maior a sua ἀυτάρκεια. Esta, por sua vez, é inversamente proporcional à sua relacionabilidade:

Pois não pertence ao homem autossuficiente [ἀυτάρκης] a necessidade de [amigos] úteis ou que o alegrem, ou de sociedade, porque é sociedade suficiente por si mesmo. Isto é mais manifesto no caso de Deus, porque é claro que, uma vez que não precisa de coisa alguma, não precisará de um amigo, pelo que nunca terá algum<sup>255</sup>.

Isto contrasta com o Sol radiante da tradição platónica, em que a perfeição se comunica como que generosamente. No platonismo, porém, a emanação implica sempre uma degradação da perfeição. O platonismo não conhece uma perfeição que seja doação irrestrita e conseqüente partilha íntima de vida. Esse caminho só é aberto na revelação neotestamentária do mistério trinitário, e conseqüente desenvolvimento teológico e metafísico. Em Ricardo de São Vítor a identificação de uma ontologia da plenitude com uma ontologia da comunhão é manifesta:

Não pode existir plenitude da divindade sem plenitude da bondade. Mas a plenitude da bondade não pode existir sem a plenitude da caridade. E a plenitude da caridade não pode existir sem a pluralidade das pessoas divinas<sup>256</sup>.

Perfeição não é autossuficiência, mas doação de si – e de si totalmente – num Outro de si, «pois o que é mais glorioso, o que é mais magnificante, que nada ter que não queira comunicar»<sup>257</sup>? Boaventura dá continuidade à novidade cristã do Bem Infinito como dom que se dá e acolhe: a perfeição como amor. Nesta perspectiva podemos apreciar o alcance da conclusão da terceira parte deste espelho: «se o Pai não se difundisse com uma difusão ultimada, não seria perfeito»<sup>258</sup>. Com isto a perfeição não deixa de implicar uma henologia. Em Boaventura, porém, como em todo o trinitarianismo autêntico, o dado da fé faz exigência de uma nova metafísica, na qual pluralidade e unidade se co-implicam e harmonizam<sup>259</sup>.

---

<sup>255</sup> Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 1244b, Fritzschius, 236: «οὔτε γὰρ τῶν χρησίμων δεῖσθαι αὐτάρκους οὔτε τῶν εὐφρανούντων οὔτε τοῦ συζῆν· αὐτὸς γὰρ ἰκανὸς αὐτῷ συνεῖναι. μάλιστα δὲ τοῦτο φανερὸν ἐπὶ θεοῦ. δῆλον γὰρ ὡς οὐδενὸς προσδεόμενος οὐδὲ φίλου δεήσειται, οὐδ' ἔσται αὐτῷ οὔτε μηθὲν δεσπότης». Sobre a caracterização autárca do Bem em Aristóteles seguimos Keane, «The Logic of Self-Diffusive Goodness», 36–39.

<sup>256</sup> Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, III, 2, PL 196, 917, SC 63, 170: «Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine; nec caritatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate».

<sup>257</sup> Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, III, 4, PL 196, 918, SC 63, 176: «Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nihil habere quod nolit communicare?»

<sup>258</sup> *Hex.*, XI, 12 (5, 382): «Si Pater etiam ultimata diffusione non se diffunderet, perfectus non esset». Não deixa de ser curioso que é para a autoridade de Aristóteles que Boaventura apela para fundamentar a pluralidade pessoal a partir da noção de perfeição, porque é perfeito o que produz outro igual a si em natureza. Cf. *Sent.*, I, d. 2, a. u., q. 2, arg. 2 (1, 53); Aristóteles, *Sobre a Alma*, II, 4, 415a.

Note-se a diferença para com Tomás de Aquino que, mais fiel à noção aristotélica de perfeição, afirma que o gozo do Bem só exige a reciprocidade do amor quando imperfeito. Cf. *Suma de Teologia*, I, q. 32, a. 1, ad 2.

<sup>259</sup> Cf. Anthony Murphy, «Bonaventure's Synthesis of Augustinian and Dionysian Mysticism: A New Look at the Problem of the One and the Many», *CF* 63, n. 3–4 (1993): 385–98.

Para Boaventura, perfeição significa também dinamismo. Fundando a teologia trinitária no conceito da emanção, Boaventura oferece uma visão particularmente dinâmica da vida trinitária. Traduzindo melhor a dança da *perichoresis* grega, Boaventura opta por usar a expressão *circumincessio* (*in-cedere*), e não a mais estática *circuminsessio* (*in-sedere*). As Pessoas habitam-se porque se entram umas nas outras (*in-cedere*), num caudal de Bem comunicado, que brota do Pai e a ele regressa<sup>260</sup>. É o dinamismo que leva o Seráfico a preferir falar de uma geração interminada, o Filho como sempre nascente num eterno «por-vir»<sup>261</sup>, mais do que o sempre nascido:

Nele [no Filho] é absolutamente o mesmo nascer e ser nascido [*nasci et natum esse*]; e, portanto, sempre nasce e sempre é nascido e sempre é, e nunca para ou cessa de ser gerado, nem o Pai de gerar. [...] Admito, portanto, que a geração do Filho é interminada pela razão de interrupção, porque nunca para de ser gerado [...]<sup>262</sup>.

Não está em causa um movimento no sentido aristotélico de passagem da potência ao ato, de todo excluído da Trindade, que é puro ato. Mas a afirmação de que a produção não implica imperfeição constitui uma correção teológica à doutrina aristotélica de que o movimento implica imperfeição e a geração perda<sup>263</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que há na Trindade uma síntese entre a permanência e devir, uma imutabilidade dinâmica. A difusão do Bem é, como comenta González de Cardedal, «mobilidade quieta, puro movimento eternizado»<sup>264</sup>.

Assim, se o conceito cristão de perfeição inclui o Outro, exigindo uma nova henologia, a co-implicação entre unidade e pluralidade que Boaventura apresenta, porque dinâmica, implica também uma reavaliação da própria categoria metafísica do devir. É nesta intuição que se abre espaço para que o dinamismo geracional das criaturas possa ser expressão da vida trinitária, como veremos no capítulo seguinte.

---

<sup>260</sup> Já acima citámos os textos que fundamentam no Bem difusivo quer a *circumincessio*, quer a aplicação do esquema *exitus-reditus* neoplatónico à própria vida divina. Cf. *supra*, notas 215 e 222; Luc Mathieu, «Circumincessio», em *LSB* 33–34; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 124–26; Woźniak, *Primitas et Plenitudo*, 199–204. Note-se que Tomás de Aquino, em coerência com o que expusemos, prefere *circuminsessio*.

<sup>261</sup> Hans Urs von Balthasar, *Teodramática 5: El Último Acto*, trad. Abelardo Martín de Lopera (Madrid: Ediciones Encuentros, 1997), 90: «el Hijo se acepta eternamente del Padre en una presencia que encierra en sí su haber-sido-siempre, pero también su eterno por-venir desde el Padre».

<sup>262</sup> *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 4, co. (1, 187): «omnino idem est in ipso nasci et natum esse; et ideo semper nascitur et semper est natus et semper est, nec unquam desinit nec cessant generari, nec Pater generare. [...] Concedo ergo, quod generatio Filii est interminata ratione desitionis, quia nunquam desinit generari [...]». Note-se que Tomás de Aquino, admitindo esta resposta, inclina-se mais pela forma terminada (*semper natus*). Cf. *Suma de Teologia*, I, q. 42, a. 2, ad 4.

<sup>263</sup> Cf. Goff, «Caritas in Primo», 234; Afonso, «Figuras da Luz», 122: «se, com Aristóteles, a pura atualidade do Divino serve a demonstração da sua imutabilidade perante a conceção de um ato que não supõe passagem a partir da potência, Boaventura acentua, porém, a atividade de um ser perpetuamente atuante». Ver ainda Hayes, «Beyond the Prime Mover of Aristotle». O dinamismo trinitário de Boaventura é tão característico que Cousins o aproximou à *process theology*. Cf. «Response to Zachary Hayes», 103–4.

<sup>264</sup> González de Cardedal, *Misterio Trinitario*, 141. Balthasar descreverá o repouso da perfeição trinitária como «movibilidade eterna», apontando precedentes em Gregório de Nissa, Máximo Confessor e Escoto Eriúgena. Cf. *Teodramática 5*, 76–79.

### **Síntese conclusiva**

No primeiro espelho verificamos a aplicação da inteligência elevada pela fé ao mistério trinitário. Boaventura não faz um uso teológico de categorias filosóficas pré-cristãs sem com isso lhes mudar profundamente o sentido, como que as batizando no mistério, inaugurando assim uma metafísica teológica ou cristã, que transforma em vinho a água da filosofia, e não o «péssimo milagre» de aguar o dom divino<sup>265</sup>.

A noção de Bem difusivo mostrou-se ser uma aplicação concreta deste princípio. O Bem difusivo de que Boaventura fala já não é o do neoplatonismo que ainda se encontra no Areopagita: é como conceito cristão, pessoal, amoroso, trinitário e com um matiz franciscana que o Doutor Seráfico o aplica teologicamente, centrando-o na Pessoa do Pai.

Pudemos assim verificar que a teologia trinitária que Boaventura desenvolveu nos primeiros escritos como que se concentra no Bem difusivo das obras de maturidade, deixando-se reler à sua luz. O resultado é uma trinitologia, mas também uma metafísica, do dinamismo e da emanação que parte de uma plenitude que se esvazia no Outro de si.

---

<sup>265</sup> Cf. *Hex.*, XIX, 14 (5, 422).



## CAPÍTULO 3 – O «ESPELHO MATERIAL» DA TRINDADE

No terceiro capítulo fazemos um comentário ao «espelho material» da *collatio* XI. Começamos por analisar a doutrina bonaventuriana da nomeação metafórica de Deus, e o seu fundamento metafísico e teológico. Depois fazemos uma descrição do conteúdo do «espelho material», comparando-o com outros paralelos. Em seguida analisamos as «doze gerações» do espelho, do ponto de vista bíblico-patristico e da sua capacidade de significar a geração eterna, destacando o caso notável da geração luminosa. Por fim, delineamos algumas consequências deste «espelho» para as relações entre Trindade, Criação e Homem.

### 3.1. Nomes metafóricos

Boaventura apresenta o segundo espelho como sendo «mais material, porque se faz por nomes transláticos [*transsumtiva*]»<sup>266</sup>. Segundo a tipologia que apresentámos no início do capítulo 2, os «nomes intelectuais» correspondem aos que se dizem propriamente de Deus, sejam ou não analogáveis à criatura. Os «nomes materiais», por sua vez, são os que propriamente se dizem da criatura, mas que se transladam para Deus: nomes metafóricos (*metaphero*).

#### 3.1.1. Necessidade da nomeação metafórica

Podemos colocar a questão da pertinência da nomeação imprópria metafórica: se é possível nomear Deus com nomes que lhe são eminentemente próprios, porquê nomeá-lo de forma metafórica, com nomes criaturais? Parece ser, de facto, desnecessário, numa perspetiva objetiva do exercício teológico (quanto a *Deus in se*). Mas não o é, porém, quando o mesmo exercício assume também uma tarefa subjetiva: teologia que é feita por e para seres humanos (*Deus nobis*)<sup>267</sup>. Assim, os nomes metafóricos, não esgotando, como já se indicou, a totalidade de nomeação do divino, têm um lugar fundamental na economia teológica do Doutor Seráfico. De facto, a teologia enquanto exercício humano implica, para Boaventura, uma dupla necessidade da metáfora. À primeira necessidade podemos chamar hínica ou laudativa:

A metáfora [*translatio*] é necessária por causa do louvor de Deus. Porque Deus é muito louvável, para que não aconteça que por falta de palavras cesse o louvor, a sagrada Escritura ensinou a transferir os nomes das criaturas para Deus, e isto em número indefinido, para que, tal como toda a criatura louva a Deus, assim Deus seja louvado a partir de todo o nome da

<sup>266</sup> *Hex.*, XI, 5 (5, 381): «secundum est magis materiale quod fit per nomina transsumtiva».

<sup>267</sup> Cf. Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 71–75.

criatura. E [assim] aquele que não poderia ser louvado com um [só] nome, como seja superexcelente a todo o nome, que seja louvado a partir de todo o nome<sup>268</sup>.

Deus é digno de ser louvado pelo ser humano. Toda a Criação, cujo ato de ser é já em si um ato de louvor ao Criador, é, por conseguinte, como que convocada a oferecer o seu próprio nome para louvar a Deus, de tal modo que a liturgia humana seja incessante<sup>269</sup>. A segunda necessidade da metáfora é de natureza pedagógica:

A outra razão é a mandução do nosso intelecto. Porque chegamos ao conhecimento do Criador através das criaturas e, normalmente, quase todas as criaturas têm propriedades nobres, que são razão de compreender [*intelligendi*] Deus, como a fortaleza do leão, a mansidão do cordeiro, a solidez da pedra, a prudência da serpente, e outras semelhantes<sup>270</sup>.

As criaturas conduzem o ser humano pela mão até Deus. Neste sentido, a metáfora não é mera figura retórica que substitui um nome por outro, com um efeito talvez apenas estético. Boaventura aponta para uma poética que é construção de sentido, hermenêutica, antecipando a «função heurística» da metáfora descrita por Paul Ricœur<sup>271</sup>. Por outras palavras, a metáfora tem alcance verdadeiramente teológico, porque faz adentrar na compreensão de Deus de uma maneira irredutível à da linguagem não-figurada. A metáfora constitui-se, portanto, como «eixo privilegiado e exemplar do discurso teológico»<sup>272</sup>.

A relevância da metáfora no discurso teológico aproxima-o do discurso bíblico. Boaventura lamentava uma nova geração de teólogos que desprezavam a Escritura<sup>273</sup>. De facto, Escritura e teologia não se confundem, mas tampouco se devem separar. A Escritura descreve o que a teologia expõe, e vice-versa<sup>274</sup>. Isto implica, portanto, que a teologia deve acolher a

---

<sup>268</sup> *Sent.*, I, d. 34, a. u., q. 4, co. (1, 594): «Propter laudem Dei necessaria est translatio. Quoniam enim Deus multum est laudabilis, ne propter inopiam vocabulorum contingeret cessare a laude, sacra Scriptura docuit, nomina creaturarum ad Deum transferri, et hoc in numero indefinito, ut, sicut omnis creatura laudat Deum, sic Deus laudetur ex omni nomine creaturae; et qui non poterit uno nomine laudari tanquam superexcellens omne nomen, laudaretur ex omni nomine».

<sup>269</sup> Quase toda a Criação. Na verdade, Boaventura exclui os nomes que, aplicados a Deus, contribuiriam mais para o vitupério que o louvor, como «diabo, sapo e raposa». Cf. *Sent.*, I, d. 34, a. u., q. 4, co. (1, 594): «nomina importantia deformitatem non debent transferri, ut diabolus, bufo, vulpes, quia magis transferuntur ad vituperium quam ad laudem».

<sup>270</sup> *Sent.*, I, d. 34, a. u., q. 4, co. (1, 594): «Alia ratio est manductio intellectus nostri. Quia enim per creaturas ad cognoscendum Creatorem venimus, et, ut plurimum, fere omnes creaturae habent proprietates nobiles, quae sunt ratio intelligendi Deum, ut leo fortitudinem, agnus mansuetudinem, petra soliditatem, serpens prudentiam, et consimilia».

<sup>271</sup> Cf. Martins, «Analogia e Metáfora», 138, 148; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 178. Na ciência o «modelo» é um instrumento heurístico, fictício, que permite interpretar a realidade de forma mais adequada. A metáfora opera de forma semelhante uma redescoberta hermenêutica da realidade, pelo que tem um alcance cognitivo. Cf. Paul Ricœur, *La Métaphore Vive* (Paris: Seuil, 1975), 302–10.

<sup>272</sup> Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 169. Étienne Gilson espantara-se com o contraste de linguagem rigorosa, tipicamente escolástica, com que Boaventura fala de Deus, e a figurativa com que fala da Criação. Cf. *The Philosophy of St. Bonaventure*, 204. Mas à luz da aplicação dos nomes criaturais a Deus, não será o discurso figurado acerca da Criação também a uma forma figurada de falar de Deus?

<sup>273</sup> Cf. *Brev.*, pr., 6 (5, 208).

<sup>274</sup> Cf. Martins, «Analogia e Metáfora», 122–24; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 38–47.

metaforicidade bíblica, na medida em que se conforma à natureza da Escritura, que Boaventura assim descreve no *Brevilóquio*:

Porque esta doutrina [Escritura ou teologia] existe para que nos tornemos bons e sejamos salvos; e isto não se faz por simples consideração, mas sobretudo pela inclinação da vontade. Assim a Escritura divina deve empregar o modo pelo qual melhor possamos ser inclinados. E porque o afeto é mais movido pelos exemplos que pelos argumentos, mais pelas promessas que pelos raciocínios, mais pelas devoções que pelas definições, então esta Escritura não deve ter um modo definitivo, divisivo e coletivo para provar algumas propriedades de um sujeito, como as outras ciências<sup>275</sup>.

De facto, tanto a dimensão laudativa como pedagógica da teologia metafórica passam por uma mediação bíblica. Isto significa que é a Escritura que ensina o liturgo a descobrir o alcance simbólico e metafórico dos seres. Nesse sentido, é o livro da Escritura decifra o livro das criaturas: na Bíblia o Cosmos revela-se Breviário. É, portanto, segundo o modelo bíblico que a teologia integra a dimensão metafórica. Poesia e ciência não se encontram, por conseguinte, separadas<sup>276</sup>, mas potenciam-se e iluminam-se mutuamente.

### 3.1.2. Fundamento analógico-trinitário

A metáfora, para além de necessária, encontra em Boaventura um sólido suporte metafísico e teológico. Jogam-se, neste campo, as relações entre metáfora, símbolo e analogia, e o seu fundamento trinitário na doutrina do expressionismo-exemplarismo, que tentamos esboçar de seguida<sup>277</sup>.

Às duas funções da teologia simbólica ou metafórica subjaz a noção de uma semelhança entre criatura e Criador. Boaventura adverte que esta não se dá pela participação numa mesma natureza (univocidade), mas segundo a analogia<sup>278</sup>. É a analogia, portanto, o fundamento metafísico do discurso metafórico acerca de Deus. Boaventura distingue três modos de

---

<sup>275</sup> *Brev.*, pr., 5 (5, 206): Quia enim haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari. Et quia magis movetur affectus ad exempla quam ad argumenta, magis ad promissiones quam ad ratiocinationes, magis per devotiones quam per definitiones; ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum».

<sup>276</sup> Como Ricœur denunciara de Tomás de Aquino. Cf. *La Métaphore Vive*, 353–54; Martins, «Analogia e Metáfora», 67–68.

<sup>277</sup> Cf. Martins, «Analogia e Metáfora»; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 165–84. Para a discussão da herança agostiniana e dionisíaca destes temas, cf. Manuel Lázaro Pulido, «Metafísica del Ser Infinito: La Creatura, Expresión de Dios; Apunte sobre la Filosofía Bonaventuriana», *NG 1* (2003): 45–110.

<sup>278</sup> *Sent.*, I, d. 34, a. u., q. 4, co. (1, 594): «est tamen similitudo secundum analogiam et habitudinem, et hoc in comparatione ad effectus».

analogia<sup>279</sup>. A analogia existe na comparação semelhante *duorum ad duo*<sup>280</sup> e na comparação dissemelhante *duorum ad unum*<sup>281</sup>. Mas o Seráfico privilegia uma analogia na comparação *duorum ad invicem*, como «quando um é a imitação ou semelhança de outro», a qual «num extremo põe inclinação e indigência, e no outro a quietação e suficiência»<sup>282</sup>. Noutro lugar chama a esta analogia *convenientia ordinis*<sup>283</sup>. Assim, para lá da analogia de atribuição e proporcionalidade, Boaventura conhece uma analogia mimética de expressão-imagem<sup>284</sup>. É sobretudo esta que está em causa na semelhança entre Deus e a criatura. Assim, a semelhança da criatura ao Criador é concebida como «semelhança expressiva»<sup>285</sup>. Esta semelhança é gradativa, consoante Deus se expressa mais ou menos na criatura: *quanto maior est convenientia, tanto expressior est similitudo*<sup>286</sup>. Daí a «sombra», o «vestígio», a «imagem» e a «semelhança» serem elencados como categorias de diferentes graus de intensidade da analogia expressiva<sup>287</sup>.

O facto de a criatura ser expressão de Deus significa que o pode significar. Na verdade, o negativo do ser como expresso e imagem é o ser como espelho, isto é, capaz de refletir e, portanto, de reconduzir (reduzir) à origem. Com efeito, no negativo o éctipo deixa ver o arquétipo. Por outras palavras, o ser como expresso é o ser como simbólico. A analogia de expressividade, constitui-se, portanto, como «código de interpretação por uma leitura simbólica, alegórica, não literal, da realidade»<sup>288</sup>, a qual é via de recondução à sua origem divina:

<sup>279</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 1, a. 3, q. 1, ad 1 (1, 38-9). Outros textos sobre a analogia: *Sent.*, I, d. 7, a. u., q. 4, co. (1, 143); d. 14, a. 1, q. 2, co. (1, 247-8); d. 25, a. 2, q. 1, co. (1, 443); d. 29, a. 1, q. 1, co. (1, 511). A esta luz parece insustentável afirmar que Boaventura evoca uma univocidade do ser, como sugere Delio, «From Metaphysics to Kataphysics», 175.

<sup>280</sup> Equivale à chamada analogia de proporcionalidade. Boaventura exemplifica: homem está para animal, assim como o branco está para a cor.

<sup>281</sup> Equivale à chamada analogia de atribuição. Boaventura oferece o exemplo escolástico clássico: saudável diz-se quer do animal, quer da comida, mas de forma dissemelhante.

<sup>282</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 1, a. 3, q. 1, ad 1 (1, 38-9): «[...] cum unum est imitatio vel similitudo alterius. [...] Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam [...]».

<sup>283</sup> *Sent.*, II, d. 16, a. 1, q. 1, co. (2, 394).

<sup>284</sup> Cf. Titus Szabô, «Analogia», em *LSB* 18–19; Afonso, «Figuras da Luz», 223–33.

Sobre esta platonização da analogia, cf. Enrico Berti, «Il Concetto di Analogia in S. Bonaventura», *DS* 32 (1985): 19–20.

<sup>285</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 35, a. u., q. 1, co. (1, 601).

<sup>286</sup> *Sent.*, II, d. 16, a. 1, q. 1, co. (2, 395).

<sup>287</sup> Todo o ser finito se fundamenta no expressionismo divino, pelo que parece infundado circunscrever, com Berti, esta analogia expressiva à *imago Dei*, ainda que esta seja a sua melhor realização finita. Cf. «Il Concetto di Analogia», 20. Do *vestigium* à *similitudo* há uma *gradatio entium* expressiva. Cf. Francisco de Asís Chavero Blanco, «Ser y Significar: Aproximación al Simbolismo Bonaventuriano», *Thémata* 5 (1988): 53, 56.

<sup>288</sup> Berti, «Il Concetto di Analogia», 21. Mas note-se que Berti nega o alcance ontológico da analogia em Boaventura, como o temos apresentado, reduzindo-a a um aspeto hermenêutico-simbólico mais pobre. Sobre a analogia de Boaventura, em particular como fundante da metáfora e do símbolo, cf. Martins, «Analogia e Metáfora», 60–90; Orlando Todisco, «Dall’Analogia al Simbolo e dal Simbolo all’Analogia in S. Bonaventura», *DS* 27 (1980): 5–19.

Do mesmo modo [o mundo] é via que conduz para o exemplar. Assim como tu vês que o raio que entra pela janela é diversamente colorido, segundo as diversas cores das diversas partes [da janela], assim o raio divino refulge diversamente em cada criatura, e em diversas propriedades. Assim na Sabedoria [6, 17]: «nas suas vias mostrou-se»<sup>289</sup>.

A possibilidade da metáfora depende da valência simbólica do ser finito, a qual existe em virtude de uma semelhança com o Criador. Esta semelhança, por sua vez, fundamenta-se numa compreensão do ato criador como ato de expressão. É neste ponto que se descobre o horizonte trinitário do símbolo, da metáfora e da analogia. De facto, como já introduzimos no segundo capítulo, o ato criador é prolongamento do próprio dinamismo difusor trinitário. A analogia é fundada na expressão da vida trinitária no Outro de si, ato que por sua vez prolonga no finito o primordial ato de autoexpressão infinita do Pai no Verbo.

Assim tudo remonta ao Pai. O Pai, como Bem difusivo, derrama-se todo no Filho, que como tal é a Imagem, a sua plena expressão. No Verbo, o Pai diz-se a si, mas também «o que podia fazer, mais ainda o que queria fazer, e todas as coisas nele expressou»<sup>290</sup>. A Imagem expressa é, assim, Verbo, plena expressividade do Pai. Como tal, representa não só o Pai como também «infinitas coisas», pelo que «se tu conheces o Verbo, abres-te a todo o conhecível»<sup>291</sup>. O finito é dito no Verbo infinito como autoexpressão do Pai no não-divino, que é uma expansão do mesmo ato difusivo<sup>292</sup>. O ser criado é, assim, constituído à semelhança do Filho como expressão, embora finita, do Pai (analogia). Por conseguinte, é capaz de para ele reenviar, como espelho. Conclui-se, portanto, que o finito é, no Filho, símbolo do Pai e de toda a vida trinitária. O Filho é o «livro escrito por dentro» e o Mundo é como que o mesmo livro, mas «escrito por fora»<sup>293</sup>. Nesta simbologia ou sacramentalidade cósmica, na qual Deus é «o Significado por excelência»<sup>294</sup>, funda-se uma dizibilidade metafórica do Divino. O Mundo surge assim como «pro-fecia» de Deus. Por outro lado, o Mundo enquanto finito é incapaz de dizer cabalmente o arquétipo divino<sup>295</sup>. Há, assim, a carência de uma interpretação. O hermeneuta do Cosmos,

---

<sup>289</sup> *Hex.*, XII, 14 (5, 386): «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; in Sapientia: In viis suis ostendit se».

<sup>290</sup> *Hex.*, I, 13 (5, 331): «dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit»; *Ar. V.*, 46 (8, 84-5). Cf. Ables, «The Word in Which All Things Are Spoken».

<sup>291</sup> *Hex.*, III, 4 (5, 343-4): «illa similitudo infinita repraesentare habet; [...]. Si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia». O nome de Verbo inclui a noção de geração (Filho) e de ser semelhança expressa daquele que gera (Imagem), mas acresce a noção de expressar e revelar, pelo que é *similitudo expressa et expressiva*. Cf. *Sent.*, I, d. 27, p. 2, a. u., q. 3, co. (1, 487-8).

<sup>292</sup> Cf. Hayes, «Bonaventure's Trinitarian Theology», 224–26.

<sup>293</sup> Tudo converge no mistério do Verbo Incarnado, o «livro escrito por dentro e por fora» de que fala Ezequiel (2, 9) e o Apocalipse (5, 1). Cf. *Brev.*, II, 11 (5, 229); *Itin.*, VI, 7 (5, 312). Mas também a alma humana pode ser o «livro escrito por dentro» e a Escritura o «livro escrito por dentro e por fora». Cf. *Hex.*, XII, 16-17 (5, 386-7).

<sup>294</sup> Olivier Boulnois, «Deus A.III», em *Dicionário Crítico de Teologia*, ed. Jean-Yves Lacoste (São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007), 533.

<sup>295</sup> Cf. David Luy, «Simplicity and Language: Bonaventure's Semiotic Asymptoticism», *MT* 35, n. 3 (2019): 481–95.

porém, é sempre o Verbo, «porta desta verdade, porque é a raiz da inteligência de todas as coisas»<sup>296</sup>.

Boaventura introduz-nos diretamente nesta lógica trinitária expressionista ao apresentar o segundo espelho:

Existe ainda um outro espelho, reunido a partir das coisas pequenas. De onde repara que, apesar de toda a Trindade ser luz de compreensão [*lumen intelligendi*], o Verbo tem naturalmente razão de expressão [*ratio exprimendi*]. Pois toda a criatura clama a geração eterna, e exprimem-na e representam-na as doze gerações que encontramos nas criaturas<sup>297</sup>.

A metaforicidade das criaturas funda-se no mistério trinitário, na medida em que Verbo divino é *ratio exprimendi*. O símbolo, ao contrário do sinal, «pressupõe a homogeneidade do significante e do significado»<sup>298</sup>. Nesse sentido podemos dizer que a ontologia bonaventuriana é simbólica, na medida em que o ser finito, como expressão de Deus, guarda uma semelhança com o Verbo expresso e expressivo do Pai. A criatura, palavra divina, remete para o Criador que a «pro-ferre». Assim, o expressionismo funda uma *analogia entis* de natureza eminentemente simbólica, reenviando, não por convenção, mas por sua própria essência<sup>299</sup>, à vida divina de que profere. O correlato linguístico do alcance significante do Cosmos – o correlato, portanto, «teo-lógico» – é a assunção da metáfora como instância de nomeação do divino. Porque o símbolo é «escola do mistério»<sup>300</sup>, nele se funda o alcance cognitivo da metáfora. Por outras palavras, como indica António Martins, «a analogia é simultaneamente, embora diferenciadamente, simbólica e metafórica. A nossa capacidade de dizer como que se funda na capacidade de o mundo significar»<sup>301</sup>.

---

<sup>296</sup> *Hex.*, III, 4 (5, 343): «Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habet hoc ostium, intrare non potest».

<sup>297</sup> *Hex.*, XI, 13 (5, 382): «Est autem aliud speculum, congregatum ex parvis. Unde nota, quod licet tota Trinitas sit lumen intelligendi, Verbum tamen naturaliter habet rationem exprimendi. Omnis autem creatura clamat generationem aeternam, et hanc exprimunt et repraesentant duodecim generationes, quas reperimus in creaturis».

<sup>298</sup> Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Símbolo», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ed. Roque Cabral (Lisboa: Editorial Verbo, 1992), col. 1132–3.

<sup>299</sup> A semiótica criatural não é acidental. Cf. *Sent.*, II, d. 16, a. 1, q. 1, arg. 4 (2, 397): «esse vestigium nulli accidit creaturae»; Emmanuel Falque, *Dieu, la Chair et l'Autre: D'Irénée à Duns Scot, Épiméthée* (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 311. Não é esta a diferença entre sinal e símbolo na hermenêutica?

<sup>300</sup> Freitas, «Símbolo», col. 1135.

<sup>301</sup> Martins, «Analogia e Metáfora», 21. Nisto articulam-se símbolo e metáfora com Paul Ricœur, «Parole et Symbole», *Revue des Sciences Religieuses* 49, n. 1 (1975): 161: «il y a plus dans le symbole que dans la métaphore. La métaphore est seulement le procédé linguistique — la prédication bizarre, dans laquelle vient se déposer la puissance symbolique [...] la surface linguistique».

### 3.2. O «espelho material»

É sobre este fundamento simultaneamente metafísico e hermenêutico, discretamente aludido na introdução do texto, que Boaventura constrói o segundo espelho, o «espelho material», no qual a Trindade se deixa espelhar pelas gerações criaturais.

#### 3.2.1. Estrutura do «espelho material»

Neste «espelho», Boaventura apresenta doze gerações que se encontram nas criaturas, e agrupa-as em três grupos de quatro: «o primeiro modo de geração é por difusão, o segundo por expressão, o terceiro por propagação»<sup>302</sup>.

O espelho é exposto de duas formas diferentes. Na primeira forma (14-19) enunciam-se as doze gerações, por categorias. Para cada geração indica-se a sua deficiência, isto é, aquilo em que é incapaz de expressar a geração eterna do Verbo. Indica-se ainda um ou mais lugares da Escritura que fundamentam, numa exegese espiritual-alegórica, a sua capacidade de nomear a geração divina. Obtém-se, assim, a seguinte estrutura:

---

<sup>302</sup> *Hex.*, XI, 13 (5, 382): «Est enim primus modus generationis per diffusionem, secundus per expressionem, tertius per propagationem». Na *reportatio*, porém, por razões que não nos são claras, lemos doze «especulações» (em vez de «gerações»), a primeira das quais é por «modo de geração» (e não «difusão»). Cf. Delorme, 138: «Conficitur autem hoc speculum ex duodecim speculationibus, quae sunt per modos generationis, expressionis, propagationis».

Tabela 7 – Primeira formulação do «espelho material».

Tipo de geração	Gerações	Escritura	Deficiência
Geração por difusão	<i>Splendor a luce</i>	Hb 1, 3	Igualdade
	<i>Calor ab igne</i>	Ex 3, 2	Intimidade
	<i>Flumen a fonte</i>	Gn 2, 6	Simultaneidade
	<i>Imber a nube</i>	Is 55, 10-11	Integridade
Geração por expressão	<i>Species ab obiecto</i>	Sl 44, 2-3	Verdade da coisa
	<i>Imago a sigilo</i>	Sb 7, 26; Col 1, 15	Simplicidade
	<i>Sermo a loquente</i>	Jb 33, 14	Estabilidade
	<i>Conceptus a mente</i>	Pr 8, 24	Substancialidade
Geração por propagação	<i>Germen a semine</i>	Is 4, 2	Formosura
	<i>Arbor a radice</i>	Gn 2, 9	Conformidade
	<i>Proles a ventre vel utero materno</i>	Sl 109, 3	Atuosidade
	<i>Filius a patre</i>	Sl 2, 7; Mt 28, 19	Coevidade

Para cada uma das três categorias Boaventura afirma que removendo a deficiência de cada geração, e unindo as quatro, se obtém parte do espelho. Por exemplo, na geração por difusão:

Juntas estas quatro condições numa difusão que seja [como] o esplendor, [mas] que tenha igualdade; [como] o calor, [mas] que tenha intimidade e substancialidade; [como] o rio ou a fonte, [mas] que tenha simultaneidade; [como] a chuva, [mas] que tenha integridade: e assim tens um vestígio da geração eterna<sup>303</sup>.

O «espelho material» da geração eterna conclui-se na reunião de todas as doze gerações, removidos os seus limites expressivos:

Junta estas doze condições e tens um espelho para co-intuir o exemplar divino ou Verbo, que representa todas as coisas: como um esplendor que procede da luz com perfeição de igualdade, e assim para as demais<sup>304</sup>.

<sup>303</sup> *Hex.*, XI, 14 (5, 382): «Iungas has quatuor conditiones ad unam diffusionem, quae sit splendoris habentis aequalitatem, caloris habentis intimitatem et substantialitatem, rivuli sive fontis habentis simultatem, imbris habentis integritatem: et sic habes vestigium generationis aeternae».

<sup>304</sup> *Hex.*, XI, 20 (5, 383): «Has duodecim conditiones agrega, et habebis speculum ad contuendum exemplar divinum sive Verbum, quod omnia repraesentat: ut splendor procedens a luce cum perfectione aequalitatis, et sic de aliis».

O segundo modo (22-25) é desde logo indicado como mais apropriado<sup>305</sup>. Boaventura percorre novamente as doze gerações. Desta vez, porém, apresenta, de forma positiva, a propriedade que aí expressa a geração eterna. Ao mesmo tempo reitera a sua deficiência<sup>306</sup>. Desta segunda exposição temos a seguinte estrutura:

Tabela 8 – Segunda formulação do «espelho material».

Tipo de geração	Gerações	Propriedade	Deficiência
Geração por difusão	<i>Splendor vel lumen a luce</i>	Coevidade	Igualdade
	<i>Ignis ab igne</i>	Igualdade	Consustancialidade ou intimidade
	<i>Rivulus a fonte</i>	Consustancialidade ou intimidade	Nobreza da origem
	<i>Imber a nube</i>	Nobreza de origem	Esplendor da forma
Geração por expressão	<i>Species ab obiecto</i>	Decoro da forma	Fixidez da forma
	<i>Figura a sigillo</i>	Fixidez da forma	Vigor ( <i>vigor</i> ) da vida
	<i>Sermo a dicente</i>	Vigor da vida	Permanecer da vida
	<i>Conceptus a mente</i>	Permanecer da vida	Força substancial da fecundidade
Geração por propagação	<i>Germen a semine</i>	Força substancial	Vigor ( <i>robur</i> ) da vida
	<i>Surculus a radice</i>	Vigor da vida	Sentido vivo
	<i>Fetus a ventre vel utero</i>	Sentido vivo	Força ativa
	<i>Filius a patre</i>	Todas as anteriores exceto a coevidade	Coevidade

Nesta estrutura, as gerações encadeiam-se na medida em que a imperfeição de cada uma é colmatada pela propriedade da seguinte. Assim, por exemplo, o calor emanado pelo fogo não tem com ele consustancialidade ou intimidade. Mas esta é propriedade da geração seguinte, a do rio que nasce da fonte. Nesta exposição, as partes do espelho formam-se pela reunião destas propriedades positivas<sup>307</sup>. Assim, por exemplo, na geração por propagação:

<sup>305</sup> Cf. *Hex.*, XI, 22 (5, 383): «Alio modo sic, et est magis proprie».

<sup>306</sup> Note-se, porém, que nalguns casos a deficiência não é igual nas duas apresentações do espelho.

<sup>307</sup> Neste sentido a segunda formulação parece ser mais rica que a primeira, como o próprio Autor começa por dizer. No entanto, apesar desta afirmação de Boaventura transmitida na *redactio* (Quaracchi), a *reportatio* (Delorme) deixou cair a segunda formulação do espelho terminando a conferência no n. 21. Terá o redator

Junta o que é de nobreza, como a coevidade e a igualdade, consubstancialidade e beleza de forma, e tens uma parte do espelho<sup>308</sup>.

As propriedades «nobres» de cada geração convergem na última, a da paternidade. Excetua-se da paternidade, porém, a propriedade da coevidade, que se tinha predicado da primeira geração, a da irradiação luminosa. Assim, fecha-se um ciclo, na medida em que a deficiência da última existe como perfeição na primeira. Em todo o caso, é a paternidade aquela que recebe preeminência sobre todas as outras:

Do mesmo modo existe uma geração [que é] como [a dos] filhos [gerados] pelo pai, e aí existem todas as condições enunciadas exceto uma, a saber, a da luz, que é a coevidade, a qual se deve colocar na geração do Filho de Deus. E é a partir desta última geração, isto é, dos filhos pelo pai, que é denominada a geração eterna. E isto ratificou Cristo, quando disse: «Ide, ensinais todos os povos, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» [Mt 28, 19]; não disse: «em nome da luz e do esplendor»<sup>309</sup>.

A convergência das várias propriedades geracionais na paternidade esclarece que o espelho é formado não pelas doze gerações enquanto tais, mas pelas doze propriedades expressivas<sup>310</sup>. Isto torna-se mais claro na aplicação de Gn 37, 9 no final do primeiro modo:

Destas doze gerações diz no Génesis [37, 9]: «Vi, como que em sonhos, o Sol e a Luz e onze estrelas adorarem-me». Este é aquele José belíssimo, ao qual todas as coisas adoram; e clamam as coisas temporais pela Lua, as espirituais pelo Sol, e as onze estrelas. As gerações das criaturas existem segundo onze condições, faltando a duodécima, que existe na geração do Filho de Deus<sup>311</sup>.

E novamente no final do segundo:

---

considerado redundante a segunda forma? Seja como for, o «espelho» ficou mais pobre na versão Delorme, apresentando apenas as deficiências de cada geração e ignorando o seu encadeamento.

O franciscano Rogério Marston (†1303), algumas décadas depois, cita integralmente ambas as partes do «espelho material» de Boaventura, segundo a *redactio*, e reitera que a segunda formulação é superior. Cf. *Questões Disputadas sobre a Emanação Eterna*, q. 4, co., QDEE 78–82, 88–89.

<sup>308</sup> *Hex.*, XI, 22 (5, 383): «Iunge quod nobilitatis est ut coevitatem et aequalitatem, consubstantialitatem et formae decorem; et habes unam partem speculi».

<sup>309</sup> *Hex.*, XI, 25 (5, 384): «Item, est generatio ut filii a patre; et ibi sunt omnes dictae conditiones prater unam, scilicet lucis, quae est coevitas, quae ponenda est in generatione Filii Dei; et ab ista ultima generatione, scilicet filii a patre, denominatur generatio aeterna. Et hoc ratificavit Christus, cum dixit: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; non dixit: in nomine lucis et splendoris». Na *reportatio* esclarece-se que é a geração mais semelhante à eterna. Cf. Delorme, 139: «Ultimam tamen propagationem specialem ponimus et principaliter in Filii generatione propter maiorem similitudinem».

Pode-se estabelecer uma diferença entre os nomes de «Pai» e «Luz» e os restantes. Noutra lugar, o Autor afirma que «Pai» e «Luz» são nomes que têm o seu sentido próprio em Deus. Cf. *Sent.*, I, d. 27, p. 2, a. u., q. 4, co. (1, 489). Nesse sentido são, em rigor, nomes metafóricos quando aplicados à criatura, e não a Deus. Há, em todo o caso, uma transferência de sentido do seu uso na criatura para o uso em Deus. Isto justifica, por um lado, a sua proeminência. Por outro, significa que o nome metafórico não é aqui tomado no sentido estrito que expusemos acima.

<sup>310</sup> Isto é, não há uma correspondência direta entre as doze gerações e as doze propriedades geracionais expressivas, na medida em que uma geração pode ter mais que uma propriedade; a paternidade, de facto, tem-nas todas exceto a coevidade.

<sup>311</sup> *Hex.*, XI, 21 (5, 383): «De his duodecim generationibus dicitur in Genesi: Vidi per somnium quasi solem et lunam et stellas undecim adorare me. Iste est ille Ioseph pulcherrimus, quem adorant omnia; et clamant temporalia per lunam, spiritualia per solem, et undecim stellae. Generationes creaturarum sunt secundum undecim conditiones, deficiente duodecima, quae est in generatione Filii Dei».

Estas são as onze estrelas que adoram José, Filho bellissimo, isto é, as onze nobres gerações que se apresentaram; mas a duodécima, isto é, a coevidade, existe no Filho de Deus<sup>312</sup>.

Nestas passagens torna-se claro que as «estrelas» do sonho de José, que constituem o «espelho», são as propriedades ou condições das gerações. São estas propriedades, que se encontram dispersas nos vários tipos de gerações criaturais, que coexistem eminentemente na geração eterna do Verbo.

### 3.2.2. Originalidade e sistematicidade

O exercício de elencar gerações criaturais e inquirir acerca da sua relação com a geração eterna do Verbo não é inédito. Já Gregório de Nissa, num exercício semelhante, havia apresentado uma tipologia quadripartida das gerações criaturais, considerando a sua aplicabilidade na designação da geração divina<sup>313</sup>. Por sua vez, o próprio Boaventura já oferecera no *Comentário às Sentenças* uma tripla tipologia das gerações. Definido a geração como *emanatio secundum conformitatem naturae*, indica que esta se pode dar pela «impressão da sua semelhança num outro»; pela «edução de uma espécie co-semelhante a partir de outro»; e pela «produção do semelhante a partir do semelhante ou de si mesmo»<sup>314</sup>.

Se compararmos as categorizações de Gregório com as de Boaventura no *Comentário* e no *Hexaëmeron*, verificamos que só parcialmente correspondem. A terceira categoria enunciada no *Comentário*, coincide, de facto, com a «geração por propagação» do *Hexaëmeron*, assim como com a geração «a partir da matéria e da natureza» de Gregório. Do mesmo modo a geração por «difusão» do *Hexaëmeron* corresponde à «emanação material» do *Contra Eunómio*. Mas no *Comentário* a geração luminosa não é elencada como «emanação», mas como «impressão». É assim agrupada à geração do «caráter» e da «*species*», que no *Hexaëmeron* se encontram na geração por expressão. Por outro lado, o «discurso» e o «conceito», que nesta última obra Boaventura coloca como gerações de expressão, parecem aproximar-se da última categoria de Gregório. Mas não parecem corresponder à geração por impressão de uma semelhança de si num outro, do *Comentário*. O carácter vago da categoria intermédia do *Comentário*, que como exemplo apenas apresenta *elementum ab elemento*, faz com que só a

---

<sup>312</sup> *Hex.*, XI, 25 (5, 384): «Hae sunt undecim stellae adorantes Ioseph, Filium pulcherrimum, scilicet undecim conditiones nobiles iam dictae, sed duodecima, scilicet coaevitas, est in Filio Dei».

<sup>313</sup> Gregório define latamente a geração como existência por meio de uma causa (ἐξ αἰτίας εἶναι). Apresenta quatro categorias de geração: a partir da matéria e da arte (ἐξ ὕλης καὶ τέχνης), como a produção de uma casa, a qual em relação a Deus apenas pode designar o ato criador; a partir da matéria e da natureza (ἐξ ὕλης καὶ φύσεως), como na geração animal; a partir de emanação material (ἐξ ὑλικῆς ἀπορροίας), como a luz do Sol ou o cheiro de um unguento; e a geração cuja causa é imaterial e incorpórea, mas que gera o sensível através do corpo (ἡ μὲν αἰτία ἄυλός ἐστι καὶ ἀσώματος, ἡ δὲ γέννησις αἰσθητὴ τε καὶ διὰ σώματος), como a fala que é produzida pela mente. Cf. Gregório de Nissa, *Contra Eunómio*, II, 9, PG 45, 506.

<sup>314</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 1, co. (1, 181).

possamos identificar talvez com a geração do rio e da chuva do *Hexaëmeron*. Poder-se-iam multiplicar estas incongruências entre as duas categorizações de Boaventura, e entre essas e as de Gregório.

Outro precedente teológico das doze gerações é a carta do ariano Cândido a Mário Vitorino. O objetivo de Cândido era mostrar que nenhum tipo possível de geração é aplicável a Deus, contradizendo assim a confissão nicena<sup>315</sup>. Boaventura faz uma alusão a este escrito no *Comentário*, embora confunda Cândido com Ario<sup>316</sup>. Se compararmos a lista de Cândido, a lista que Boaventura lhe atribui no *Comentário* e a sua própria lista do *Hexaëmeron*, obtemos conclusões semelhantes às anteriores. Por um lado, nem todas as doze gerações de Cândido correspondem às doze que Boaventura lhe atribui<sup>317</sup>. Por outro, nem essas duas listas de doze gerações correspondem à do *Hexaëmeron*. Só mesmo a geração da luz a partir do Sol é claramente comum às três listas<sup>318</sup>.

Estas observações são suficientes para estabelecer o caráter de originalidade desta lista de doze gerações, face aos precedentes de Gregório de Nissa, Cândido e do próprio Boaventura em dois pontos distintos do *Comentário*. Mas também sugerem a apenas aparente sistematicidade deste elenco. Na verdade, outros tipos de geração seriam passíveis de nomeação, como a geométrica (o ponto gera a linha) – que Cândido refere e o Seráfico conhece –, assim como outras categorias de agrupamento de gerações<sup>319</sup>. Note-se sobretudo as próprias incongruências internas nos três momentos da própria obra de Boaventura. Não há razões para justificar estas diferenças com uma evolução do seu pensamento. A chave de leitura é, no nosso parecer, de ordem simbólica, e não sistemática. Apresentar três categorias (difusão, expressão e propagação) sugere desde logo a Trindade. O número doze, por sua vez, obedece a um critério numerológico, que é manifesto pela referência à sua excrescência<sup>320</sup> e a possibilidade de aplicar

---

<sup>315</sup> Cf. Cândido Ariano, *Sobre a Geração Divina*, 4-9, PL 8, 1015-1018, SC 68, 112-120.

<sup>316</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 13, dub. 8 (1, 241).

<sup>317</sup> Apenas correspondem a geração da luz, do ponto e da linha, da imagem e do caráter. Boaventura segue a mesma apresentação das gerações de Ario (isto é, Cândido) feita por Alexandre na *Suma Teológica*, I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, a. 3 (n. 303), ST 1, 437.

<sup>318</sup> A geração da «*species*» e do «caráter» surge também nas três, mas com interpretações diferentes. A última geração que Boaventura atribui a Cândido (que, na verdade, não a refere) é a do nascimento, *ut homo generatur ab homine*, que surge também em último lugar na *collatio* XI.

<sup>319</sup> De facto, evocámos o texto de Gregório de Nissa não para averiguar se este seria uma fonte de Boaventura, mas sobretudo para mostrar a possibilidade de diferentes categorizações das gerações. O mesmo se diga para a carta de Cândido, que Boaventura parece não conhecer diretamente (pelo menos na forma que nos chegou). Tudo isto sugere a relativa arbitrariedade do elenco de gerações que apresenta no *Hexaëmeron*. Já Balthasar notara que as gerações apresentadas se podem reduzir umas às outras. Cf. *Gloria* 2, 277-78.

<sup>320</sup> Cf. *Hex.*, XI, 21 (5, 383): «a duodenario, qui est numerus excrescens». O número doze é excrescente porque a soma dos seus divisores (doze, seis, quatro, três e dois) é superior a doze. Encontramos uma valorização desta propriedade em Agostinho de Hipona, *Comentário Literal do Génesis*, IV, 2, CSEL 28, 96. Cf. Giuseppe Beschin, «La Creatura Simbolo del Creatore in S. Bonaventura alla luce della Ragione e della Fede», *DS* 47 (2000): 58-59.

a exegese alegórica de Gn 37, 9. Bem de acordo com a economia do *Hexaëmeron*, a linguagem é escolástica, mas está subordinada a uma mistagogia de ordem simbólica.

### 3.3. As doze gerações criaturais

#### 3.3.1. Fundamentação bíblica e patrística

O Mundo é, como notámos, símbolo. A consecução da sua função redutora está, porém, dependente das condições subjetivas do ser humano. Na sua condição infralapsária o ser humano é incapaz de ler o livro das criaturas:

Tendo caído o Homem, como perdesse o conhecimento, não havia quem as reduzisse [as criaturas] a Deus. De onde que este livro, isto é, o mundo, estava como que morto e destruído. Com efeito, foi necessário um outro livro, pelo qual este fosse iluminado, para que [o Homem] acolhesse as metáforas das coisas. Este é o livro da Escritura, que põe as semelhanças, propriedades e metáforas das coisas escritas no livro do mundo. O livro da Escritura é, portanto, restaurador de todo o mundo, para conhecer, louvar e amar a Deus<sup>321</sup>.

A teologia simbólica exige, portanto, como sintetiza Marc Ozilou, «o livro da Escritura, a fé e o livro da criatura»<sup>322</sup>. De facto, a Escritura só pode cumprir a sua função de decifrar a criatura como símbolo de Deus numa inteligência elevada pela fé. A ligação íntima entre Escritura e Cosmos sugere que a este sejam aplicados os mesmos métodos da exegese bíblica<sup>323</sup>. Assim, tal como o exegeta bíblico não deve parar no sentido literal, mas adentrar no triplo sentido espiritual da Escritura, assim o hermeneuta do Cosmos deve avançar para lá da literalidade física do Mundo. O naturalismo aristotelicamente inspirado, que se desenvolvia na Universidade parisiense, ameaçava a cosmovisão simbólica do século XII, na medida em que atentava a física da *res* e esquecia a metafísica do *signum*<sup>324</sup>. Boaventura convida, portanto, a descobrir um sentido místico na natureza. Sem isto, a ciência fica-se por uma «sabedoria abortada»<sup>325</sup>. Este sentido do Cosmos, porém, é sempre desvelado pela Escritura, numa relação intrínseca entre o que Ricœur chamou «proclamação» (da palavra) e «manifestação» (do

---

<sup>321</sup> *Hex.*, XIII, 12 (5, 390): «Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum».

<sup>322</sup> Ozilou, «Introduction», 32.

<sup>323</sup> Cf. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, 230.

<sup>324</sup> Cf. Chavero Blanco, «Ser y Significar», 51, 60. Sobre a teologia simbólica no século XII, cf. Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957), 159–209.

<sup>325</sup> Ozilou, «Sapientia et Experientia», 530.

sagrado no Mundo)<sup>326</sup>. É a Escritura que permite ao homem decaído superar o naturalismo e alcançar a valência semiótica da Criação (*res* como *signum*).

No «espelho material» vemos este princípio aplicado no cuidado que Boaventura tem em fundamentar na Escritura o alcance trinitário de cada ato geracional. É de uma *lectio divina* que decorre o alcance significativo das gerações criaturais. Em última análise, é a Revelação que autoriza a exegese do Mundo. A superação do sentido literal das gerações criaturais, que permite reconhecer nelas a geração eterna, implica uma prévia leitura da Escritura segundo os sentidos espirituais, aqui mormente o alegórico.

Por outro lado, as Escrituras são já lidas segundo a autoridade de uma tradição, à qual Boaventura se reporta implicitamente. Apesar de o Autor afirmar a originalidade deste espelho<sup>327</sup>, as imagens apresentadas encontram quase todas precedentes nos Padres, de tal forma que o «espelho material» é como que um florilégio de metáforas patrísticas para falar da geração do Verbo<sup>328</sup>.

Com efeito, foi com o recurso a metáforas naturais que a teologia começou a transitar da enunciação da geração eterna para a sua «explicação»<sup>329</sup>. O «fogo», que se comunica sem se apoucar, foi dos primeiros argumentos que os Apologetas apresentaram para a razoabilidade da geração eterna<sup>330</sup>. Tertuliano, procurando justificar a inseparabilidade entre o Pai e o Filho, sugeriu a geração botânica, fluvial e solar<sup>331</sup>. A imagem botânica que Boaventura apresenta em duplicado («gérmen da semente» e «árvore da raiz») não é muito comum na tradição<sup>332</sup>. Já a imagem do «rio» abunda, em particular no espaço grego atento à fontalidade do Pai, mas também em fontes próximas do Seráfico, como Anselmo e Ricardo<sup>333</sup>. Boaventura vê-a expressa nos quatro rios que correm do paraíso (Gn 2, 6), motivo da sua predileção<sup>334</sup>. A metáfora da luz ou do Sol é das mais relevantes na tradição, tendo sido consagrada no *lumen de lumine* do Símbolo niceno. A referência de Boaventura a Hb 1, 3, lido sob uma fenomenologia

---

<sup>326</sup> Cf. Paul Ricœur, «Manifestation et Proclamation», em *Le Sacré: Études et Recherches*, ed. Enrico Castelli (Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1974), 57-76.

<sup>327</sup> Pelo menos segundo a versão Delorme, onde se sugere que o espelho seja originalidade de Boaventura: «est et aliud speculum minus, quod feci mihi specialiter de Verbi generatione», Delorme 138.

<sup>328</sup> O alcance ao sentido espiritual da Escritura exige, de facto, uma mediação patrística, cf. *Hex.*, XIX, 10 (5, 421). Cf. Ratzinger, *A Teologia da História*, 131-33.

<sup>329</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 309.

<sup>330</sup> Cf. Justino Mártir, *Diálogo com Trifão*, 61, PG 6, 616; Taciano, *Discurso contra os Gregos*, 5, PG 6, 817.

<sup>331</sup> Cf. Tertuliano, *Contra Praxeas*, VIII, 5, CCSL 2, 1167: «Protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluuium et sol radium»; *Apológico*, XXI, 12-14, CCSL 1, 124-5.

<sup>332</sup> Mas encontramos-la, por exemplo, em Agostinho de Hipona, *Sobre a Fé e o Símbolo*, IX, 17, CSEL 41, 18.

<sup>333</sup> Cf. Lactâncio, *Instituições Divinas*, IV, 29, PL 6, 539; Gregório Nazianzeno, *Discursos Teológicos*, V, 31, PG 36, 169; João Damasceno, *Sobre as Heresias*, epílogo, PG 94, 780; Agostinho de Hipona, *Sobre a Fé e o Símbolo*, IX, 17, CSEL 41, 18; Anselmo de Cantuária, *Carta sobre a Encarnação do Verbo*, 13, Schmitt 2, 31-33; Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, V, 23, PL 196, 966, SC 63, 361. Cf. Salet, em SC 63, 361, na nota 2.

<sup>334</sup> É com uma alegoria dos quatro rios que apresenta todo o programa teológico do *Comentário às Sentenças*. Cf. *Sent.*, I, pr. (1, 1-6).

da luz e em relação a 1Jo 1, 5, reporta-se pelo menos a Orígenes, como fundamento da coeternidade e não-separabilidade do Pai e do Filho<sup>335</sup>.

Não conhecemos precedentes da leitura trinitária da «*species*» que é expressa pelo «objeto», apesar de o uso trinitário do Sl 44, 2-3 existir desde Tertuliano<sup>336</sup>. O mesmo se diga em relação à «imagem» impressa pelo «selo», e o uso de Sb 7, 26<sup>337</sup> e de Col 1, 15<sup>338</sup>. A cristologia do Logos do prólogo de João sugere quer o *sermo a loquente* quer o *conceptus a mente*: a geração do verbo exterior e interior. A primeira é mais antiga<sup>339</sup>, apesar de parecer inédito o uso de Jb 33, 14. Já a segunda subjaz a toda a tradição agostiniana da chamada analogia psicológica, a qual, em todo o caso, não desenvolveu Pr 8, 24<sup>340</sup>.

A imagem da paternidade é tão antiga quanto a própria fé cristã, estando na base do próprio nome das Pessoas: Pai e Filho. Boaventura aplica-lhe Sl 2, 7, dando alcance de eternidade ao *hodie*<sup>341</sup>. Mas surpreende-nos o Autor com uma imagem de maternidade: *proles, fetus a ventre vel utero materno*, que justifica com o *ex utero* do Sl 109, 3. A leitura trinitária dessa passagem é comum, mas não como metáfora feminina<sup>342</sup>.

---

<sup>335</sup> Cf. Orígenes, *Sobre os Princípios*, I, 2, 7, SC 252, 124; IV, 4, 1, SC 268, 402; *Contra Celso*, VIII, 12, SC 150, 200; Lactâncio, *Instituições Divinas*, IV, 29, PL 6, 539; Atanásio de Alexandria, *Sobre a Sentença de Dionísio*, 8, PG 25, 492; *Carta aos Bispos do Egito e da Líbia*, 13, PG 25, 568; *Discursos contra os Arianos*, I, 12, PG 26, 38; II, 32-3, PG 26, 213-7; Gregório de Nissa, *Contra Eunómio*, I, 36, PG 45, 416; I, 39, PG 45, 448; II, 9, PG 45, 506; VIII, 1, PG 45, 773; VIII, 4, PG 45, 784; VIII, 5, PG 45, 788-9; João Crisóstomo, *Homílias sobre João*, IV, 2, PG 59, 48; VII, 2, PG 59, 64; LXIX, 1, PG 59, 378; Agostinho de Hipona, *Exposição sobre os Salmos*, LXXI, 8, CCSL 39, 977; *Sermão CXVII*, PL 38, 667-9; *Sobre a Trindade*, IV, 20, 27, CCSL 50, 196. Mais próximo de Boaventura temos Ricardo de São Vítor, *Sobre a Trindade*, I, 9, PL 196, 895, SC 63, 81. Cf. Salet, em SC 63, na nota 1.

<sup>336</sup> Cf. Tertuliano, *Contra Praxeas*, VII, 1, CCSL 2, 1165; Ambrósio de Milão, *Sobre a Fé a Graciano*, IV, 10, 132, SAEMO 15, 316; Agostinho de Hipona, *Exposição sobre os Salmos*, XLIV, 5, CCSL 38, 497-8. Mas enquanto esses se referem ao v. 2 (*effundit cor meum verbum bonum*), sublinhando a dimensão discursiva, Boaventura ao relacionar com a geração da *species* pelo objeto, parece mirar mais o v. 3 (*speciosus es forma prae filiis hominum*), segundo a Vulgata.

<sup>337</sup> Orígenes refere Sb 7, 25 para justificar a unidade entre o Filho e o Pai, cf. *Comentário a Romanos*, VII, 11, 9, SC 543, 368. Em fragmento conservado por Panfilio, aplica a propósito desta passagem o termo *homoousios*. Cf. Mark J. Edwards, «Did Origen Apply the Word “Homoousios” to the Son?», *Journal of Theological Studies* 49 (1998): 658–70. Mas este v. 25 fala de *emanatio*. Boaventura, refere o v. 26, que fala de *imago bonitatis illius*.

<sup>338</sup> Cf. Atanásio de Alexandria, *Discursos contra os Arianos*, I, 16, PG 26, 45.

<sup>339</sup> Cf. Justino Mártir, *Diálogo com Trifão*, 61, PG 6, 616.

<sup>340</sup> Cf. Tertuliano, *Contra Praxeas*, VI, 1, CCSL 2, 1165: «in sensu suo scilicet condens et generans»; citando o versículo seguinte, Atanásio de Alexandria, *Contra os Arianos*, II, 56, SC 599, 190-5.

<sup>341</sup> Essa interpretação depende de Agostinho de Hipona, *Exposição sobre os Salmos*, II, 6, CCSL 38, 5.

<sup>342</sup> Mais comumente interpreta-se o útero como coração, evitando a imagem feminina: Tertuliano, *Contra Praxeas*, VII, 1, CCSL 1, 1165 fala de «*vulva cordis*» a propósito de Sl 44, 2; Ambrósio de Milão, *Sobre a Fé a Graciano*, I, 13, 82, SAEMO 15, 96; Agostinho de Hipona, *Exposição sobre os Salmos*, CIX, 16, CCSL 40, 1615-6; Atanásio, *Discursos contra os Arianos*, IV, 27, PG 26, 309. O XI Concílio de Toledo (675) consagrou a fórmula de *patris utero* como expressão da consubstancialidade. Cf. DH 526; Theresia Hainthaler, «God the Father in the Symbols of Toledo: Fons et Origo Totius Trinitatis», *International Journal of Orthodox Theology* 1, n. 1 (2010): 130–32. Neste sentido Boaventura antecipa a preocupação da teologia feminista em purificar a noção teológica do Pai das categorias sexuais-biológicas humanas, aceitando também a legitimidade metafórica da maternidade. Cf. Jürgen Moltmann, «El Padre Maternal: Patripaisanismo Trinitario y Patriarcalismo Teológico», *Concilium*, n. 163 (1981): 381–89. Lynne Bought critica esta interpretação do Sl 109 e de Toledo XI, notando que, na Vulgata, *uterus* designa o conteúdo abdominal humano em geral, reservando-se *vulva* para o órgão feminino. Não estaria aqui implicada, portanto, uma imagem maternal do Pai. Cf. «More than Metaphors: Masculine-gendered Names and the Knowability of God», *The Thomist* 58, n. 2 (1994): 287, n. 4. Em todo o caso, o *ab utero materno* ou *fetus a ventre*

A maior criatividade de Boaventura está, portanto, no alcance trinitário que confere a algumas das referências bíblicas. Certas passagens onde a tradição leu sobretudo a Encarnação do Verbo ou a Paixão são aqui transpostas como significando a própria geração eterna. Assim, por exemplo a Sarça Ardente<sup>343</sup>, os temas isaianos do gérmen (cf. Is 4, 2) e da chuva e da neve (cf. Is 55, 10-11) ou a Árvore da Vida do paraíso (cf. Gn 2, 9), símbolo cristológico favorito da sua mística<sup>344</sup>.

### 3.3.2. Propriedades e deficiências

Já sabemos que a catóptrica se joga entre semelhança e dissemelhança. O espelho traduz simbolicamente o *modus dicendi* analógico, «que tem parte da natureza do unívoco e parte da natureza do equívoco»<sup>345</sup>. A metáfora participa, linguisticamente, da mesma tensão. O escolho do literalismo, quer na exegese da Escritura quer na exegese do Mundo (naturalismo), é não reconhecer esta tensão. Boaventura releva esta relação entre semelhança e dissemelhança. Assim para cada geração finita indica o que dela é semelhança – e, portanto, expressão – da geração eterna (as condições «nobres») e o que nela é a dissemelhança que não se deve transpor para a vida trinitária<sup>346</sup>.

Este tema já fora abordado no *Comentário às Sentenças*, ao estudar a noção de geração. Nesse texto apenas admite a «geração por propagação» como predicável tanto de Deus como da criatura. A predicação não é, porém, unívoca:

No terceiro modo [há geração] por produção do semelhante a partir do semelhante ou de si mesmo; e assim é gerado o animado a partir do animado. Este terceiro modo é mais perfeito, pelo que não se encontra senão nas substâncias que têm uma forma nobre, que é a vida. Este modo de geração é segundo a nascença, e existe em Deus e nas criaturas, mas diferentemente,

---

de Boaventura não deixa dúvidas sobre a feminilidade da metáfora. Mais à frente falará da *vulva aeternae sapientiae seu in utero*, cf. *Hex.*, XX, 5 (5, 426).

<sup>343</sup> Cf. Justino Mártir, *Apologia I*, 63, 16, SC 507, 298; *Diálogo com Trifão*, 127, PG 6, 773; Clemente de Alexandria, *O Pedagogo*, II, 8, 75, SC 108, 148-150; Gregório de Nissa, *Sobre a Vida de Moisés*, II, 20, PG 44, 332. O próprio Boaventura apresenta a sarça ardente como tipo da Encarnação, cf. *Hex.*, III, 13 (5, 345).

<sup>344</sup> Dedicar-lhe o opúsculo místico *Árvore da Vida* (8, 68-88). Sobre a árvore em geral e em Boaventura, cf. Beschin, «La Creatura Simbolo del Creatore», 49-64.

Seria interessante comparar estes símbolos de Boaventura com algumas das *distinctiones* medievais – espécie de dicionários simbólicos bíblicos –, até porque já se arguiu a favor da dependência do Autor em relação a esta literatura noutros lugares. Cf. Robert J. Karris, «St. Bonaventure's Use of Distinctiones: His Independence of and Dependence on Hugh of St. Cher», *FS* 60 (2002): 209-50. Pela acessibilidade do texto, apenas o pudemos fazer com as de Alain de Lille (PL 210, 685-1012) e do Pseudo-Rabano Mauro (PL 112, 849-1088), não tendo verificado nestes comentadores o alcance trinitário-cristológico das leituras mais originais de Boaventura. Sobre as *distinctiones* em geral, cf. Richard H. Rouse e Mary A. Rouse, «Biblical Distinctions in the Thirteenth Century», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1974): 27-37; Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle*, 198-200.

<sup>345</sup> *Sent.*, I, d. 14, a. 1, q. 2, co. (1, 248): «modus dicendi analogus, quia partem tenet de natura univoci, partem de natura aequivoci».

<sup>346</sup> Assim se esclarece na *reportatio*: «in omnibus autem iis duodecim conditionibus transferenda est similitudo, non defectus», *Hex.*, XI, 21, Delorme 140.

porque produzir outro a partir de si mesmo pode ser de duas formas: ou a partir do todo de si [*ex se toto*] ou a partir de uma parte [*ex parte sui*]<sup>347</sup>.

O Autor prossegue mostrando que a produção *ex se toto* só se pode dar numa substância absolutamente simples, na medida em que a simplicidade é condição para que possa existir *una et tota in pluribus*. Só se verifica, portanto, na geração do Filho pelo Pai, que é a comunicação da simplicíssima essência divina: «tal geração é de perfeição omnímota, e só em Deus se encontra»<sup>348</sup>. Nas criaturas, necessariamente compostas, a produção é *ex parte sui*. Por conseguinte, implica transmutação, corrupção e nutrição (para restaurar a perda). Com isto, Boaventura mostra, por um lado, que a noção de geração não implica de si imperfeição, sendo predicável de Deus. Mas, por outro lado, indica que:

a geração na criatura tem perfeição e imperfeição: perfeição por razão da virtude do que produz, imperfeição por razão do sujeito divisível<sup>349</sup>.

No *Hexaëmeron*, a imperfeição da geração não se encontra circunscrita apenas à dimensão quantitativa da parte e do todo (estritamente só a aplica à chuva). Na verdade, a imperfeição está presente também, por exemplo, na temporalidade (o rio da fonte, os filhos do pai), na instabilidade (o discurso), na falta de formosura (gérmen) ou na passividade (no caso da mãe<sup>350</sup>). A problemática é, contudo, a mesma: nas criaturas, a geração, qualquer que seja o seu tipo, inclui perfeição e imperfeição.

O reconhecimento de uma especularidade da geração eterna nas gerações finitas implica, portanto, um esforço hermenêutico por parte daquele que lê a Criação. Na letra do texto da *collatio* XI, o espelho não é, em rigor, a Criação: o espelho só se obtém removendo as imperfeições de cada tipo de geração finita, as quais não são reflexo da perfeição da geração eterna. A chuva, por exemplo, não pode espelhar a geração eterna em bruto, mas só na medida em que o hermeneuta dela abstrai a sua falta de integridade, «porque a chuva não sai toda [de uma vez] da nuvem, mas por gotas»<sup>351</sup>.

A remoção da imperfeição é, contudo, apenas o primeiro passo do processo hermenêutico de reconhecer a geração eterna na criatura. A difusão da chuva, mesmo removido o défice de integridade, apenas pode representar um aspeto da geração eterna. O que a segunda formulação

---

<sup>347</sup> *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 1, co. (1, 181): «tertio modo per productionem similis de simili sive de se ipso; et sic generatur animatum ab animato; et iste tertius modus est perfectior, unde non reperitur nisi in substantiis habentibus formam nobilem, quae est vita. Et iste modus generationis est secundum nascentiam et est in Deo et creaturis, sed differenter; quia producere alium ex se ipso potest esse dupliciter, vel ex se toto, vel ex parte sui».

<sup>348</sup> *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 1, co. (1, 181): «et talis generatio est omnimoda perfectionis et in solo Deo reperitur».

<sup>349</sup> *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 1, co. (1, 181): «Et ideo generatio in creatura et perfectionis et imperfectionis est: perfectionis a parte virtutis producentis, imperfectionis a parte subiecti divisibilis».

<sup>350</sup> O defeito de passividade da geração maternal é claramente devedor da biologia aristotélica centrada na potência gerativa do macho, apesar de Boaventura reconhecer alguma atividade na mãe. Cf. *Hex.*, XI, 18 (5, 383): «mater est principium, etsi aliquo modo activum proles, potissime tamen passivum».

<sup>351</sup> *Hex.*, XI, 14 (5, 382): «In quarta deficit integritas, quia non tota pluvia excutitur a nube, immo per guttas».

do espelho (22-25) traz de novo é, precisamente, a enunciação das propriedades ou condições positivas de cada tipo de geração. No caso da chuva essa propriedade é a «nobreza de origem», na medida em que vem do céu<sup>352</sup>. A nobreza de origem predica-se da geração eterna, pelo que esta se encontra espelhada na chuva. A chuva, porém, não tem capacidade para refletir outras propriedades da geração eterna. Cada geração, mesmo depois de removido o seu défice, é apenas uma parte do espelho. O espelho completo, por conseguinte, só se obtém agregando as propriedades positivas de cada um dos tipos de geração<sup>353</sup>.

Podemos assim apreciar o alcance da definição do «espelho material» como *congregatum ex parvis*. A vida trinitária, em rigor, só se deixa espelhar na Criação tomada como um todo. Cada criatura é, nesse sentido, apenas um fragmento do espelho: capta algo do Espelhado, mas é insuficiente por si para refletir as suas diversas perfeições. Há, assim, a exigência de um ato do Homem – «mediador do Mundo», como sugere Cerqueira Gonçalves<sup>354</sup> – que recolha os pedaços de um espelho quebrado e os colija e agregue (*congregatum*). Só nesse espelho restaurado, pela mediação da Escritura, pode o Homem ver a Trindade. Nesse mesmo ato cumpre-se a simbiose de mútua recondução do Homem e do Mundo para Deus<sup>355</sup>.

É ainda a esta luz que Boaventura apresenta o arianismo como uma incapacidade de lidar com o símbolo e a metáfora. Incapaz de pensar senão univocamente, o arianismo seria uma forma de racionalismo ou razão fechada: «por estas condições resolvem-se todos os argumentos de Ario, que arguia a partir de gerações imperfeitas»<sup>356</sup>. O ídolo é, de facto, a degeneração do símbolo, como sugeriu Paul Tillich<sup>357</sup>. Ídolo e símbolo, porém, não se confundem senão no literalismo. O erro do arianismo, sugere Boaventura, teria sido o literalismo, que é incapaz de perceber que a verdade metafórica preserva em tensão o «não é» dentro do «é»<sup>358</sup>.

---

<sup>352</sup> *Hex.*, XI, 22 (5, 383): «Item, est diffusio imbris a nube, et ibi est nobilitas ortus, quia habet virtutes caeli, per quas infundit imbrem nubes». A chuva é nobre simplesmente porque vem do céu: esta e outras propriedades, quase arbitrárias, relevam o pendor muito mais contemplativo que especulativo deste espelho.

<sup>353</sup> Boaventura segue, assim, uma conclusão delineada por Alexandre ou pela primeira escola franciscana. Cf. *Suma Teológica*, I, p. 1, inq. 2, tract. un., q. 1, tit. 1, a. 3 (n. 303), ST 1, 438: «Une modus generationis aeternae non accipitur ab uno modo tantum generationis in creaturis, sed ex pluribus».

<sup>354</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 329–72.

<sup>355</sup> Sem querer forçar um anacronismo, podemos ver aqui algo da «rede metafórica» de Ricœur, *La Métaphore Vive*, 307: «On peut s'attendre que la fonction référentielle de la métaphore soit portée par un réseau métaphorique plutôt que par un énoncé métaphorique isolé».

<sup>356</sup> *Hex.*, XI, 20 (5, 383): «Et per has conditiones solvuntur omnia argumenta Arii, per quae arguit a generationibus imperfectis». A ideia do arianismo como literalismo foi-nos sugerida por Robert Murray, «The Paradox of God's Hiddenness and Accessibility in St Ephrem», *NB* 85, n. 996 (2004): 161.

<sup>357</sup> Paul Tillich, *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball (Oxford: Oxford University Press, 1959), 60: «All idolatry is nothing else than the absolutizing of symbols of the Holy».

<sup>358</sup> Cf. Ricœur, *La Métaphore Vive*, 11: «Le “est” métaphorique signifie à la fois “n'est pas” et “est comme”, S'il en est bien ainsi, nous sommes fondé à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également “tensionnel” du mot “vérité”» (cf. 110-121).

### 3.3.3. A luz como possibilidade geracional

A geração paternal é aquela na qual Boaventura, apoiado em Mt 28, 19, concentra a capacidade de designar a geração eterna. Contudo, não é a que tem a proeminência no escopo geral da sua ontologia. Esse é um lugar que se deve reservar à luz<sup>359</sup>.

A luz é, no seu sentido próprio, uma realidade divina: «Deus é luz» (1Jo 1, 5). Tal como os nomes de Pai, Sabedoria, ou os transcendentais do ser (Bem, Verdade), o nome de «Luz» não é, em rigor, metafórico, porque o seu sentido próprio está em Deus, e só analogicamente na criatura<sup>360</sup>. A diafaneidade da luz justifica que esta se aplique mormente à criatura espiritual. Assim, Agostinho interpretara o *fiat lux* genesíaco como a criação dos Anjos<sup>361</sup>. Boaventura, porém, diverge neste ponto do Hiponense<sup>362</sup>. À natureza da Escritura, ordenada à salvação, convém neste ponto mais o sentido imediato e literal da palavra. Assim, apesar de a luz se dizer propriamente da natureza espiritual, é à luz corpórea que se refere o uso comum do vocábulo<sup>363</sup>. Por conseguinte, é a luz corpórea que Boaventura vê criada no *fiat lux* de Gn 1, 3.

Para Boaventura, a luz corpórea criada no primeiro dia não é, porém, um corpo, mas a forma de um corpo. O argumento mais relevante que aduz em favor desta tese revela da sua conceção dinâmica da luz:

Do mesmo modo, diz o Filósofo que a forma é o princípio da ação. Portanto, o que for maximamente princípio de ação, será maximamente forma. Mas a luz é, de entre todas as realidades corpóreas, a maximamente ativa. Logo, parece ser puramente forma<sup>364</sup>.

A luz é, portanto, o que no Cosmos existe de mais ativo. Agostinho relacionara esta atividade com a espiritualidade da luz, contrapondo-a à densidade da água ou da terra, elementos por isso mais passivos<sup>365</sup>. Boaventura, por sua vez, sublinha sobretudo a capacidade multiplicativa da luz, que a distingue do corpo:

Se a luz fosse o próprio corpo, uma vez que a luz se multiplica a si mesma a partir de si mesma, então seria possível a um corpo multiplicar-se a si mesmo a partir de si mesmo sem aposição

---

<sup>359</sup> Cf. Afonso, «Figuras da Luz», 189–219; Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, 271–93. Boaventura depende sobretudo da metafísica da luz desenvolvida por Roberto Grossatesta, e que se tornou comum na teologia franciscana.

<sup>360</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 27, p. 2, a. u., q. 4, co. (1, 489); Afonso, «Figuras da Luz», 112–18. Note-se que em *Ar. V*, I, 1 (8, 71) é o tema da luz que vem corrigir uma imagem demasiado carnal da geração eterna.

<sup>361</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Cidade de Deus*, XI, 9, CCSL 48, 328-330.

<sup>362</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 13, a. 1, q. 1, co. (2, 312).

<sup>363</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 1, q. 1, ad 3 (2, 313): «lux principalius convenit naturae spirituali; dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad usum communem».

<sup>364</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 1, s. c. 2 (2, 317): «Item, dicit Philosophus, quod forma est principium agendi, ergo quod maxime est principium agendi, illud maxime est forma; sed lux inter cetera corporalia est maxime activa: ergo videtur, quod sit pure forma».

<sup>365</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Comentário Literal do Génesis*, VII, 19, CSEL 28, 215-6.

de matéria alheia. Ora, isto é impossível a qualquer criatura, porque a matéria não é eduzida senão pela criação<sup>366</sup>.

A luz esparge-se, difunde-se em todas as direções de tal forma que não pode ser um corpo. Esta é uma propriedade fundamental da luz, de tal maneira que Boaventura rejeita que esta possa contrair os seus raios: «que a luz ilumine é um ato natural e necessário»<sup>367</sup>. Nisto consiste a sua eminente atividade geradora de si mesma e difusiva de si, razão pela qual a tradição platónica apresentara o Sol como símbolo do Bem difusivo.

Para Boaventura, porém, a luz não é apenas forma de um corpo luminoso como o Sol, mas forma de todos os corpos: «todos os corpos participam na natureza da luz», de tal maneira que qualquer corpo, se polido, pode ser luminoso<sup>368</sup>. Por sua vez, enquanto forma, a luz corpórea não existe senão unida à matéria<sup>369</sup>. Estas afirmações devem ser lidas tendo em conta que o hilemorfismo bonaventuriano, contrariamente ao tomista, admite uma sobreposição de formas no mesmo substrato material<sup>370</sup>. A forma da luz, porém, não é uma forma imperfeita que as sucessivas formas apostas viriam aperfeiçoar, mas é a forma fundamental que as conserva e as torna eficazes<sup>371</sup>. A luz, porque intrinsecamente ativa, é «princípio imediato da ação» das realidades corpóreas<sup>372</sup>. A opção, contra Agostinho, de afirmar a corporeidade do *fiat lux* consagra a luz como primordial espiritualização ou interioridade inerente a toda a matéria. É, ao mesmo tempo, a razão da sua progressiva espiritualização<sup>373</sup>.

Tendo estes elementos em conta, devemos afirmar que a luz não é mais uma geração criatural entre outras, mas o dinamismo geracional fundamental que a todas subjaz como condição de possibilidade<sup>374</sup>. As criaturas geram porque estão informadas por luz difusiva. Esta imprime à matéria um dinamismo expansivo e comunicativo que se concretiza nas diversas formas de geração. Esta difusidade universal da corporeidade por virtude da luz é também o

---

<sup>366</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 1, q. 1, co. (2, 318): «Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde; quod est impossibile alicui creaturae, cum materia non habeat educi nisi per creationem».

<sup>367</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 1, q. 2, arg. 4 (2, 314): «quod lux illuminet, iste est actus naturalis et necessarius [...] lux, ubi erat, non poterat non illuminare: ergo non poterat radios suos contahere».

<sup>368</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 2, co. (2, 321): «quod omnia corpora naturam lucis participant, hoc satis de plano ostendunt, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum». A matéria não é uma pura privação, tem sempre algo de luz. Cf. *Sent.*, II, d. 1, a. 1, q. 1, co. (2, 17).

<sup>369</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 1, ad 4 (2, 318): «Corporalis vero lux non reperitur nisi in creatura, quae ad hoc, ut per se existat, indiget sustentante materia».

<sup>370</sup> Cf. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, 279–81.

<sup>371</sup> Cf. *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 2, co. (2, 321): «Forma enim lucis, cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam».

<sup>372</sup> *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 2, s. c. 6 (2, 320): «lux est immediatum principium actionis».

<sup>373</sup> Neste contexto nota que a luz é o princípio de educação da alma vegetativa e sensível a partir da matéria. Cf. *Sent.*, II, d. 13, a. 2, q. 2, arg. 4 (2, 319).

<sup>374</sup> Cf. Afonso, «Figuras da Luz», 199: «A luz sensível traz consigo e depõe na materialidade do ser o seu dinamismo de difusão, atualização, manifestação e uniformização».

fundamento da cognoscibilidade dos entes materiais. Tal como a luz se espalha em todas as direções, assim cada corpo se manifesta emitindo a *species*, semelhança de si pela qual se exterioriza e se deixa captar sensorialmente:

É admirável o modo pelo qual tal *species* é gerada. Porque não é a partir da matéria do ar, uma vez que [à *species*] – na medida em que não diz uma essência, mas um modo de ser – basta um princípio originativo, intermédio entre o princípio material e o princípio efetivo. Pelo que Deus deu esta capacidade a todas as coisas: a de gerar uma semelhança sua a partir de uma fecundidade natural. De onde que na medida em que o objeto gera [*gignit*] uma semelhança sua, assim representa a geração eterna; e na medida em que a intenção da alma a une ao olho, assim representa a encarnação do Verbo<sup>375</sup>.

No *Itinerário* faz a mesma observação, relacionando-a com a geração da luz, por meio de Hb 1, 3<sup>376</sup>. A luz define, assim, «a própria condição sensível dos corpos»<sup>377</sup>. A patência do corpo na *species* sugere que a simbólica de Boaventura não se reduz ao facto de a criatura ser símbolo do Criador. O Seráfico conhece o símbolo no sentido desenvolvido por Karl Rahner, como expressão de si mesmo num outro que enquanto outro lhe é coincidente (*species*)<sup>378</sup>.

### 3.4. Toda a criatura clama a geração eterna

Tendo estudado os pressupostos e o conteúdo do «espelho material», procuraremos agora evidenciar as consequências do mesmo espelho para as relações entre o Mundo e a Trindade, e entre ambos e o Homem, enquanto teólogo e orante.

#### 3.4.1. Trinitarização do *Cântico das Criaturas*

Verificámos a relativa arbitrariedade, ao nível sistemático, do número e do tipo de gerações apresentadas. De facto, a tese fundamental deste espelho é independente em relação a possíveis variações na lista das gerações criaturais. Esta tese é enunciada logo no início do

---

<sup>375</sup> *Hex.*, XI, 23 (5, 383): «Et hoc est mirabile, quomodo talis species generatur; quia non de materia aëris, quia, cum non dicat essentiam, sed modum essendi, sufficit, ut habeat principium originativum, medium inter principium materiale et principium effectivum. Unde Deus dedit virtutem hanc cuilibet rei, ut gignat similitudinem suam et ex naturali fecunditate. Unde secundum quod obiectum gignit similitudinem suam, sic repraesentat generationem aeternam; secundum quod intentio animae eam oculo unit, sic repraesentat incarnationem Verbi».

<sup>376</sup> Cf. *Itin.*, II, 7 (5, 301). Noutro opúsculo relaciona-a com a geração paterna, cf. *Red.*, 8 (5, 322): «similitudine, quae egreditur ab obiecto, sicut proles a parente».

<sup>377</sup> Afonso, «Figuras da Luz», 199.

<sup>378</sup> Cf. Karl Rahner, «Para una Teología del Símbolo», em *Escritos de Teología*, vol. 4, 7 vols. (Madrid: Taurus Ediciones, 1964), 283–321. O teólogo alemão relaciona explicitamente a sua conceção de símbolo com a noção escolástica de *species* (297-8), o que parece ser particularmente aplicável ao ênfase que Boaventura atribui à emanação da *species*. Igualmente aponta para a fundamentação trinitária do símbolo, elaborando uma ontologia simbólica como ontologia trinitária. Há neste ponto, portanto, uma grande afinidade entre Rahner e Boaventura, apesar de o teólogo jesuíta não o referir.

espelho: «toda a criatura clama a geração eterna»<sup>379</sup>. Depois da primeira formulação do espelho, o Autor desenvolve-a:

Todas as coisas indicam a geração do Verbo. Pelo que quando se vê o esplendor que vem da luz, a mente deve ser transferida a considerar a geração eterna; e assim para as restantes [gerações]. E aí é grande o deleite, do qual se fala no Salmo [91, 5]: «Deleitaste-me Senhor nas coisas que fizeste, exultarei nas obras das tuas mãos». Diz, portanto: «Nós, contemplando [*speculantes*] de face descoberta a glória do Senhor» [2Cor 3, 18]<sup>380</sup>.

A capacidade significativa das criaturas em relação ao Criador não é, de todo, uma novidade do pensamento de Boaventura. Basta, a este respeito, recordar a citação de Agostinho com que abre a conferência XI:

Não é apenas a autoridade dos livros sagrados que anuncia que existe o Deus verdadeiro, mas todas as coisas que nos rodeiam, a natureza universal das coisas, à qual nós também pertencemos, proclama que tem um eminentíssimo Criador<sup>381</sup>.

Neste «espelho de Agostinho», todavia, só o recurso à analogia psicológica da *imago* abriu o significado das criaturas ao mistério trinitário, como vimos no primeiro capítulo. A Criação, tomada na sua generalidade e não no sentido específico da alma humana, apenas proclama os doze atributos divinos. Estes, porém, situam-se apenas ao nível de uma compreensão filosófica, não-trinitária de Deus.

Podemos assim apreciar o característico deste «espelho material». Aqui, não está apenas em causa que as criaturas indiquem ou manifestem a Causa primeira, o Divino ou o Absoluto. Boaventura opera como que uma trinitarização desta passagem agostiniana. As criaturas não proclamam apenas que têm um Criador. Anunciam sobretudo algo do próprio mistério da vida divina: que nela se dá a comunicação total da própria plenitude de ser divino, a que chamamos geração eterna do Verbo. As criaturas não anunciam apenas o Outro de si, mas que essa diferença radical está fundada na alteridade teológica imanente ao próprio Deus. Por outras palavras, que a diferença já pré-existe no Diferente<sup>382</sup>.

Neste espelho, é toda a Criação material que significa a geração eterna, e não apenas a alma. Por um lado, o franciscanismo de Boaventura matiza a desconfiança agostiniana em

---

<sup>379</sup> *Hex.*, XI, 13 (5, 382): «omnis autem creatura clamat generationem aeternam».

<sup>380</sup> *Hex.*, XI, 21 (5, 383): «omnia enim indicant generationem Verbi. – Unde quando videtur splendor a luce, transferenda est mens ad considerandam generationem aeternam; et sic de aliis. – Et ibi est magna delectatio, de qua in Psalmo: Delectasti me, Domine, in factura tua; et in operibus manuum tuarum exultabo. Dicit ergo: Nos autem, revelata facie gloriam Domini speculantes».

<sup>381</sup> *Hex.*, XI, 2 (5, 380): «Neque enim divinorum librorum auctoritas tantummodo praedicat, esse Deum verum; sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus universa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum conditorem». Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Trindade*, XV, 4, 6, CCSL 50A, 467-8

<sup>382</sup> Recorde-se que Boaventura é taxativo no acesso exclusivo ao mistério trinitário na fé. A inteligência não pode, sem o dom da fé, descobrir a diferença pessoal trinitária a partir das criaturas. Como no caso das razões necessárias, também aqui nos movemos no *a posteriori* da fé: só o intelecto redimido pela graça pode descobrir Deus enquanto Trindade na Criação.

relação à matéria<sup>383</sup>. Por outro, o Seráfico supera-se a si mesmo, neste escrito de maturidade. Inicialmente, com efeito, afirmara que a criatura material era vestígio trinitário apenas no âmbito das apropriações<sup>384</sup>. Neste texto, porém, estamos na presença de um vestígio criatural da própria diferença trinitária.

Neste desenvolvimento podemos verificar a progressiva integração teológica da experiência franciscana ao longo da vida de Boaventura, constatada por Woźniak<sup>385</sup>. Boaventura, franciscano pregando a franciscanos, coloca-nos aqui perante a experiência contemplativa do Pobre Assisiense. Nesse sentido, o «espelho material» é uma trinitarização do próprio *Cântico das Criaturas*, como sugere Klaus Hemmerle a propósito da obra bonaventuriana<sup>386</sup>. De facto, Boaventura valoriza este aspeto da mística franciscana:

Como fosse por todas as coisas incitado ao amor divino, [Francisco] exultava em todas as obras das mãos do Senhor [cf. Sl 91, 5] e, por [esta] visão de alegria, elevava-se à razão e causa vivificante [de todas as coisas]. Nas coisas belas co-intuía o Belíssimo, e pelas [suas] pegadas impressas nas coisas ia seguindo o Amado, de tudo fazendo para si uma escada para subir e chegar àquele que é todo desejável [cf. Ct 5, 16]. Pelo afeto de uma devoção inaudita, provava dessa bondade fontal em cada criatura, como se fosse num riacho. Na consonância das propriedades e atos que Deus lhes deu [às criaturas], descobria como que um concerto celeste, e exortava-as ao louvor do Senhor, como fazia o Profeta David<sup>387</sup>.

As criaturas convidavam Francisco a louvar o Senhor. Ora, Boaventura explicita que esse Senhor é mistério de dom fontal de si mesmo num Outro de si. Este Outro é primordial e infinito brotar da «nascente» do Bem difusivo, da qual as criaturas são finitos «arrosios» de um mesmo ato de jorrar. Dá-se a introdução de uma gramática teológica-trinitária na espontaneidade eucológica do Pai Seráfico<sup>388</sup>.

Se o mistério trinitário é concebido de modo altamente dinâmico, como concluímos no segundo capítulo, cabe agora observar que se deixa espelhar na própria dinamicidade finita. Será esta a chave da ontologia trinitária a esboçar no capítulo quatro. Por agora basta notar que as criaturas não espelham a eterna geração do Verbo na medida em que são realidades estáticas e isoladas, num plano substantivo. Expressam-na, outrossim, no dinamismo generativo,

---

<sup>383</sup> Cf. Afonso, «Figuras da Luz», 220–23.

<sup>384</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 2, ad 4 (1, 73).

<sup>385</sup> Cf. Woźniak, «Bonaventure and His Mature Trinitarian Thought».

<sup>386</sup> Cf. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 15.

<sup>387</sup> *Leg.*, IX, 1 (8, 530): «Ut autem ex omnibus excitaretur ad amorem divinum, exultabat in cunctis operibus manuum Domini et per iucunditatis spectacula in vivificam consurgebat rationem et causam. Contuebatur in pulchris pulcherrimum et per impressa rebus vestigia prosequeretur ubique dilectum, de omnibus sibi scalam faciens, per quam consenderet ad apprehendendum eum qui est desiderabilis totus. Inauditae namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tanquam in rivulis degustabat, et quasi caelestem concentum perciperet in consonantia virtutum et actuum eis datorum a Deo, ipsas ad laudem Domini more Prophetarum David dulciter hortabatur». Noutros lugares da *Legenda* se destaca a relação entre Francisco e a Criação: V, 11-12 (8, 519); VIII, 1, 6-11 (8, 526-9).

<sup>388</sup> Não queremos com isto dizer que a experiência espiritual de Francisco de Assis não tem por si uma centralidade trinitária. Pelo contrário, cf. Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 76–82, 160–69.

movimento pelo qual são origem do Outro. O sentido trinitário do Cosmos dá-se, portanto, no plano relacional, no qual as criaturas se veiculam umas às outras numa teia de processos gerativos. Uma teologia trinitária dinâmica do Bem que se difunde expressa-se e espelha-se numa ontologia dinâmica difusiva do ser finito, de que as doze gerações são figuras paradigmáticas.

### 3.4.2. Sensibilidade e teologia simbólica

O mundo material adquire pleno sentido como espelho da Trindade na medida em que alguém o olha enquanto tal. O livro, de facto, carece de um leitor, de onde a necessidade do Homem na economia da Criação<sup>389</sup>. Boaventura especifica o tipo de olhar com que o Homem pode ver a Trindade refletida na matéria: «junta estas doze condições e tens um espelho para co-intuir o exemplar divino ou Verbo, que representa todas as coisas»<sup>390</sup>.

Referimos, no primeiro capítulo, que Deus se deixa ver através (*per*) e no (*in*) espelho. A «co-intuição» refere o acesso indireto, reflexo, a Deus no mesmo ato em que se intui a criatura. Na «co-intuição», Deus deixa-se ver *in speculo*<sup>391</sup>. Neste modo de visão, as criaturas não são apenas um meio através do qual se sobe, como escada, até Deus (*per speculum*)<sup>392</sup>, mas lugar da sua presença «co-experimentada». Aplicando este conceito ao presente texto, devemos afirmar que é no próprio ato de ver as gerações das criaturas que se «co-vê» algo da geração eterna do Verbo. A geração eterna não surge, portanto, no final de um processo ascensional, de matiz mística ou intelectual, que deixe para trás a criatura.

A esta luz resolve-se uma aparente aporia no estatuto ontológico do mundo material e da teologia simbólica. O estatuto ontológico da criatura é o ser sinal do Criador, e, nesse sentido, mera sombra de uma verdade transcendente. Assim, Boaventura valoriza o mundo sensível. Mas essa valorização dá-se na medida em que o esvazia, como que platonicamente, da sua subsistência ontológica. Nesse sentido sublinha, com Agostinho, a «mendacidade» e «vanidade

---

<sup>389</sup> Cf. Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo», 50–52.

<sup>390</sup> *Hex.*, XI, 20 (5, 383): «Has duodecim conditiones agrega, et habebis speculum ad contuendum exemplar divinum sive Verbum, quod omnia repraesentat».

<sup>391</sup> Parece-nos que as noções de visão *in speculo* e de *contuitio* são co-extensivas *in via*. Mais difícil é perceber a relação entre os dois conceitos no estado de glória. Ai há, de facto, uma visão direta de Deus, que poderia à partida invalidar a «co-intuição», que é conhecimento indireto. Por outro lado, Boaventura afirma que a plenitude da visão *in speculo* dá-se na glória, e não *in via* (onde é semiplena). Talvez se possa afirmar que visão direta e indireta na criatura não são conceitos mutuamente exclusivos na glória.

<sup>392</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74): «Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam».

radical» da criatura<sup>393</sup>. Ao limite, o ser análogo seria apenas um ente de razão<sup>394</sup>. A estrutura do *Itinerário* corrobora-o: o momento cosmológico e sensível é apenas o primeiro (*extra se*), que é depois ultrapassado pelo antropológico-psicológico (*intra se*), o especulativo (*supra se*) e finalmente o extático-místico<sup>395</sup>.

O estatuto da teologia simbólica retrair-se-ia desta pobreza ôntica da matéria. Para Olivier Boulnois, a teologia simbólica seria apenas um preliminar da ascensão para Deus. Comentando as doze gerações das criaturas da *collatio* XI, o medievalista francês sublinha a sua penúria: são «espelhos quebrados» que se coligem para formar um conceito especulativo. A teologia simbólica, apesar da sua abundância, não encontraria em Boaventura maior dignidade do que em Alberto Magno ou Tomás de Aquino, permanecendo igualmente subordinada a uma «racionalidade agostiniana»<sup>396</sup>. Poderíamos verificar a mesma fuga ao sensível na afirmação de que «quando se vê o esplendor que vem da luz, a mente deve ser transferida a considerar a geração eterna»<sup>397</sup>.

Todavia, esta interpretação do lugar da matéria, da sensibilidade e do símbolo no pensamento de Boaventura vale apenas quando se acede a Deus *per speculum, quasi per scalam*. É, na nossa perspetiva, insuficiente à luz do acesso *in speculo* da «co-intuição». Na «co-intuição», a criatura não é apenas uma escada para subir a Deus, ficando esquecida para trás. Pelo contrário, na «co-intuição» descobre-se Deus «nas» criaturas.

O conceito de «co-intuição» tem, para Boaventura, um cunho especificamente franciscano, na medida em que o Pobre, «nas coisas belas, “co-intuía” o Belíssimo»<sup>398</sup>.

---

<sup>393</sup> Chavero Blanco, «Ser y Significar», 61-4: «Como ningún otro pensador en la Edad Media ha recalado Buenaventura la inconsistencia óptica de los seres finitos, dejándolos reducidos a una mera significación» (62). Cerqueira Gonçalves expressa assim a mesma aporia: «uma certa desvalorização do mundo, comparado com a dignidade da sua fonte, e uma supervalorização do mesmo, enquanto obra de uma transcendência», *Homem e Mundo*, 124–25. Cf. Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo», 41–47. Esta tensão está já presente no desenvolvimento da mentalidade simbólica do século anterior. Cf. Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle*, 182–84.

<sup>394</sup> Cf. Berti, «Il Concetto di Analogia», 13: «Bonaventura considera l'essere analogo come un *ens rationis*, cioè come una semplice nozione astratta, la più astratta, vuota ed irreal di tutte le nozioni». O Autor parte da afirmação de *Itin.*, V, 3 (5, 309): «esse analogum, quia minime habet de actu». Cf. a crítica de Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 242–43.

<sup>395</sup> Balthasar soube valorizar a importância da sensibilidade em Boaventura. Mas, a propósito dos sentidos espirituais, não deixa de lamentar uma certa fuga do sensível. Cf. *Gloria: Una Estética Teológica I; La Percepción de la Forma*, trad. José L. Albizu (Madrid: Ediciones Encuentros, 1985), 330; Falque, *L'Entrée de Dieu en Théologie*, 189.

<sup>396</sup> Cf. Olivier Boulnois, «La Théologie Symbolique face à la Théologie comme Science», *RSPT* 95, n. 2 (2011): 217–50. Na leitura de Boulnois, o símbolo teve o máximo estatuto no contexto da teologia negativa neoplatónica (Proclo, Jámblico, Pseudo-Dionísio, Eriúgena), precisamente na força da dissemelhança entre a criatura e o Criador. Já com Eriúgena, porém, ter-se-ia começado a introduzir o aspeto racionalizante agostiniano. Este aspeto teria sido consagrado na escolástica do século XIII, na qual o uso do símbolo se funda na semelhança da criatura com Deus. A consequência teria sido a redução escolástica da teologia simbólica a forma inferior de conhecimento, por oposição à teologia especulativa e à mística.

<sup>397</sup> *Hex.*, XI, 21 (5, 383): «quando videtur splendor a luce, transferenda est mens ad considerandam generationem aeternam».

<sup>398</sup> *Leg.*, IX, 1 (8, 530): «Contuebatur in pulchris pulcherrimum».

Francisco inaugura uma nova forma de relação humana com o criado<sup>399</sup>. O Santo, na verdade, compõe o *Cântico das Criaturas* descendo das alturas do Monte Alverne. Podemos simbolicamente dizer que é descendo que continua a elevar-se a Deus<sup>400</sup>. O *Cântico* é, nesse sentido, como que um prolongamento da coincidência entre mística e carne no evento de Alverne. Devemos sublinhar, com Hans Urs von Balthasar, a relevância de que «os estigmas sejam impressos no corpo em relação proporcional ao excesso extático da alma»<sup>401</sup>. A estigmatização de Francisco não está, para Boaventura, desligada da própria metafísica exemplarista, na medida em que a «impressão» dos estigmas na carne de Francisco é como que densificação ou «epifenómeno»<sup>402</sup> da «expressão» da vida trinitária no Mundo<sup>403</sup>. Isto, por sua vez, é configuração de Francisco ao mistério da Incarnação, *locus* supremo do dizer-se divino no finito e consumada expressão do divino na carne humana<sup>404</sup>.

Assim sendo, estamos na presença não de uma fuga, mas de um mergulho no sensível. A presente conferência situa-se, como vimos, sob o desiderato da «beleza da fé». Podemos verificar que esta beleza não se dá sem uma estética, no sentido literal de teoria da *aisthesis*<sup>405</sup>. Boaventura valoriza como ninguém na Idade Média a sensibilidade<sup>406</sup>.

Estes elementos permitem reler a afirmação de que o «espelho material» é «reunido a partir das coisas pequenas» (*congregatum ex parvis*). É franciscana esta atenção à menoridade, à pobreza da matéria que ainda assim é querida por Deus e capaz de o significar, inclusive trinitariamente. Já Agostinho havia feito o elogio do verme<sup>407</sup>. Seguindo-o, o Seráfico nota que quanto à exemplaridade, o verme não é menos digno que o anjo<sup>408</sup>. Esta assunção teológica do ínfimo permite uma leitura diferente da dependência imitativa do ser finito ao Criador. Observa

---

<sup>399</sup> Cf. Iliá Delio, «Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis», em *CB* 391: «instead of using creatures to ascend to God (in a transcending manner), he [Francis] found God in all creatures and identified with them as brother and sister». Cf. Falque, *Dieu, la Chair et l'Autre*, 309–10.

<sup>400</sup> Cf. Laure Solignac, «De la Théologie Symbolique comme Bon Usage du Sensible chez Saint Bonaventure», *RSPT* 95 (2011–2012): 420. Subjaz a mesma teologia kenótica com que Boaventura interpreta o encontro de Francisco com o leproso em *Leg.*, I, 6 (8, 507). Cf. Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 68–69.

<sup>401</sup> Balthasar, *Gloria* 2, 266. Conclui o teólogo suíço: «el éxtasis no significa para Buenaventura, ni en sus aspectos areopagíticos, sobrevolar y abandonar el mundo, sino la apertura del mundo a Dios y, más precisamente, la manifestación del mundo prendado y tocado de Dios» (266-7). Cf. Falque, «Vision, Excès et Chair».

<sup>402</sup> Falque, «Vision, Excès et Chair», 44. Cf. *Dieu, la Chair et l'Autre*, 338–45.

<sup>403</sup> Cf. *Hex.*, XXII, 23 (5, 441): «illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressiva». Cf. Prenga, *Il Crocifisso via alla Trinità*, 290–302, aqui 300: «l'impressione delle stimmate è consideratada da Bonaventura como l'espressione della gloria trinitaria in Francesco e attraverso di lui al mondo intero».

<sup>404</sup> Temos enquadrado a metafísica do expressionismo-exemplarismo no âmbito de uma doutrina da Criação. Esta, todavia, só na Incarnação tem o seu alcance último, na medida em que é a carne de Cristo o momento finito onde se concentra a expressão de Deus no Cosmos. A Incarnação, por sua vez, como que só se completa na Cruz. É nesse sentido que a teologia da cruz é o coração da síntese bonaventuriana, e é na contemplação afetiva do Crucificado que culmina o seu *Itinerário*. Cf. Iliá Delio, «Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ», *TS* 64, n. 1 (2003): 3–23; «Theology, Spirituality and Christ the Center».

<sup>405</sup> Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, «Carácter Rítmico da Estética Bonaventuriana», *Revista Portuguesa de Filosofia* 30, n. 1–3 (1974): 258.

<sup>406</sup> Cf. Balthasar, *Gloria* 2, 319.

<sup>407</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Sobre a Verdadeira Religião*, XLI, 77, CCSL 32, 238.

<sup>408</sup> Cf. *Hex.*, III, 8 (5, 344); Agostinho de Hipona, *Comentário ao Evangelho de João*, I, 13, CCSL 36, 7-8.

Cerqueira Gonçalves que ser símbolo não denota por si inconsistência ontológica, antes eleva a forma a um novo significado<sup>409</sup>. Mais do que desprezar o âmbito próprio da física, trata-se sobretudo de ter uma noção de natureza aberta, isto é, capaz de apontar para o que a ultrapassa<sup>410</sup>.

Mesmo se tomada só como *signum*, a criatura não é desvalorizada na metafísica de Boaventura. «Co-intuir» Deus *in speculo* é, de facto, «conhecer a sua presença e influência na criatura»<sup>411</sup>. Nesse sentido, dizer que o Mundo é teofânico (*speculum*) equivale a afirmá-lo como teóforo (*praesentia*). Por outras palavras, a criatura aponta o Criador porque é o lugar onde o Criador está presente<sup>412</sup>. Podemos, com Ilia Delio, dizer que a «co-intuição» desvela «a profundidade divina da realidade criada»<sup>413</sup>. À luz da noção de «co-intuição», devemos afirmar que o lugar da teologia simbólica, não é secundário ou preliminar no pensamento de Boaventura<sup>414</sup>.

### 3.4.3. Horizonte praxiológico

A noção de «co-intuição» introduz-nos no terreno prático da espiritualidade. Tratando-se sobretudo de um ato de ver Deus na criatura, não se cumpre na discursividade especulativa. A «co-intuição» diz em primeiro lugar uma experiência de Deus na criatura, e só indiretamente a sua teorização<sup>415</sup>. Nesse sentido, há que reconhecer que a proposta de Boaventura neste espelho é mais performativa que teórica. A teologia simbólica é sobretudo uma *praxis*, como sugere Laure Solignac<sup>416</sup>. A «co-intuição» da geração eterna nas gerações temporais não está, portanto,

---

<sup>409</sup> Cf. Gonçalves, *Homem e Mundo*, 363–64.

<sup>410</sup> Isto é, por oposição a uma natureza «fechada» como a aristotélica, na leitura de Boaventura. Cf. Gonçalves, *Homem e Mundo*, 40. No mesmo sentido Afonso, «Figuras da Luz», 231: «A natureza de vestígio, que transcorre toda a criação como sinal de uma transcendência, não humilha, na verdade, a condição da realidade criada, reduzindo-a à mera consistência de uma ilusão ou miragem. Antes, a constitutiva referência a Deus inunda a criatura de valor ontológico, porque nela e por ela se exprime a si própria a própria Divindade criadora».

<sup>411</sup> *Sent.*, I, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, co. (1, 74): «Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura».

<sup>412</sup> Cf. Falque, *Dieu, la Chair et l'Autre*, 311: «Le “vestige” [...] n'est pas que la “trace” d'un Dieu absent vers qui remonter (perspective augustinienne), mais l'“icône” d'un Dieu présent auquel il faut s'arrêter».

<sup>413</sup> Delio, «Theology, Spirituality and Christ the Center», 391.

<sup>414</sup> No processo hermenêutico que junta as várias peças do espelho, e que Boulnois interpreta como subordinação do simbólico ao conceptual, podemos antes ver o jogo de atração tensional entre os dois discursos, que descreve Ricœur, *La Métaphore Vive*, 382-3: «L'attraction que le discours spéculatif exerce sur le discours métaphorique s'exprime dans le procès même de l'interprétation. L'interprétation est l'œuvre du concept. Elle ne peut pas ne pas être un travail d'élucidation [...] une lutte pour l'univocité [...] par nécessité, une rationalisation qui, à la limite, évacue l'expérience qui, à travers le procès métaphorique, vient au langage».

<sup>415</sup> Cf. Silva, «Carácter Rítmico da Estética», 260: «O pensamento estético torna-se a condição do objeto metafísico e a via de acesso como teoria da sensibilidade, para a vivência mais do que a racionalização do sentido radical da realidade descoberto pelo encontro do Belo a partir do “prazer estético”». Isto está de acordo com o próprio *telos* afetivo da teologia. Cf. *Sent.*, I, pr., q. 3, co. (1, 13).

<sup>416</sup> Cf. Solignac, «De la Théologie Symbolique», 415: «si la théologie symbolique consiste en une expérience de Dieu dans les choses sensibles, et non pas en l'apprentissage de certaines significations en Dieu, cela signifie que la théologie symbolique de Bonaventure est une pratique plutôt qu'un discours».

ao serviço de uma inteligência da Trindade ao nível concetual, de resto já trabalhada desde os primeiros escritos. Está, outrossim, ao serviço da assunção de uma prática mística.

Isto não significa que não haja um correlato conceptual desta *praxis* estética-contemplativa. Mas este é, retomando uma noção de Diamantino Martins, uma existencial «ideia viva de Deus», precisamente porque ideia vivida<sup>417</sup>. Boaventura propõe não uma «mundividência» nem uma «teovidência», mas uma «teovivência»<sup>418</sup>. É um convite explícito no *Itinerário*, que logo no prólogo avisa que não basta

a leitura sem a unção, a especulação sem a devoção, a investigação sem a admiração, a conspeção sem a exultação, a indústria sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, o espelho sem a sabedoria divinamente inspirada<sup>419</sup>.

No final do primeiro degrau cosmológico, a necessidade da vivência espiritual é relacionada com a expressividade do mundo material:

Portanto, quem não é iluminado por tais esplendores das coisas criadas é cego; quem não desperta com tantos clamores é surdo; quem a partir de todos estes efeitos não louva Deus é mudo; quem com tantos indícios não se apercebe do primeiro princípio, é estulto. Abre, portanto, os olhos, aproxima os ouvidos espirituais, solta os lábios e aplica o teu coração [Pr 22, 17], para que em todas as criaturas vejas, oiças, louves, ames e cultues, exaltes e honres o teu Deus<sup>420</sup>.

Já observámos que esta é também uma preocupação transversal nas *Conferências sobre o Hexaëmeron*: «não é suficiente, para ter sabedoria, a [disciplina] escolástica sem a monástica»<sup>421</sup>. Propomos que o «espelho material» na *collatio* XI seja lido nesta mesma ótica.

---

<sup>417</sup> Diamantino Martins, *O Problema de Deus* (Braga: Livraria Cruz, 1957), 59. Para este Autor a «ideia viva» é a mais semelhante a Deus, não no plano da objetividade metafísica – que pode ser existencialmente indiferente –, mas na sua proporção à concreta inteireza humana, pelo que move à relação. Cf. *O Problema de Deus*, 151: «O ponto fraco de muitas teodiceias é serem incapazes de fazer amar a Deus». Vemos já algo disto em Boaventura, precisamente na valorização teológica do *nobis* face ao *in se*. Esta «ideia viva», porém, como ensina ainda o filósofo jesuíta, só se dá como co-implicada numa experiência, é problema de «ordem existencial ou direta» e não «de vida reflexa». Cf. *O Problema de Deus*, 118–20. É para a Trindade enquanto dada na experiência que Boaventura aponta.

<sup>418</sup> Pinheiro, «Introdução», 33–34. Cf. Silva, «Carácter Rítmico da Estética», 290: «mais do que uma teoria, o que significa instância ótico-especulativa, [no processo expressivo] dá-se um visionar, como que lendo uma partitura musical segundo a melodia emotiva-sensível e o ritmo espaço-temporal marcado».

<sup>419</sup> *Itin.*, pr., 4 (5, 296): «ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctioe, speculatio sine devotioe, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata».

<sup>420</sup> *Itin.*, I, 15 (5, 299): «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores».

<sup>421</sup> *Hex.*, II, 3 (5, 337): «Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum; et non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica». A santidade é mediação entre a ciência e a sabedoria, cf. *Hex.*, XIX, 3 (5, 420).

A aproximação nesta passagem da disciplina monástica à moral, e o aviso que se segue de que o doente só se cura pondo em prática a prescrição do médico, permitem alargar a preocupação eminentemente mística da *praxis* bonaventuriana também à vivência da caridade: «scientia inflat, caritas aedificat; ideo oportet iungere cum scientia caritatem», *Don.*, IV, 24 (5, 478). Cf. Delio, «Theology, Spirituality and Christ the Center», 399. Observa Hankey,

Boaventura introduz o seu auditório numa forma de teologia inseparável da contemplação e do louvor. Assim, corrige o perigo de uma separação entre academia e oração. Nesse sentido, a roupagem escolástica pode ser vista quase como um engodo, concebida de forma a atrair um auditório académico. Assim se explicaria também a aparente sistematicidade do espelho. O objetivo do Seráfico é introduzir o auditório no ato contemplativo da «beleza da Trindade». Por outras palavras, levar os seus confrades a perceber que o mistério trinitário, que dissecam no rigor das distinções, se deixa descobrir *meditando in agro*<sup>422</sup>, num tão franciscano olhar o Sol, o fogo, o rio, a chuva, as árvores e os animais.

Esse é um conhecimento experimental, porque «o Homem, vendo Deus em todas as coisas, prova Deus»<sup>423</sup>. Este saborear Deus na criatura, por sua vez conduz o teólogo ao louvor: «todas as criaturas proclamam Deus. E eu que farei? Cantarei com todas elas»<sup>424</sup>.

Destarte, reintroduz-se algo característico da vocação franciscana na própria atividade teológica: reconhecer que a *lex naturae est lex pietatis*<sup>425</sup>. No simbolismo todas as criaturas servem o Homem, com serviam Francisco. O Homem, por sua vez, presta um serviço à Criação, porque é na sua liberdade que todas as coisas são reconduzidas a Deus<sup>426</sup>. Na teologia simbólica, como Boaventura a apresenta, as criaturas servem o teólogo, dando-lhe a experimentar o Deus de que quer falar. A atividade da teologia, por sua vez, adquire dimensão performativa, como contributo necessário para a recondução de todas as coisas à Trindade.

### Síntese conclusiva

O «espelho material» da conferência XI consiste num exemplo notável de teologia franciscana, no sentido em que dá destaque à capacidade da Criação significar o Criador. Neste sentido valoriza-se o uso da metáfora em teologia. Esta teologia tem máxima expressão no reconhecimento da significação trinitária das criaturas.

Verificámos como a intuição fundamental deste «espelho» é não só coerente com a doutrina do expressionismo-exemplarismo, desenvolvida alhures nesta e noutras obras do Autor, como encontra nela o seu fundamento metafísico. Nisto reconhecemos uma continuidade

---

«Theoria versus Poesis», 403: «Love in the Itinerarium does not lead to poesis or communitarian praxis». Mas o contexto do *Hexaëmeron* é desde o início eclesial: «In medio Ecclesiae aperiet os eius» (Eclo 15, 5), *Hex.*, I, 1 (5, 329).

<sup>422</sup> Cf. *Leg.*, II, 1 (7, 507).

<sup>423</sup> *Hex.*, XVIII, 25 (5, 418): «homo Deum videns in omnibus, Deum gustans».

<sup>424</sup> *Hex.*, XVIII, 25 (5, 418): «Omnes enim creaturae effantur Deum. Quid ego faciam? Cantabo cum omnibus».

<sup>425</sup> Cf. *Hex.*, XXI, 6 (5, 432).

<sup>426</sup> Cf. Freitas, «S. Boaventura e o Simbolismo», 50–54; Todisco, «Dall'Analogia al Simbolo», 10–11; Solignac, «De la Théologie Symbolique», 422.

com o «espelho intelectual», na medida em que é numa teologia da Trindade que o próprio expressionismo bonaventuriano tem as suas raízes.

Podemos verificar que o «espelho material», na complexidade da sua formulação e simbolismo, não tem senão uma sistematicidade aparente. À consideração das diversas «gerações» subjaz, por um lado, uma determinada metafísica da luz, que lhe dá coerência. Por outro lado, porém, é uma atitude espiritual ou mística que informa a exposição de Boaventura, e que reconhecemos como seu objetivo. Neste sentido, o «espelho» é uma mistagogia a um modo franciscano de rezar a Trindade. Esta mística pode-se sintetizar na noção de «co-intuição»: abarcar, num só olhar, a criatura e a Trindade criadora.

## CAPÍTULO 4 – ESBOÇO DE UMA ONTOLOGIA TRINITÁRIA BONAVENTURIANA

O objetivo deste quarto capítulo é esboçar as linhas de uma ontologia trinitária pensada a partir da conferência XI sobre o *Hexaëmeron*. No Capítulo 2, a propósito do «espelho intelectual», pensámos a teologia trinitária de Boaventura a partir do axioma *bonum diffusivum sui*. O «espelho material» introduziu-nos, no Capítulo 3, na descoberta de um sentido trinitário do ser criado. Esboçaremos uma ontologia trinitária procurando estabelecer o nexos entre ambos os «espelhos» na noção de Bem difusivo. Depois verificamos a sua pertinência comparando-a com as linhas programáticas de Klaus Hemmerle para uma ontologia pensada em chave trinitária. Por fim, apontamos algumas dificuldades e questões abertas à elaboração de uma ontologia trinitária a partir de Boaventura.

### 4.1. Características da ontologia trinitária da *collatio* XI

#### 4.1.1. Pressupostos na relação entre Trindade e Criação

A possibilidade de uma ontologia trinitária assenta em determinados fundamentos acerca da relação entre a teologia da Trindade e a teologia da Criação. Num sentido mais estrito, entendemos por ontologia trinitária a tarefa de verificar na ontologia das criaturas uma analogia da dinâmica da vida trinitária divina. Esta é uma tarefa horizontal, na medida em que versa sobre as relações que as criaturas estabelecem umas com as outras, e a possibilidade de pensar essas relações à luz da pericorese trinitária. Contudo, o próprio enunciado do ato criador da Trindade, pelo qual põe o Mundo no ser, tem, por si mesmo, implicações metafísicas. Estas decorrem do próprio nexos entre Trindade e Criação, ao nível vertical, e são anteriores, pressupostas e condições de possibilidade para a própria tarefa de uma ontologia trinitária ao nível horizontal<sup>427</sup>.

Já tocámos estes pressupostos metafísicos no final do segundo capítulo, pelo que basta aqui enunciá-los. A tese fundamental podemos formulá-la com Greshake:

As diferenças trinitárias são o fundamento de possibilidade e, segundo parece, o único princípio plausível de compreensão de que se possa dar a «alteridade» de uma criação<sup>428</sup>.

A «diferença teológica» entre Deus e o Mundo, instaurada no ato criador, não pode não radicar numa «diferença trinitária» no seio da própria imanência divina. Balthasar refere-se a

---

<sup>427</sup> Isto não coincide exatamente com a noção de «ontologia trinitária vertical» a que se refere Piero Coda, a qual versa sobre a possibilidade de uma relação pericorética entre a criatura e a Trindade. Aqui não nos interessa essa relação de reciprocidade vertical, mas as implicações metafísicas do ato criador. Cf. *Evento Pasquale*, 178–79.

<sup>428</sup> Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 290.

este princípio como «o axioma formulado por Boaventura e Tomás de que o outro (derivado, mundano) em relação a Deus pressupõe um Outro em Deus (originário, trinitário)»<sup>429</sup>.

Este enunciado, que encontramos valorizado na teologia contemporânea, está já perfeitamente apresentado por Boaventura nesta *collatio* XI, no argumento da «perfeita produção»<sup>430</sup>. Podemos verificar que o uso trinitário da noção de Bem difusivo inclui este mesmo axioma, na medida em que, para Boaventura, a difusão agatológica de Deus na Criação dá-se como prolongamento livre da infinita difusão das processões trinitárias.

Estritamente ligado a este axioma está um princípio fundamental de uma metafísica cristã, que podemos, com Balthasar, chamar de «positividade do outro»<sup>431</sup>. Basta recordarmos uma passagem de Joseph Ratzinger sobre as implicações metafísicas do dogma trinitário:

Não é só a unidade que é divina, a multiplicidade também é uma característica original, pois tem no próprio Deus a sua causa intrínseca. A multiplicidade não é apenas desintegração que começa fora da divindade, não se origina só pela intervenção da *dyas*, da divisão, não é o resultado do dualismo de dois poderes antagónicos, pois corresponde à plenitude criadora de Deus, que, estando Ele próprio acima da unidade e da pluralidade, abrange as duas<sup>432</sup>.

O mistério da Trindade e o seu nexó intrínseco com a noção cristã de Criação implicam um entendimento acerca da bondade da alteridade e da multiplicidade que constitui uma novidade em relação ao pensamento clássico. Também na nossa reflexão acerca da noção de perfeição como comunicação e comunhão verificámos que Boaventura testemunha estes elementos fundamentais de uma metafísica reelaborada a partir do mistério trinitário.

A fundamentação trinitária da alteridade e da multiplicidade, e sua conseqüente positividade ontológica, são, portanto, elementos presentes na teologia de Boaventura. São ademais pressupostos necessários para a elaboração de uma ontologia trinitária. Mostrar a bondade do outro, do múltiplo e do devir, e a raiz desta bondade na Trindade, não é, porém, suficiente para verificar algo como uma pericorese finita. Uma ontologia trinitária não se limitará a afirmar esta bondade, mas assume a tarefa ulterior de evidenciar que relação existe, no ser finito, entre unidade e multiplicidade, e se esta pode ser análoga à relação que se estabelece na vida trinitária. Por isso, o projeto de uma ontologia trinitária passa por repensar a

---

<sup>429</sup> Balthasar, *Teológica* 2, 107. Por extensão, a diferença trinitária será também o fundamento de todas as diferenças que se dão na própria finitude, como a diferença ôntica entre os diversos entes e a própria diferença ontológica entre os entes e o Ser pelo qual são. Veja-se, por exemplo, a «quádrupla diferença do Ser» desenvolvida em *Gloria* 4, 563–75.

<sup>430</sup> *Hex.*, XI, 9 (5, 381). Esta passagem é a principal fonte indicada a propósito desta tese por Balthasar, *Teodramática* 5, 65.

<sup>431</sup> Cf. Balthasar, *Teodramática* 5, 80–84.

<sup>432</sup> Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 129. Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 269–76.

ontologia clássica da substância<sup>433</sup>. É, enquanto tal, um projeto que vai mais longe do que afirmar a bondade do múltiplo.

#### 4.1.2. Superação das estruturas triádicas como *vestigia trinitatis*

A ontologia trinitária propõe-se a pensar o ser criado à luz do mistério trinitário. Assim sendo, poder-se-ia esperar que uma ontologia trinitária em Boaventura se elaborasse a partir das *vestigia trinitatis*. Seguindo um caminho já traçado por Agostinho, o Doutor franciscano apresenta diversas tríades nos seres finitos, cujos elementos se apropriam a cada uma das Pessoas divinas. Existe, nesta perspetiva, «um padrão triádico na criação que, em uníssono, manifesta a Trindade divina»<sup>434</sup>. Assim, todas as criaturas têm, por exemplo: *mensura, numerus e pondus; modus, species e ordo; substantia, virtus e operatio*<sup>435</sup>. Nas diversas tríades a manifestação da Trindade não se dá apenas pelo número três, mas pela relação entre os diversos elementos que, de certa maneira, espelha a ordem das processões trinitárias<sup>436</sup>. O enunciado destas *vestigia* da Trindade abunda na obra de Boaventura. A questão por uma ontologia trinitária bonaventuriana encontraria aqui uma primeira resposta<sup>437</sup>.

Não devemos, porém, desvalorizar os limites desta abordagem. Recordemos, a propósito, a crítica de Karl Barth à teologia das *vestigia trinitatis*. O teólogo reformado reconhece que a busca pelas *vestigia* não implica necessariamente a secundarização da revelação da Trindade em Cristo. Nesse sentido, afirma que «podem ser valorizadas como ilustrações suplementares e não-obrigatórias do Credo cristão»<sup>438</sup>. Barth admite, de facto, que nesta teologia não se procura explicar a Trindade a partir do Mundo, mas sim o Mundo a partir da Trindade<sup>439</sup>. Contudo, apresenta várias reticências à pertinência desta leitura triádica das criaturas, sublinhando o perigo de um afastamento da linguagem da Revelação<sup>440</sup>. Momento fundamental da crítica de Barth às *vestigia trinitatis* é o seu questionamento acerca do salto teológico que se

---

<sup>433</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 534.

<sup>434</sup> Afonso, «Figuras da Luz», 239.

<sup>435</sup> Cf. *Itin.*, I, 11 (5, 298).

<sup>436</sup> Cf. Afonso, «Figuras da Luz», 239–43; Bowman, «The Cosmic Exemplarism», 191–92.

<sup>437</sup> Isabel León-Sanz, por exemplo, expõe a «expressividade trinitária das realidades criadas» apenas a partir das tríades apropriadas. Cf. «La Creación como Arte de la Trinidad en San Buenaventura», *Scripta Theologica* 47 (2015): 579–605, aqui 594. É também a partir das tríades que Costa Freitas sublinha que «as criaturas se apresentam trinitariamente configuradas». Cf. «S. Boaventura e o Simbolismo», 55–59.

<sup>438</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics I/1: The Doctrine of the Word of God*, trad. Geoffrey William Bromiley (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010), 338. Cf. David T. Williams, «Imaging the Impersonal: The Action of the Spirit and “Vestigia Trinitatis”», *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics* 74 (2000): 237–48.

<sup>439</sup> Cf. Barth, *Church Dogmatics I/1*, 341: «What happened, then, was not that they tried to explain the Trinity by the world but on the contrary that they tried to explain the world by the Trinity in order to be able to speak about the Trinity in this world».

<sup>440</sup> Cf. Barth, *Church Dogmatics I/1*, 344–47.

opera a partir da presença do número três. Na verdade, o que prova exatamente o facto de se encontrarem nos entes finitos estruturas com o número três? Isso é uma marca trinitária, mas de que trindade, isto é, porquê da divina<sup>441</sup>? A estas observações podemos acrescentar, com Greshake, que não é possível ignorar uma certa arbitrariedade nas estruturas triádicas descritas. Com a procura pelo número três correr-se-ia o risco de simplesmente ignorar tantas outras estruturas no ser, de ordem, por exemplo, binária ou quaternária<sup>442</sup>.

Não nos parece, portanto, que as tríades de Boaventura possam sobreviver a esta crítica<sup>443</sup>. As supostas estruturas triádicas que o Seráfico encontra nos seres criados não servem de base rigorosa para uma ontologia trinitária. A nossa proposta de uma ontologia trinitária a partir de Boaventura não assentará, por conseguinte, nestas tríades. Por outro lado, a própria noção de ontologia trinitária é inconcebível se pusermos de lado, como Barth, o interesse pelas *vestigia trinitatis*. A nossa abordagem partirá do pressuposto de que «a analogia propriamente trinitária não está tanto no triádico, mas na “complementaridade” da realidade»<sup>444</sup>. Assim revemo-nos nas afirmações de Greshake:

Como o mundo das coisas não está estruturado tão claramente de maneira trinitária [isto é, triádica], é mais vantajoso estabelecer como o mais claro *vestigium trinitatis* a «relacionalidade» e a «comunialidade» de todo o real, tal como a mesma se pode detetar particularmente bem no homem<sup>445</sup>.

É por esta razão que a conferência XI sobre o *Hexaëmeron* é um lugar tão promissor para a formulação de uma ontologia trinitária em Boaventura. Nesta conferência apresenta-se, de facto, um «espelho» da Trindade nas criaturas: um *vestigium*, uma analogia. Mas a sua especularidade não assenta em tríades, como alhures na obra de Boaventura. O fundamento do «espelho material», enquanto espelho da Trindade, é o dinamismo geracional que se encontra nas criaturas. O sentido trinitário da Criação não está, portanto, em estruturas de três elementos, mas na «relacionabilidade» e «comunialidade» instaurada a partir de relações de origem. É, pois, explorando o tipo de relação subentendido neste espelho que poderemos delinear uma ontologia trinitária.

#### 4.1.3. Ente finito como Bem difusivo de si

A proposta que apresentamos de uma ontologia trinitária construída a partir da *collatio* XI assenta em torno do princípio do *bonum diffusivum sui*. Verificámos, a propósito do «espelho

---

<sup>441</sup> Cf. Barth, *Church Dogmatics I/1*, 342–43.

<sup>442</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 301.

<sup>443</sup> Ganoczy qualifica esta ilustração triádica de Boaventura de «problemática». Cf. *La Trinité Créatrice: Synergie en Théologie*, Cogitatio Fidei 233 (Paris: Cerf, 2003), 114–15.

<sup>444</sup> Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 302, na nota 787.

<sup>445</sup> Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 302.

intelectual», a centralidade que a noção de Bem difusivo tem na teologia trinitária de Boaventura. O Bem sumamente difusivo é teologicamente reinterpretado como princípio ontológico das processões do Filho e do Espírito a partir do Pai. Assim, Boaventura transforma o conceito neutro do Bem difusivo do platonismo, que passa a ter um alcance pessoal e amoroso. *Bonum diffusivum sui* é, na teologia de Boaventura, um princípio metafísico-trinitário, isto é, que expressa em termos metafísicos a confissão cristã na Trindade de Pai, Filho e Espírito Santo.

No «espelho material», por sua vez, Boaventura apresentou doze gerações, que se encontram nas criaturas. Não obstante os limites da sua finitude, o ato gerativo das criaturas é apresentado como espelho da geração eterna do Verbo. Apesar de Boaventura não o explicitar, podemos verificar que é o mesmo princípio da difusidade do Bem que subjaz ao «espelho material». De facto, os entes criados geram outros entes, comunicando-lhes o seu próprio bem. Por outras palavras, as criaturas são origem do outro porque o Bem é difusivo de si mesmo. Assim sendo, as gerações criaturais que Boaventura apresenta podem ser vistas como instâncias finitas da mesma noção de Bem difusivo de si mesmo que se encontra aplicada teologicamente<sup>446</sup>.

Nesta hipótese de trabalho, a noção de Bem difusivo é o fundamento da especularidade trinitária das gerações criaturais do «espelho material». É na medida em que as criaturas se difundem como bens finitos, comunicando-se a um outro, que espelham o Bem infinito que se difunde, comunicando-se noutra Pessoa infinita. O Bem difusivo pode servir, por conseguinte, como princípio de analogia entre os dois espelhos desta conferência. Assim sendo, o Bem difusivo estabelece uma analogia entre Deus e as criaturas. Ora, precisamente na medida em que a noção bonaventuriana de Bem difusivo é trinitária, esta *analogia entis* – ou, mais propriamente, *analogia boni* – é também uma *analogia trinitatis*. O ponto de partida da nossa proposta de ontologia trinitária é, portanto, o seguinte: a difusão do bem dos entes finitos, que se verifica no seu dinamismo geracional, é a realização criada do dinamismo que caracteriza a vida trinitária como suma difusão do sumo Bem.

---

<sup>446</sup> É interessante verificar nisto também uma trinitarização do neoplatonismo. Plotino, ao afirmar que os entes devem de alguma forma imitar o Primeiro Princípio, aponta para o fenómeno da geração. Da mesma forma que do Uno emana a multiplicidade, assim de cada ente emanam outros entes. Para Plotino é no ato generativo que os entes finitos imitam o Uno ou Bem. Cf. *Enéadas*, V, 4, 1, Bréhier 5, 80: «Or, dès qu'un être arrive à soin point de perfection, nous voyons qu'il engendre ; il ne supporte pas de rester en lui-même : mais il produit un autre être ; et ceci est vrai non seulement des êtres qui ont une volonté réfléchie, mais encore de ceux qui végètent sans volonté, ou des êtres inanimés qui communiquent out ce qu'ils peuvent de leur être. Par exemple le feu réchauffe, la neige refroidit, le poison agit sur un autre être ; enfin toutes les choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté».

Se para Plotino a emanação do Uno implica sempre degradação, a afirmação de uma emanação perfeita (trinitária) por parte de Boaventura constitui uma trinitarização desta leitura das gerações dos entes finitos.

Uma tal ontologia trinitária só pode ser afirmada de forma universal, e não apenas circunscrita a determinada região da realidade, se for válida a seguinte tese: todo o ente ou bem finito é difusivo de si mesmo. Só assim poderá ser universal uma *analogia trinitatis* pensada a partir da difusão do Bem. Esta tese de uma universal auto-difusidade dos entes finitos não se encontra assim enunciada por Boaventura. O texto do «espelho material» apresenta, de facto, o elenco de doze formas de geração específicas. Julgamos, porém, que é legítimo, sem ser infiel ao Autor, alargar a difusidade da criatura para lá das gerações elencadas, mesmo até ao ponto de a afirmar como princípio metafísico transcendental, isto é, como propriedade fundamental do ser. Na verdade, e como expusemos no Capítulo 3, o esquema das doze gerações não é exaustivo nem sistemático. Podemos, nesse sentido, ver as doze gerações como exemplos de um dinamismo geracional mais profundo e universal inerente aos entes finitos. As gerações que Boaventura apresenta são aquelas a que acede de forma mais direta na sua mística de contemplação trinitária da Criação. Apesar de esta contemplação constituir o horizonte do seu discurso, o elenco das gerações deixa entrever o dinamismo geracional não circunscrito apenas a algumas criaturas, mas como princípio metafísico que lhes subjaz.

A hipótese de uma transcendentalidade da difusidade do Bem no ser finito deixa-se divisar, no pensamento de Boaventura, na universalidade da geração da luz. Verificámos que a luz não é, para Boaventura, uma realidade a par das restantes no mundo material. Pelo contrário, a luz está inerente a toda a materialidade como sua forma fundamental. Nesse sentido, é a luz, porque realidade difusiva de si mesma, que imprime difusidade a toda as realidades materiais, isto é, que fundamenta a sua capacidade de agir, de se comunicar e de se relacionar. Como consequência da inerente luminosidade de todos os corpos, todas as realidades materiais emitem uma *species*, que as fenomenaliza. Por outras palavras, todos os corpos, e não apenas alguns, se difundem na *species* como acessíveis à sensibilidade.

Assim sendo, na medida em que a luz difusiva não se circunscreve apenas a determinada classe de entes, mas informa toda a cosmicidade, podemos afirmar que a tese de que todo o ente é difusivo de si mesmo não é alheia ao pensamento de Boaventura<sup>447</sup>. As diversas formas regionais de auto-comunicação são, assim, realização de um princípio metafísico transcendental de difusidade, que o Seráfico relaciona com o fenómeno da luz.

Apesar de o Autor agrupar os tipos de geração em três categorias (difusão, expressão e propagação), a lógica inerente é a mesma: um movimento de saída de si para dar origem ao outro, a comunicação de si mesmo. Em particular, a categoria da expressão, que vimos ocupar

---

<sup>447</sup> A nossa exposição versa sobretudo sobre a luz enquanto forma dos seres materiais. Mas a mesma lógica se aplica analogicamente na luz enquanto realidade espiritual (na alma e no Anjo), onde também existe segundo um dinamismo difusivo.

um lugar central no pensamento de Boaventura, pode também ser lida como forma de difusão agatológica. Nesse sentido é-nos útil evocar as observações de Cerqueira Gonçalves a propósito da expressão como fundamento da ontologia bonaventuriana. De facto, a maior parte dos autores limita o estudo do exemplarismo à realidade do Mundo. Nesse sentido limitam-se a afirmar o Mundo como expressão de Deus e, por conseguinte, capaz de a ele reconduzir o Homem. Cerqueira Gonçalves vai, no seu estudo, mais longe, apontando para a expressividade como dimensão constitutiva transcendental do próprio ser, que abarca não só a expressividade trinitária do Pai no Filho e o ato criador pelo qual a Trindade se expressa no Mundo, mas também a expressividade finita dos entes criados. Nesse sentido o filósofo franciscano esboça a partir de Boaventura uma ontologia trinitária. Refere a *collatio* XI, em que «o Doutor Seráfico fala de doze gerações para traduzir o sentido dinâmico de todo o ser»<sup>448</sup>, «denominado por formas diversas como geração, difusão ou expressão»<sup>449</sup>. Este dinamismo é universal, de tal modo que se pode falar de uma «estrutura dinâmica do ser bonaventuriano»<sup>450</sup> e que «nenhum ser poderá conceber-se sem essa estrutura dinâmica»<sup>451</sup>. Esse é um dinamismo de expressão: a atividade expressiva é «própria de todo o ser»<sup>452</sup>, que «se manifesta através de um processo difusivo»<sup>453</sup>. A expressividade é assim assumida como um transcendental do ser: é uma noção convertível com o ser<sup>454</sup>. Assim, há um «movimento único e radical, a atividade expressionista do ser»<sup>455</sup> que abarca a vida trinitária, o ato criador, e o dinamismo finito das criaturas. «A geração do semelhante é inerente a todo o ser»<sup>456</sup>, finito e Infinito, mas regendo-se igualmente segundo a analogia: «todos e cada um dos seres gerarão o seu meio, segundo a capacidade da sua escala ontológica»<sup>457</sup>. A relação entre a expressividade trinitária e a expressividade finita é por sua vez a expressividade criadora que funda o criado como imitação do incriado:

as leis a que obedecem a transformação e diferenciação do mundo imitam o próprio estatuto interno da vida trinitária<sup>458</sup>.

---

<sup>448</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 286.

<sup>449</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 275.

<sup>450</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 277.

<sup>451</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 291.

<sup>452</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 272.

<sup>453</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 275.

<sup>454</sup> Cf. Gonçalves, *Homem e Mundo*, 376.

<sup>455</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 306: «Esta relação de Deus com o mundo e do mundo com a sua Causa elucidase melhor se a inserirmos num movimento único e radical, a atividade expressionista do ser, que explica também o motivo pelo qual Deus realiza a Criação. A determinação da estrutura do ser e a redução da atividade causal ao próprio esquema expressionista tornam viável não só a existência do múltiplo como integram este no ritmo do dinamismo divino. Como a criatura e o Criador se encontram no plano do ser, a relação entre ambos será vivificada pelo dinamismo expressivo. O que é radical no Ser divino e em todas as criaturas é a expressão e não a causalidade».

<sup>456</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 310.

<sup>457</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 286.

<sup>458</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 406, n. 74.

Não se esquece a nota agatológica, notando que é o dinamismo interno do Bem que é participado no Mundo<sup>459</sup>, mas sobretudo assumido no Amor:

toda a realidade será repassada de amor, não de concupiscência, mas de benevolência (caridade). A atividade criadora continuará *ad extra* o intrínseco poder expressivo divino<sup>460</sup>.

A apresentação de Cerqueira Gonçalves da ontologia de Boaventura como ontologia trinitária caracterizada por um dinamismo expressivo transcendental confirma as conclusões que retirámos a partir da noção de Bem difusivo. Podemos assim constatar que, apesar de não se encontrar textualmente afirmado, a difusidade do Bem é, para Boaventura, uma propriedade fundamental do ser, isto é, um transcendental. Enquanto tal, o dinamismo de auto-comunicação de si mesmo é universal a todos os entes finitos. Se tal auto-comunicação é pensada como realização finita da dinâmica da vida trinitária, temos fundamentada a universalidade de uma ontologia trinitária do ser finito.

#### 4.1.4. Ontologia dinâmica e processo trinitário

Uma ontologia pensada a partir do princípio do Bem difusivo é, portanto, uma ontologia caracterizada pelo seu dinamismo comunicativo. O pensamento de Xavier Zubiri pode ser um auxílio na caracterização da dinamicidade de uma ontologia centrada no Bem difusivo. Na verdade, é uma ideia análoga à do Bem difusivo que encontramos como chave de leitura proposta pelo filósofo espanhol para uma *Estructura dinámica da realidade*<sup>461</sup>.

Zubiri, querendo expor o «dinamismo estrutural da realidade», começa por sublinhar a condição de «respetividade» de toda a realidade. Com isto, o Autor chama a atenção para a relação entre os diversos entes como condição intrínseca do seu ser:

nenhuma coisa começa por ser o que é e logo se põe em relação com as outras, mas precisamente ao contrário: o que cada coisa é, é constitutivamente função das demais<sup>462</sup>.

A noção de «mundo» deriva, precisamente, desta «respetividade» de tudo o que existe. Isto significa que aquilo que constitui o próprio de cada coisa (o seu *de suyo*) é o «ser-respetivo»: estar em relação com outro<sup>463</sup>. Para Zubiri, uma tal «respetividade» implica necessariamente um dinamismo de ação em toda a realidade: «a respetividade é intrínseca e formalmente acional»<sup>464</sup>.

---

<sup>459</sup> Cf. Gonçalves, *Homem e Mundo*, 280, n. 34.

<sup>460</sup> Gonçalves, *Homem e Mundo*, 298.

<sup>461</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, ed. Diego Garcia, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1995).

<sup>462</sup> Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 56.

<sup>463</sup> Cf. Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 57–58.

<sup>464</sup> Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 60.

Como fundamento radical deste dinamismo ativo Zubiri coloca o *dar de sí*. O «dar-de-si» é «um momento intrínseco e formal da estrutura das coisas», e é a «expressão mesma da sua atividade»<sup>465</sup>. A realidade é, enquanto tal, dinâmica, e esse dinamismo é «a realidade no seu constitutivo dar-de-si»<sup>466</sup>. Esta noção de dar-de-si permite concetualizar o dinamismo e o devir sem implicar necessariamente a «mudança». Entre «dar-de-si» e mudança dá-se, de facto, uma relação de proporcionalidade inversa. Assim sendo, o facto de algo dar de si não implica a precariedade inerente à mudança, mas, pelo contrário, é expressão da sua própria perfeição. Esta relação permite reconhecer em Deus a plena realização do dar-de-si, de forma análoga à da teologia de Boaventura:

O caso supremo [do «dar-de-si»] está justamente em Deus, que por ser infinito dá de si tudo o que é sem perder nem mudar coisa alguma. Como se há de negar o dinamismo de Deus na Criação<sup>467</sup>?

Zubiri coloca, portanto, o «dar-de-si» como chave de compreensão do dinamismo intrínseco e co-extensivo a todo o real. Pertencer-se é dar-se<sup>468</sup>. A realidade não é estática, precisamente porque se comunica. É no dar-se que radica a relacionabilidade intrínseca de toda a realidade. Se aproximarmos, como sugere Mafalda Blanc<sup>469</sup>, o dar-de-si de Zubiri ao *bonum diffusivum sui* oriundo da metafísica platónica, podemos projetar as linhas gerais de uma ontologia do Bem difusivo. De facto, reconhecemos, nestas páginas do filósofo espanhol, uma ontologia que se pode inserir no horizonte de compreensão da realidade que parece subjazer aos textos de Boaventura.

O Doutor Seráfico, ao sugerir que a criatura está imbuída de um dinamismo de comunicação de si mesma (uma difusão de bem, ou um «dar-de-si»), oferece a perspetiva de uma compreensão altamente dinâmica e relacional da realidade finita. Como indica Hemmerle a propósito do «espelho material», a perfeição das coisas criadas é, para Boaventura, a perfeição da sua produtividade<sup>470</sup>. Tanto Boaventura como Zubiri reconhecem em Deus a atualização plena deste dar-se. Nesse sentido, é enquanto imagem de Deus, num sentido lato do termo, que os seres finitos «são» num «dar-se». Mas enquanto Zubiri, pelo menos no presente texto, coloca o «dar-de-si» divino apenas no horizonte da relação de Deus com o Mundo criado, Boaventura

---

<sup>465</sup> Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 61. Grafamos «dar-de-si» com hífenes para o destacar como conceito. O Autor, no texto original, destaca-o frequentemente com itálico («*dar de sí*»).

<sup>466</sup> Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 61.

<sup>467</sup> Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 62.

<sup>468</sup> Cf. Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 204: «El *de suyo* es, pues, un *de suyo* que consiste en *dar de sí*».

<sup>469</sup> Cf. Mafalda de Faria Blanc, «O Ente, o Ser e os Seus Transcendentes», *Medievalia: Textos e Estudos* 11–12 (1997): 87, na nota 17.

<sup>470</sup> Cf. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge*, 162.

sabe que o «dar-de-si» absoluto apenas se verifica nas processões trinitárias<sup>471</sup>. A ontologia do «dar-de-si» é, à luz de Boaventura, uma ontologia trinitária.

Esta ontologia trinitária faz corresponder o dinamismo geracional difusivo da realidade criada ao dinamismo difusivo da própria vida divina, concebida a partir das relações de origem e da noção de processão. Há, portanto, uma analogia entre os princípios que caracterizam a teologia trinitária de Boaventura e a sua compreensão dos entes finitos: relação de origem, processão, difusão de si e dinamismo. No diálogo que Hans Urs von Balthasar estabelece com as *Thesen* de Klaus Hemmerle, o teólogo suíço aponta esta linha de analogia por via do dinamismo como uma das perspectivas possíveis de uma compreensão do Mundo a partir da Trindade. Balthasar apresenta as processões trinitárias como «atos» e «eventos», precisando que não são um «devir» no sentido de uma mudança, mas algo como um «sobre-devir» ou «mobilidade eterna», um «processo trinitário»<sup>472</sup>. O dinamismo e o devir do Mundo podem assim ser concebidos como *analogia trinitatis*, isto é, como elementos caracterizadores de uma ontologia trinitária:

O devir intramundano é uma cópia do acontecer eterno em Deus que, como tal, há que o repetir, é idêntico com o ser e a essência eternos<sup>473</sup>.

O devir do mundo baseia-se no sobre-devir do evento intra-divino<sup>474</sup>.

É, em suma, esta relação de analogia, imagem ou expressão-exemplar entre o devir finito (as gerações das criaturas) e o «sobre-devir» divino (geração do Verbo) que nos parece definir a ontologia trinitária inerente ao presente texto de Boaventura, que temos pensado a partir de um conceito transcendental de *bonum diffusivum sui*.

## 4.2. Comparação com o programa de Klaus Hemmerle

Tendo apresentado os traços fundamentais de uma ontologia do Bem difusivo, inspirada no Doutor franciscano, é necessário verificar se esta corresponde, de facto, ao desiderato de uma ontologia trinitária. Pelo seu carácter programático, optamos por fazer esta verificação cotejando esta ontologia bonaventuriana com os traços fundamentais da ontologia trinitária delineada por Klaus Hemmerle.

---

<sup>471</sup> Boaventura corrigiria Zubiri, fazendo-lhe notar que Deus não dá tudo o que é à criatura, que na sua finitude não é capaz de acolher tal dom. Não verificámos se Zubiri, em escritos de âmbito teológico, estabelece a relação entre dar-de-si e Trindade.

<sup>472</sup> Cf. Balthasar, *Teodramática* 5, 67, 76–80.

<sup>473</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 67.

<sup>474</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 79.

#### 4.2.1. Fenomenologia do dom

Para Hemmerle, pensar o mistério do ser à luz do mistério trinitário significa pensar o ser a partir do amor. O amor é, portanto, o ponto de partida da ontologia trinitária. Seguindo a dinâmica do amor, a lógica desta ontologia é a transposição do centro de gravidade do si mesmo para o outro: «este movimento é o ritmo do ser, ou melhor, o ritmo do dar, do dar que se dá a si mesmo»<sup>475</sup>. A nova ontologia desenvolver-se-á, por conseguinte, a partir de uma fenomenologia do dar-se ou do amor. Assim, o amor ou o dar-se não serão tidos por fenómenos localizados numa fenomenalidade mais extensa. Pelo contrário, é a fenomenalidade do todo que se relê a partir do amor<sup>476</sup>.

Podemo-nos interrogar acerca de que fenomenologia do dom servirá o projeto da ontologia trinitária. Jean-Luc Marion, por exemplo, dedicou-se a elaborar uma tal fenomenologia. Seguindo a análise de Jacques Derrida, Marion opõe o dom à reciprocidade. A reciprocidade, pela qual o dar espera uma resposta, instaura necessariamente a relação económica da troca e da dívida<sup>477</sup>. Ora, o dom só se subtrai à economia na medida em que tanto o doador como o recetor e o próprio dom (enquanto objeto transferível) possam ser postos entre parêntesis no fenómeno do doar-se<sup>478</sup>. O dom, assim pensado para lá de qualquer troca, passa a ser conceito intercambiável com o próprio fenómeno, que na *epoché* fenomenológica é reduzido de todo o transcendente, como puro dar-se<sup>479</sup>.

A fenomenologia de Marion foi criticada, por exemplo, por John Milbank<sup>480</sup>. Para o teólogo anglicano o dom não pode ser purificado da reciprocidade, sob pena de desaparecer enquanto tal. O dom deve ser purificado das «componentes agonísticas» envolvidas na lógica da dívida e da dominação, mas não da troca enquanto tal. De facto, é num «dom-troca purificado» que consiste a ágape cristã, e não num «dom puro»<sup>481</sup>. A pretensão do «puro dar-se» é, para Milbank, uma leitura errada da mensagem neotestamentária:

---

<sup>475</sup> Hemmerle, *Thesen*, 38.

<sup>476</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 39.

<sup>477</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *Étant Donné: Essai d'Une Phénoménologie de la Donation*, 4.<sup>a</sup> ed., Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 127-133: «Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas réciprocité. [...] le don [...] disparaît dès que la réciprocité le transforme en un échange. Rendre (un salut, une invitation un service, le monnaie) entre déjà dans une économie. Sitôt que l'économie s'empare de la donation elle en fait l'économie ; dès qu'elle investit la donation, elle lui substitue le calcul, l'intérêt, l'utilité, voire l'équité, etc.» (127-8).

<sup>478</sup> Cf. Marion, *Étant Donné*, 143-87.

<sup>479</sup> Cf. Marion, *Étant Donné*, 197: «tout phénomène relève du donné, au point que les deux termes pourraient s'échanger».

<sup>480</sup> Cf. John Milbank, «Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics», *MT* 11, n. 1 (1995): 119-61.

<sup>481</sup> Cf. Milbank, «Can a Gift be Given?», 131.

o purismo moderno em relação ao dom, que o apresenta como unilateral, é em parte filho de «uma» corrente teológica [...] que dissocia a *agape* da própria felicidade ou bem-estar do dador, logo do *eros* ou de qualquer desejo de estar «com» o recipiente do teu amor<sup>482</sup>.

Com a evocação destas duas perspetivas sobre o dom não queremos dirimir a questão, mas tentar caracterizar melhor o lugar de Boaventura. Por um lado, a noção de *bonum diffusivum sui* parece corresponder, em sede metafísica, à noção de doação a que Marion chega fenomenologicamente. O Bem que se dá irrestritamente, a fundo perdido, como puro brotar da fonte a partir de uma plenitude parece, de facto, excluir qualquer reciprocidade. Na verdade, porém, Boaventura não exclui a reciprocidade à iniciativa dadivosa do Pai. Há, de facto, uma forma de reciprocidade na própria vida trinitária, mesmo se pensada a partir da fontalidade do Pai. É útil recorrer novamente a Balthasar, que, a propósito da ontologia trinitária, fala de uma «positividade do deixar fazer», citando três passagens de Boaventura<sup>483</sup>. A afirmação do «deixar fazer» consiste em reconhecer que o Pai tem a iniciativa de gerar, mas que essa iniciativa não se pode pensar sem que o Filho receba essa geração no mesmo ato em que é constituído. Este acolhimento filial é, na sua passividade, uma forma de reciprocidade e condição de possibilidade da entrega ativa paterna: «esta “*actio* passiva” é condição concomitante da “*actio* ativa” e comunica a esta última, por sua vez, um certo deixar fazer»<sup>484</sup>. Por conseguinte,

o receber e deixar fazer é para o conceito de amor absoluto tão essencial como o dar, que sem o deixar fazer próprio da conceção – e tudo quanto no amor faz parte: o dever-se e o voltar-se para o doador – não seria capaz de dar<sup>485</sup>.

A noção de Bem difusivo, centrada na absoluta gratuidade e iniciativa do Pai, não exclui, portanto, a reciprocidade do acolhimento. Neste mesmo sentido, verificámos no Capítulo 2 que o Bem difusivo como noção teológica-trinitária inclui a própria dinâmica do amor trinitário e da comunhão. Este amor, de facto, não é unilateral, mas existe «como efluindo e efluído no Filho e refluído no Espírito Santo»<sup>486</sup>.

Assim, podemos afirmar que a fenomenologia do amor do Bem difusivo de Boaventura não exclui a reciprocidade. Se esta compreensão do amor é, segundo Hemmerle, o ponto de partida da ontologia trinitária, também esta será determinada pelo amor como reciprocidade de entrega e acolhimento. No que diz respeito à aplicação do Bem difusivo ao dinamismo de

---

<sup>482</sup> Milbank, «Can a Gift be Given?», 132.

<sup>483</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 84. Remete para *Sent.*, I, d. 9, a. u., q. 2, co. (1, 183); d. 7, dub. 7 (1, 145); d. 15, q. 3 (1, 262-3).

<sup>484</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 85.

<sup>485</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 85. Cf. Michael Schulz, «La Cuestión del Ser y la Trinidad», *Teología y Vida* 50, n. 1–2 (2009): 182: «Una ontología teológica debe corresponder a esta revaloración de la receptividad como realidad divina. Hay que pensar que recibir al otro en su alteridad no se agota en una simple pasividad y en un aceptar inactivo, sino es un acto que supone una fuerza espiritual y una actividad suprema».

<sup>486</sup> *Hex.*, XI, 12 (5, 382): «Item, est ibi dilectio pura, plena, perfecta, ut effluens et effluxa in Filio, ut refluxa in Spiritu Sancto».

gerações nas criaturas, será necessário, em coerência com o modelo trinitário, ver a iniciativa do gerante como co-determinada pelo próprio acolhimento do gerado.

#### 4.2.2. Verbalidade e estrutura lúdica

A ontologia trinitária parte, portanto, do amor. Ora o amor, observa Hemmerle, é um «acontecer» (*Geschehen*), um «realizar» (*Vollzug*)<sup>487</sup>. Isto significa que o amor não diz fundamentalmente um sujeito ou substância, mas uma ação. Na ontologia trinitária, por conseguinte, «a palavra-chave [...] já não é o substantivo, mas o verbo»<sup>488</sup>. Hemmerle exemplifica com a palavra *Leben* que, em alemão, pode ser tanto substantivo (vida) como verbo (viver). A «vida» é um acontecimento, um processo, pelo que tem identidade no seu próprio acontecer e proceder<sup>489</sup>. Na passagem do substantivo ao verbo está implicada uma nova conceção de identidade. No verbo, a identidade experimenta-se como intensificação, como ser mais. A vida, de facto, só é igual a si mesma precisamente na medida em que é um viver, um progresso para mais vida. O bispo alemão chama a esta forma de identidade «estrutura lúdica» (*Spielstruktur*), partindo de uma fenomenologia do jogo: é jogando que se dá a novidade daquele que joga e daquilo que é jogado. Todos os processos e relações têm esta estrutura lúdica<sup>490</sup>.

Encontramos ressonâncias desta passagem do substantivo ao verbo na teologia de Boaventura. Se identificarmos o conceito de Bem difusivo com a Primeira Pessoa, então o Pai pode identificar-se com o verbo «difundir-se» ou «expressar-se». O Pai, neste sentido, não é substantivo senão na medida em que é verbo, isto é, ação, dinamismo e movimento. O mesmo se pode dizer do Filho e do Espírito, conjugando o verbo não só na voz passiva do deixar-se-difundir/expressar como também na voz ativa como resposta à iniciativa do Pai<sup>491</sup>. Não há em Boaventura uma compreensão das Pessoas divinas fora desta «verbalidade».

A compreensão que propomos dos entes finitos como difusores de si mesmos é, da mesma forma, uma compreensão verbal. Nesta ontologia do Bem difusivo, um ente não se define primeiramente como uma substância, à qual se lhe acrescentaria adventiciamente uma ação. Cada ente, enquanto difusor de si, define-se verbalmente como um difundir-se ou, aproximando à linguagem de Hemmerle e de Zubiri, um dar-se. Esta afirmação não é evidente em todas as

---

<sup>487</sup> Hemmerle, *Thesen*, 39.

<sup>488</sup> Hemmerle, *Thesen*, 40.

<sup>489</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 40.

<sup>490</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 44–46. No mesmo sentido Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 199: «Vivir es fluir para ser el mismo».

<sup>491</sup> Na medida em que o Filho é *amor mixtus* devemos acrescentar as mesmas relações de iniciativa e resposta entre o Filho e o Espírito.

gerações que Boaventura apresenta no «espelho material». A nuvem, por exemplo, tem uma subsistência para além do ato de chover. Por outras palavras, deve-se reconhecer que nem todos os nomes das realidades criadas são nomes relacionais. Em todo o caso, daí não se segue que seja possível definir a nuvem fora de um dar-se: fora, portanto, de uma relação ou «verbalidade». Mais que a literalidade dos exemplos de Boaventura, está aqui em jogo a transcendentalidade da difusão do Bem, como nos sugeriu a metafísica da luz. Com efeito, se tudo é, no seu nível mais básico, luz que se difunde e expande, então existe uma «estrutura lúdica» na realidade: a identidade de cada ser não está em ser estaticamente o mesmo, mas em comunicar-se continuamente ao outro. A doutrina bonaventuriana da luz como primeira forma material equivale, neste sentido, a um «dar-se» (verbo) como forma de cada ente. É nesta centralidade da «verbalidade» em cada ente que consiste, para Boaventura, a especularidade trinitária da Criação.

#### 4.2.3. Ontologia processual

Uma consequência da passagem do substantivo ao verbo é uma compreensão de ordem processual da realidade. Na ontologia clássica da substância o fundamento da realidade é a οὐσία, com as características da «generalidade, permanência, imutabilidade, independência em relação a toda a coisa ou evento accidental»<sup>492</sup>. Qualquer noção de processo só pode, por conseguinte, ser pensada de forma adventícia e extrínseca às diferentes substâncias em jogo, que permanecem «impermeáveis às contingências»<sup>493</sup>. Uma ontologia trinitária, por sua vez, afirmará a «processualidade» do real como ponto de partida. Na noção de processo, tal como Hemmerle a apresenta, existe uma relação intrínseca entre cada ente e o processo que em conjunto constituem. Este tipo de relação supera a extrinsecidade da ontologia clássica. Isto significa, portanto, que numa ontologia trinitária os entes são concebidos como polos de um processo. Com efeito, um processo, observa Hemmerle, decorre sempre da interação mútua de vários polos. Enquanto tal, os polos estão unidos e diferenciados no processo, e não existem fora desse «acontecer»<sup>494</sup>. A própria diferenciação entre os vários polos dá-se segundo a forma como o processo procede de cada polo, e cada polo procede do processo<sup>495</sup>. O ente, por conseguinte, não é pensado primeiramente na sua essência isolada e imutável que poderia depois, a título accidental, entrar numa dinamicidade com as restantes. Pelo contrário, propõe-se uma ontologia que arranca à partida de uma compreensão polar de cada ente, isto é, como

---

<sup>492</sup> Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 172.

<sup>493</sup> Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 172.

<sup>494</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 41–42.

<sup>495</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 42.

intrinsecamente constituindo um todo na relação com os outros polos, e, concomitantemente, sendo constituído por essa relação.

O encadeamento geracional das criaturas que Boaventura apresenta no «espelho material» parece apontar para uma tal conceção processual da realidade. Nesta ontologia do Bem difusivo, a realidade não é apenas a soma justaposta de várias substâncias, mas a rede dinâmica (processo) constituído no recíproco dar-se e receber-se dos entes que se comunicam a si mesmos.

Podemos verificar estas afirmações atentando na própria noção de geração, na qual Boaventura centra o significado trinitário das criaturas. A geração é uma relação na qual A dá origem a B a partir de si. A tese de Boaventura não é a de que o espelho trinitário seja o ente A ou o ente B, entendidos isoladamente. A especularidade trinitária existe no processo pelo qual A se comunica a B. Isto significa que o alcance trinitário que o Autor atribui a esta relação (que «clama a geração eterna») só existe quando A e B são tomados de forma polar. Por outras palavras, o espelho trinitário existe, na medida em que A se define em função de B e vice-versa, e ambos em função ao próprio ato de gerar que os relaciona. Por exemplo, só na medida em que a nuvem se concebe como origem da chuva e a chuva como originada da nuvem, relacionadas no ato do chover, é que indicam algo da geração eterna. O processo, que é o movimento de comunicação de um para o outro, é constituído na interação de ambos os polos. Por sua vez, os polos existem no processo. Neste sentido, a nuvem e a chuva não são concebidas fora do ato de chover, pelo que nunca se compreendem senão relacionalmente.

Esta análise do processo de geração entre dois polos pode estender-se a toda a realidade. Esta compreender-se-ia, assim, como imenso processo em que cada ente é um polo, numa complexa rede de relações de origem, de dar-se e receber-se. Vendo a Trindade espelhada nas relações geracionais, Boaventura aponta já, portanto, para a compreensão trinitária da processualidade de Hemmerle<sup>496</sup>.

#### 4.2.4. Pluri-originalidade do processo

A reflexão que já fizemos a propósito da reciprocidade do amor deve agora ser retomada a propósito da centralidade de uma ontologia do processo. Hemmerle sublinha que o processo não tem origem num único sujeito, mas tem sempre uma «pluri-originalidade»

---

<sup>496</sup> Ewert Cousins apontou Boaventura como um possível interlocutor com o pensamento de Whitehead e com a *process theology*. Cf. «Response to Zachary Hayes», 103–4. Note-se que Boaventura não admite o devir em Deus, ato puro. Nesse sentido, a dinamicidade da sua teologia vai mais ao encontro das noções de «sobre-devir» e «processo trinitário», que encontramos em Balthasar, do que da *process theology*. É sobretudo ao nível cosmológico que vemos aqui afinidades com a ontologia mais dinâmica de autores como Zubiri, Rombach e Whitehead, a qual tem, para Hemmerle, uma analogia trinitária.

(*Mehrrsprünglichkeit*) nos vários polos do qual brota<sup>497</sup>. Apresenta, como exemplo, o caso da palavra pronunciada, que como processo tem origem no «eu» que a pronuncia, no «tu» que a acolhe e na linguagem que a possibilita. As diferentes origens polares do processo apenas se distinguem pelo «como» (*wie*) a totalidade brota de cada uma<sup>498</sup>.

A «pluri-originalidade» do processo finito pode parecer contrastar com a teologia trinitária de Boaventura, segundo a qual o «processo» trinitário se caracteriza pela *primitas* paterna, a plenitude fontal do Pai, como única origem da Trindade. Por outras palavras: até que ponto a doutrina das processões, que é a pedra de toque na teologia de Boaventura, é coerente com o projeto de uma metafísica que quer repensar as relações entre unidade e pluralidade? Podemos, de facto, evocar a crítica de alguns teólogos contemporâneos à teologia das processões. Greshake, seguindo o caminho aberto por Sergei Bulgakov, critica a noção de processão como «conceção genética da Trindade». Nesta conceção, derivar-se-ia a pluralidade a partir da unidade. Greshake propõe, como alternativa, a um modelo trinitário de «comunhão» no qual unidade e pluralidade são reciprocamente constitutivas. As processões trinitárias seriam, portanto, ainda uma herança do vício ocidental de reduzir toda a pluralidade a uma unidade (aqui o Pai), constituindo um obstáculo a pensar a Trindade como comunhão<sup>499</sup>. Neste sentido, o teólogo critica Boaventura por subalternizar a pluralidade à unidade na Trindade. A teologia do Doutor franciscano estaria desequilibrada, na medida em que o Filho e o Espírito já estão como que incluídos na plenitude fontal do Pai<sup>500</sup>. Greshake chega, com efeito, a propor um abandono da teoria das processões trinitárias em nome da igualdade recíproca entre unidade e pluralidade<sup>501</sup>. Alexandre Ganoczy faz propostas no mesmo sentido, apoiando-se na aplicação da ontologia estrutural de Rombach ao mistério trinitário<sup>502</sup>. Sugere que existem outros «fatores de personalização» para lá da relação de origem<sup>503</sup>. Nesse sentido, é particularmente crítico de metáforas queridas a Boaventura, como a da fonte e do Sol, que desqualifica como «lineares» e «causais»<sup>504</sup>. Por fim, como Greshake, opõe a noção de processão em teologia trinitária à de pericorese, que apontaria precisamente a dependência ontológica mútua entre as Pessoas, e não uma dependência unilateral em relação ao Pai<sup>505</sup>. Este é um debate fundamental para a ontologia

---

<sup>497</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 42.

<sup>498</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 42–44.

<sup>499</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 86–89.

<sup>500</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 155.

<sup>501</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 238–42; Luis F. Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero: El Misterio de la Trinidad*, 5.<sup>a</sup> ed., Ágape 19 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015), 416–24.

<sup>502</sup> A noção de estrutura de Rombach, pelo menos segundo a recensão de Ganoczy, parece apontar no mesmo sentido da de processo que expusemos segundo Klaus Hemmerle. O bispo alemão refere, com efeito, a ontologia de Rombach no horizonte da ontologia trinitária, inclusive a propósito de Boaventura. Cf. *Theologie als Nachfolge*, 166; *Thesen*, 54.

<sup>503</sup> Cf. Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 122–23.

<sup>504</sup> Cf. Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 164–65, 303.

<sup>505</sup> Cf. Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 165.

trinitária, porque toca precisamente na relação entre unidade e pluralidade: falar em processões seria ainda uma desvalorização da pluralidade. Segundo esta perspectiva, a alternativa «mais trinitária» seria reconhecer precisamente uma «pluri-originalidade» da Trindade nas três Pessoas, e não na fontalidade do Pai.

Parece-nos equilibrada a avaliação de Ladaria sobre este assunto. Não se pode deixar simplesmente cair a doutrina das processões sem trair um dado fundamental da manifestação económica da vida trinitária<sup>506</sup>. «Não parece que se possa deixar de dizer que o Filho e o Espírito Santo recebem dele [do Pai] o seu ser»<sup>507</sup>. Bem entendida, porém, a fontalidade do Pai não exclui a reciprocidade das relações:

Há que afirmar ao mesmo tempo duas coisas: o Pai é a única fonte e princípio da divindade e, ao mesmo tempo, não existe nem pode existir sem o Filho e o Espírito<sup>508</sup>.

As duas afirmações sustentam-se porque o Pai não existe senão no dom originário que dá de si mesmo, numa relação que é sempre recíproca:

A reciprocidade das relações faz com que se possa evitar todo o subordinacionismo sem renunciar à doutrina tradicional das processões<sup>509</sup>.

Retoma-se, nestas observações, o princípio do «deixar fazer» formulado por Balthasar. A defesa de Ladaria das processões trinitárias é perfeitamente compatível com a teologia trinitária de Boaventura e ajuda a perceber como esta não exclui uma «pluri-originalidade» trinitária. Ganoczy conclui que Boaventura segue duas tradições diferentes dificilmente harmonizáveis: patrocentrismo e pericorese<sup>510</sup>. Para o Doutor franciscano, pelo contrário, a fontalidade do Pai como *bonum diffusivum sui* não se contrapõe a uma compreensão pericorética da Trindade. Na verdade, um modelo decorre do outro, como mostra o texto do *Itinerário* que já citámos:

é necessário por causa da suma bondade que exista suma comunicabilidade, e a partir da suma comunicabilidade uma suma consubstancialidade, e a partir da suma consubstancialidade uma suma configurabilidade, e a partir disto uma suma coequalidade, e por isto uma suma coeternidade, e por tudo o que se disse uma suma cointimidade, pela qual um está necessariamente no outro pela suma circumincessão e um opera com o outro pela omnimoda indivisão da substância, da virtude e da operação da própria beatíssima Trindade<sup>511</sup>.

---

<sup>506</sup> Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 429: «No pienso que haya razones de peso que autoricen a abandonar la doctrina tradicional que contempla al Padre como principio y fuente de la divinidad. Es lo que indica su nombre, decían los santos Padres. Sólo así se hace justicia a las afirmaciones del Nuevo Testamento, que, en el ámbito de la historia de la salvación, nos lo presentan como origen y fin de todo; y nos muestran también a Jesús como enviado por el Padre, obediente a él en su vida mortal, e intercediendo por nosotros ante él una vez glorificado».

<sup>507</sup> Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 428.

<sup>508</sup> Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 426.

<sup>509</sup> Ladaria, *El Dios Vivo y Verdadero*, 425.

<sup>510</sup> Cf. Ganoczy, *La Trinité Créatrice*, 109.

<sup>511</sup> *Itin.*, VI, 2 (5, 311): «In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coeternitatem, atque ex omnibus

Há, por conseguinte, uma coerência interna entre o Pai como origem e a «pluri-originalidade» do processo trinitário na reciprocidade pericorética das relações. Podemos a esta luz, afirmar que a «pluri-originalidade» dos processos finitos, descrita por Hemmerle, mantém uma analogia com a teologia trinitária de Boaventura. Uma ontologia trinitária de sabor bonaventuriano integra, por conseguinte, a «pluri-originalidade» do processo finito como analogia da Trindade. Por conseguinte, também em Boaventura podemos falar de uma recíproca constituição entre unidade e pluralidade<sup>512</sup>.

#### 4.2.5. Retorno à substância

Seguindo as linhas programáticas de Hemmerle, temos caracterizado a ontologia trinitária como uma passagem do «substantivo» ao «verbo». Este novo olhar sobre a «verbalidade» do ser significa uma revalorização da categoria da relação e do dinamismo processual do real, que se inspira no mistério trinitário. A relação e o processo ganham, numa ontologia trinitária, uma centralidade que não lhes era reconhecida na ontologia clássica. Esta, com efeito, centrada na categoria da substância e num entendimento estático da realidade, apenas reservava um estatuto accidental para a relacionabilidade e a dinamicidade do ser.

Uma preocupação dos teóricos da ontologia trinitária é, contudo, que o acento na dimensão relacional e processual da realidade não implique um abandono da categoria da substância. Na verdade, uma simples substituição da substância pela relação e do substantivo pelo verbo equivaleria à dissolução da realidade num mero fluxo. Por outras palavras, não se faria jus à experiência da própria subsistência de cada coisa, a sua «resistência» (*Widerständigkeit*) no meio da fluidez do processo<sup>513</sup>. A passagem do substantivo ao verbo não é apenas uma substituição, mas exige uma «restituição do substantivo a partir do verbo»<sup>514</sup>. Nas palavras de Piero Coda, é

importante não dissolver nihilisticamente ou historicisticamente o discurso clássico da «subsistência» naquele da «pura relacionabilidade», mas reconhecer a ambos o seu justo lugar<sup>515</sup>.

---

praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessário per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis».

<sup>512</sup> É verdade que Boaventura fala de uma precedência do uno sobre o múltiplo, na segunda parte do «espelho intelectual». Cf. *Hex.*, XI, 9 (5, 381). Mas a unidade não é aí pensada senão trinitariamente, como unidade plural. Noutro lugar afirma que a prioridade da unidade sobre a pluralidade não é de ordem ontológica, mas deve-se apenas ao defeito do intelecto humano. Cf. *Trin.*, q. 8, ad 6 (5, 115); Bonanni, «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam», 583.

<sup>513</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 46.

<sup>514</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 46.

<sup>515</sup> Coda, *Evento Pasquale*, 170. Cf. Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente», 513–14; Duque, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, 66: «A lógica do amor - que não caia na absolutização nem da diferença nem da identidade - é uma lógica trinitária - já na realidade do mundo que nos rodeia. Nela é superado o pensamento da mesmidade

Numa ontologia trinitária, este «justo lugar» é uma constituição relacional da substância. Com isto queremos dizer uma metafísica na qual a relação não é apenas accidental à substância, mas que lhe pertence constitutivamente. A ontologia processual, que encontramos proposta em Hemmerle, mas também em Zubiri, aponta neste sentido. De facto, a referência de um ente a outro, enquanto polos recíprocos de um processo, não dissolve o ser-si-mesmo de cada ente, mas, pelo contrário, aprofunda-o. Isto decorre de uma ontologia do dom. Com efeito, se o ente é um dar-se, então permanece o que é (substância) na medida em que é referência ao outro (relação). Assim, se o ente não se abrisse ao outro perderia a sua identidade e subsistência precisamente enquanto dom para o outro. Neste sentido, Zubiri pode afirmar, no seu jargão, que «o de-si é, pois, um de-si que consiste em dar-de-si»<sup>516</sup>. É neste sentido que interpretamos também a releitura que Hemmerle faz da noção de substância:

O dar não retém o que possui, mas contém o que dá. Com isso, o externo e o interno integram-se em todo o processo; o externo e o interno não podem permanecer reciprocamente indivisos. [...] A superação e o retorno exigem-se mutuamente um ao outro. O que unicamente irrompe para si mesmo não chega a si; o que unicamente irrompe para sair de si não chega ao seu outro, porque não traz nada ao seu outro, porque não se leva a si mesmo ao seu outro. [...] A substância existe para a transubstanciação, para a comunhão<sup>517</sup>.

A nova ontologia pode, por conseguinte, definir-se a partir desta reelaboração da categoria da substância. Assim, a substância que parecia enferma de um fechamento e estatismo<sup>518</sup> pode ser transformada. «A intenção da ontologia trinitária não é tanto negar a substância, mas defini-la como dom de si, logo como relação»<sup>519</sup>.

A coincidência entre «substância» e «transubstanciação», isto é, entre o ato de permanecer e o ato de se dar, parece ser perfeitamente expressa na noção teológica-trinitária de Bem difusivo, tal como a encontramos em Boaventura. O Bem difusivo bonaventuriano, que permanece o que é no seu fluir-se para o Outro, poderia, neste sentido, aproximar-se à noção tomista de *relatio subsistens*. Na leitura trinitária das gerações criaturais do «espelho material» podemos reconhecer uma tal reelaboração da noção de substância, ainda que não tematizada. Por um lado, o uso que Boaventura faz, quer no nível trinitário quer no nível mundano, de termos como *diffusio* e *emanatio* dá continuidade à linguagem fluídica que encontramos na tradição platónica. É com esta gramática reológica que se expressa o dinamismo do Bem que flui de ente para ente. Por outro lado, a perspetiva do «espelho material» não se confunde com

---

típico da modernidade, mas também a dissolução na (in-)diferença descomprometida e despreziosa, própria da pós-modernidade».

<sup>516</sup> Cf. Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, 204: «El “de suyo” es, pues, un “de suyo” que consiste en “dar de sí”».

<sup>517</sup> Hemmerle, *Thesen*, 46–48.

<sup>518</sup> Cf. Pascal Ide, «Une Métaphysique de l'Être comme Amour: Relation ou Substance?», *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* 13, n. 2 (2011): 27.

<sup>519</sup> Ide, «Une Métaphysique de l'Être comme Amour», 32.

o *panta rhei* heraclitiano, que liquefaz a realidade. De facto, nada no discurso de Boaventura faz pensar num esquecimento da densidade própria de cada ente. Esta densidade, em todo o caso, apenas é evocada na sua relação com o outro, ao qual dá origem ou do qual é originada. Dando continuidade à metáfora física dos estados da matéria, diríamos que o sólido e o líquido se interpenetram. É, por conseguinte, uma reelaboração relacional da categoria clássica da substância que está subjacente ao «espelho» de Boaventura. Isto significa, por sua vez, um reconhecimento de que a relação não é um acidente da substância<sup>520</sup>. A verificação desta equação entre substância e relação não apenas na vida divina, mas também ao nível criado como imagem da Trindade, coloca-nos na presença de uma ontologia trinitária.

#### 4.2.6. Analogia trinitária

Esta reflexão toca o coração do projeto de uma ontologia trinitária. Enquanto «ontologia do mistério do ser desvelado a partir do evento pascal»<sup>521</sup>, a ontologia trinitária conduz a uma reelaboração da relação entre identidade e diferença ou, por outras palavras, entre unidade e pluralidade. Tal como numa compreensão pericorética da Trindade, também no campo do finito estes binómios são entendidos não como grandezas que se opõem, mas que se enriquecem mutuamente.

Uma conceção analógica do ente consiste na superação de uma univocidade, que apenas conhece a identidade-unidade entre os entes, e a equivocidade, que só sublinha a diferença-pluralidade. Nesse sentido, como mostrou por exemplo Béla Weissmahr, a *analogia entis* diz, já em sede filosófica, a interpenetração e mútua potenciação entre a identidade de cada ente e a sua diferenciação face aos demais<sup>522</sup>. Esta interpretação da analogia é incindível com a coincidência entre substância e relação que expusemos, como sugere Hemmerle:

*Analogia entis* significa o ser-dentro-do-outro [*Ineinander*] e ser-fora-do-outro [*Auseinander*] do ser, cujo significado profundo se revela no ser-para-o-outro [*Füreinander*]<sup>523</sup>.

---

<sup>520</sup> Com isto não queremos dizer que a categoria da relação nunca se predique acidentalmente. Tal tese implicaria um determinismo inaceitável. É necessário dizer, portanto, que a substância assume relações de forma accidental, sem que, contudo, possa alguma vez ser pensada com exclusão da relação. Cf. as críticas à ontologia trinitária recenseadas por Žak, «Unità di Dio», 461–62. No ser finito, por conseguinte, também existe relação accidental, como nota Weissmahr, *Ontologia*, 194.

<sup>521</sup> Coda, *Evento Pasquale*, 155.

<sup>522</sup> Cf. Weissmahr, *Ontologia*, 113: «Que cada ente coincida en definitiva con cualquier otro ente en lo mismo, es decir, en el ser y sea diferente de cualquier otro ente, es lo que se designa como analogía de los entes en el sentido ontológico. Considerados desde un punto de vista ontológico son análogos los que coinciden en aquello en que se diferencian».

<sup>523</sup> Hemmerle, *Thesen*, 50: «Analogia entis bedeutet das Ineinander und Auseinander des Seins, als dessen Sinn sich das Füreinander entbirgt». Cf. Redondo Martínez, «El Dios In-ex-sistente», 365.

Na medida em que a pericorese trinitária é a mais perfeita realização desta mútua pertença entre ser-si-mesmo e ser-para-o-outro, podemos dizer que o sentido mais profundo da *analogia entis* se desvela quanto é tomada como *analogia trinitatis*:

A analogia do ser converte-se em analogia da Trindade. Tudo se culmina e consuma no seu mais próprio quando entra na sua relacionabilidade, no seu para-além-de-si, no seu possuir-se no facto de dar-se a si mesmo, na sua reciprocidade e no seu ser mútuo para o outro. Tudo tem em si mesmo a relevância que possui no acontecer do amor<sup>524</sup>.

Hemmerle, evocando a teologia de Boaventura, apontou a doutrina das processões trinitárias, na sua relação com uma noção trinitária do *bonum diffusivum sui*, como melhor expressão da analogia que faz coincidir o ser-si-mesmo com o ser-para-o-outro<sup>525</sup>. Encontrar-se perdendo-se no outro é a máxima evangélica que a noção de Bem difusivo traduz ontologicamente no pensamento de Boaventura. Se é legítimo, como faz Ilia Delio, interpretar o *bonum diffusivum sui* bonaventuriano como *kenosis* intratrinitária da pessoa do Pai<sup>526</sup>, então podemos qualificar esta analogia trinitária como uma analogia kenótica. Em todo o caso, tal como para Hemmerle, o sentido mais profundo desta analogia é o *Füreinander* do ser. Também na ontologia trinitária que esboçamos com Boaventura se verifica o tema evangélico-franciscano da pobreza, que Balthasar toma como chave de leitura metafísica:

o sentido de que o finito, enquanto sujeito, constitui-se como tal já com deixar ser o ser, em virtude de um ex-tasis do seu ser individual, e, portanto, mediante expropriação e pobreza faz-se capaz de guardar, reconhecendo-a e afirmando-a, a pobreza infinita da plenitude mesma de ser e, nela, do Deus que não se sustenta em si mesmo<sup>527</sup>.

O Bem difusivo funda uma ontologia da pobreza, na qual cada ser toma o outro, ao qual se entrega, como sua riqueza. O dom de si, ou o amor, está no coração do real, e é esse ato que constitui a analogia do ser como analogia da Trindade e, por conseguinte, resolve as antigas aporias entre identidade-unidade-substância e diferença-pluralidade-relação.

### 4.3. Dificuldades e questões em aberto

Apesar da convergência verificada entre a *collatio* XI e o projeto ontológico-trinitário contemporâneo, podemos constatar limites ou dificuldades à possibilidade desta ontologia trinitária. Podemos apontar uma insuficiente articulação da dimensão pneumatológica, o silêncio acerca da diferença ontológica e uma carência da dimensão pessoal.

---

<sup>524</sup> Hemmerle, *Thesen*, 56.

<sup>525</sup> Cf. Hemmerle, *Thesen*, 63–64.

<sup>526</sup> Cf. Delio, «Bonaventure's Metaphysics of the Good», 235–39.

<sup>527</sup> Balthasar, *Gloria* 4, 575.

### 4.3.1. Déficit pneumatológico

Mostrámos, no Capítulo 2, que o uso trinitário da noção de Bem difusivo tem alcance pneumatológico. Assim, verificámos que não só a geração do Filho como também a processão do Espírito se podem entender à luz da dinâmica comunicativa do Bem identificado com o Pai. Para documentar esta posição em Boaventura foi necessário, porém, recorrer ao que o Doutor enuncia no sexto grau do *Itinerário*. De facto, a formulação do argumento do Bem difusivo no *Hexaëmeron* não evidencia a dimensão pneumatológica.

A mesma dificuldade surge agora a propósito do «espelho material», sem que neste caso haja textos paralelos que possam ajudar a desvelar o seu sentido pneumatológico. De facto, Boaventura apenas fala da capacidade de as gerações criaturais significarem a geração eterna. Nada se diz, na verdade, acerca da possibilidade de também a processão do Pneuma poder ser lida no *liber creaturae*. Podemos-nos interrogar acerca do verdadeiro trinitarismo desta ontologia, que apenas deixa transparecer a relação entre o Pai e o Filho.

Podemos, em todo o caso, matizar estas objeções. De facto, o Filho é, para Boaventura, o centro da Trindade e, nesse sentido, contém sempre um sentido patológico e pneumatológico. Como vimos, o expressionismo de Boaventura, que correlaciona a dimensão intra e extra-trinitária, centra-se numa teologia do Verbo. Mas um expressionismo cristológico é sempre um expressionismo trinitário porque o Filho, enquanto *persona media*, reflete toda a Trindade: «o Verbo expressa o Pai e [expressa-se] a si mesmo e o Espírito Santo e todas as outras coisas»<sup>528</sup>. Assim, se as criaturas são imagens na Imagem e palavras na Palavra, nunca se referem apenas ao Filho mas a toda a Trindade que nele se espelha. Neste sentido, pode-se afirmar que as gerações das criaturas do «espelho material», ao refletirem a geração eterna, refletem também indiretamente a processão do Pneuma. Esta, de facto, está como que contida na geração eterna, porque o Filho ao ser gerado recebe a capacidade de respirar o Espírito juntamente com o Pai. Ora, no «espelho material» afirma-se que A gera B e essa geração é imagem do Pai que gera o Filho. Mas na lógica de uma difusidade agatológica transcendental, esta relação de comunicação de si está necessariamente aberta a um terceiro. Por outras palavras, a difusidade de A e de B não se fecha neles, mas abre-se a um C, e nessa abertura poder-se-ia ver o momento pneumatológico.

Ademais, o facto de fugirmos do estritamente triádico levou-nos a procurar o trinitário na relação. Assim, mesmo que para Boaventura o Pneuma tenha ficado de lado no seu espelho, isso não afeta o trinitário, isto é, o relacional, da ontologia subjacente. O decisivo, de facto, é a

---

<sup>528</sup> *Hex.*, IX, 2 (5, 372-3): «Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum Sanctum exprimit et omnia alia». Cf. III, 7 (5, 344).

relação de origem nas criaturas como espelho da relação de origem na Trindade, independentemente de se considerar esta origem *per modum naturae* (Filho) ou *per modum liberalitatis* (Espírito).

Seria necessário, por conseguinte, admitir que nesta ontologia trinitária o ser finito não é universalmente capaz de expressar a diferença entre os dois modos de processão trinitária<sup>529</sup>. Isto pode-se interpretar como confirmação do caráter analógico de uma ontologia trinitária do ser finito. Por outro lado, manifesta também um déficit pneumatológico no expressionismo de Boaventura, e consequentemente na sua teologia da Criação, que condiciona uma ontologia trinitária que aí se queira inspirar.

#### 4.3.2. Trindade e *distinctio realis*

Toda a reflexão que temos feito neste capítulo diz respeito à forma como a relação entre diferentes entes finitos pode constituir uma analogia das relações trinitárias. Como nota Greshake, porém, muitos teólogos vêm o principal *vestigium trinitatis* criado na distinção real entre ser e essência<sup>530</sup>. Este ponto fundamental da metafísica tomista aponta para a unidade de todos os entes num *actus essendi* que, embora perfeito e infinito, não existe senão instanciado nos entes concretos e finitos, delimitados por uma essência:

Toda a essência (*essentia*) limitada participa do ser real (do *actus essendi*), mas nenhuma lhe é idêntica, e todas as essências juntas não o esgotam. Desde Tomás se chama a este mistério «distinção real»<sup>531</sup>.

Porque o *esse* não existe fora da *essentia* e vice-versa constituir-se-ia uma analogia da relação entre a unidade e a pluralidade divinas, uma forma de pericorese finita que vai de encontro à problemática da ontologia trinitária. Assim Balthasar, desenvolvendo as reflexões de Ferdinand Ulrich:

Como a essência divina não é um bloco de identidade rígido, mas um comunicar-se no Pai, recebido no Filho e doado em comum pelo Pai e o Filho ao Espírito, devido pelo Filho e pelo Espírito, assim também o ser doado à essência finita tem uma fluidez e transitoriedade que só nas essências chega a «deter-se»<sup>532</sup>.

A conferência XI de Boaventura aponta para a relação entre entes como espelho da Trindade, e não para esta relação entre o ser e a essência ou, em termos heideggerianos, entre o

---

<sup>529</sup> Dizemos universalmente porque não queremos excluir a possibilidade de a alma espiritual poder espelhar a Trindade também na distinção dos modos de processão.

<sup>530</sup> Cf. Greshake, *El Dios Uno y Trino*, 297–99. Cita como exemplos Erich Przywara, Gustav Siewerth, Hans-Eduard Hengstenberg, Hans Urs von Balthasar, Johann Baptist Lotz e Ludger Oeing-Hanhoff. Cf. Vincent Holzer, «Les Thomismes de Langue Allemande au XXe Siècle: Science de l'Être et Métamorphoses du Transcendental», *RSPT* 97, n. 1 (2013): 40–45.

<sup>531</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 68. Cf. *Gloria* 4, 567–72; *Teológica* 2, 175–80.

<sup>532</sup> Balthasar, *Teodramática* 5, 75. Cf. Schulz, «La Cuestión del Ser y la Trinidad», 170–73.

ente (*seiend*) e o Ser (*Sein*) pelo qual é. De facto, Heidegger denunciara um ocultamento da questão do Ser na metafísica ocidental, que, na sua leitura, se teria ocupado apenas dos entes e suas relações<sup>533</sup>. A própria noção de Deus ter-se-ia fechado neste esquema de relações ônticas, constituindo uma «onto-teologia». A *distinctio realis* de Tomás de Aquino, porém, garante não só a «diferença ontológica» entre o Ser e os entes como também a diferença entre o Ser criado (*ens commune*) e o Ser divino (de forma, portanto, não «onto-teológica»)<sup>534</sup>. Uma ontologia trinitária construída sobre esta distinção interage de forma direta com a crítica pertinente de Heidegger<sup>535</sup>. A perspectiva que delineamos a partir de Boaventura, pelo contrário, é permeável à crítica heideggeriana e «onto-teológica» do esquecimento do Ser.

Seria necessário um estudo mais aprofundado, que não fizemos, para verificar se existe no pensamento de Boaventura algo que se aproxime desta distinção tomista. Ainda assim, mesmo indo muito para além do ponto de partida da *collatio* XI, podemos dizer que não há razões para negar a compatibilidade e a coerência da ontologia trinitária esboçada e a leitura trinitária da diferença ontológica entre Ser e ente. Parece-nos que o ponto de partida para uma tal investigação seria o facto de estes autores, como Balthasar, conceberem o ser não-subsistente como doando-se no ente, numa forma de esvaziamento kenótico:

O facto de que o ser, como atual (*simplex et completum*) e ao mesmo tempo não-subsistente, se verte [*sich eingießt*] na multiplicidade das criaturas e não se pode compreender senão nesse derramamento [*Ausströmen*] (e já não fixado num conceito), revela-o como expressão pura e livre da *bonitas e liberalitas* divinas<sup>536</sup>.

A forma como o teólogo suíço se exprime nesta passagem evoca a linguagem fluídica que o platonismo usou a propósito do Bem difusivo. Parece-nos, nesta linha, que a própria existência dos entes no Ser, ainda que alheia a Boaventura, pode ser interpretada a partir da noção de Bem difusivo, e compreender-se assim trinitariamente.

---

<sup>533</sup> Cf. Iain Thomson, «Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics», *International Journal of Philosophical Studies* 8, n. 3 (2000): 297–327.

<sup>534</sup> Não é possível desenvolver aqui estes pontos. Cf. Betz, «After Heidegger and Marion», 585–88; Milbank, «Only Theology Overcomes Metaphysics».

<sup>535</sup> Em todo o caso, note-se que é sobretudo na relação entre entes (como polos do processo) que Hemmerle delinea a ontologia trinitária.

<sup>536</sup> Balthasar, *Teológica* 2, 177; *Theologik 2: Wahrheit Gottes* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1985), 167. Por outro lado, Balthasar resiste a que o ser não-subsistente possa ser doador, apesar de ser dom ao ente. É nessa base que se aponta para Deus como ser subsistente. Como sintetiza Schulz, «La Cuestión del Ser y la Trinidad», 173: «El don presupone un donador, la no-subsistencia y la falta de un Se del ser para elegir y poner las esencias, sugieren la idea de la existencia de Dios».

### 4.3.3. Horizonte personológico

A ontologia trinitária pode ser formulada como a afirmação de que ser é amor. Segundo Pascal Ide, uma das objeções que a filosofia tomista levanta a esta equivalência é a relação entre amor e personalidade:

O amor supõe no mínimo o conhecimento sensível e, na sua perfeição, a inteligência. Mas, fora de uma cosmologia pansíquica, estas operações cognitivas não são exercidas pelos seres inorgânicos e vegetais. A tendência amativa não pode, portanto, entrar em relação bijetiva com o ser<sup>537</sup>.

De facto, foi ao nível da personalidade que a tradição encontrou nos entes criados uma imagem da Trindade. A chamada «analogia psicológica» desenvolveu-se sobretudo no plano intrasubjetivo, constituindo, para Piero Coda, um desafio trabalhá-la no plano intersubjetivo<sup>538</sup>. Num e noutro plano a imagem trinitária articula-se ao nível espiritual e pessoal. Coda sublinha, de facto, que a resposta cristã à cultura moderna e contemporânea é «uma metafísica da caridade focalizada na realidade da pessoa», elaborada num «horizonte personológico»<sup>539</sup>. Na medida em que a questão do ser é equacionada em categorias de dom e amor, podemos afirmar que a ontologia trinitária tem em si um paradigma antropológico<sup>540</sup>. Com isto queremos dizer que se dá uma extensão de categorias do espírito e da pessoa ao campo cosmológico e da própria noção de ser. É a pertinência desta transferência de sentido que é problematizada.

No que diz respeito a Boaventura, há uma ausência desta dimensão personológica na lógica do «espelho material». De facto, as gerações das criaturas enunciadas sublinham sobretudo o aspeto físico e necessário, e não o âmbito pessoal da liberdade. Esta observação ajuda a explicar a aparente incapacidade de este «espelho» expressar a processão do Pneuma, a qual se dá *per modum liberalitatis*. Pelo contrário, expressam melhor a geração do Verbo que se dá *per modum naturae*<sup>541</sup>. Por esta razão, torna-se difícil perceber em que medida a noção de Bem difusivo pode manter, no âmbito finito, o mesmo carácter pessoal que tem na sua aceção trinitária.

A solução para esta questão deverá passar sempre pela analogia. A extensão das categorias pessoais para o Cosmos é da ordem da analogia. Esta extensão analógica é a única possibilidade de ter uma ontologia trinitária que não esteja acantonada aos seres espirituais. É nesse sentido que prossegue Ide: «esta auto-posseção que é auto-doação pode ser reconhecida de maneira gradativa e, portanto, analógica nos seres desprovidos de liberdade»<sup>542</sup>. Em termos

---

<sup>537</sup> Ide, «Une Métaphysique de l'Être comme Amour», 21.

<sup>538</sup> Cf. Coda, *Evento Pasquale*, 172.

<sup>539</sup> Coda, *Evento Pasquale*, 169.

<sup>540</sup> Hemmerle, em todo o caso, não tematiza este aspeto nas suas *Teses*.

<sup>541</sup> Salvaguardadas as inter-relações entre estes dois modos de emanação que apresentámos em 2.4.2.

<sup>542</sup> Ide, «Une Métaphysique de l'Être comme Amour», 54.

bonaventurianos, tal equivale a dizer que o Mundo é um espelho da alma, que por sua vez é espelho da Trindade. É manifesto por outros textos que a alma humana é, para Boaventura, o espelho criado mais claro da Trindade, apesar de aqui se dedicar ao espelho do Cosmos. Mas faltam elementos para poder pensar esta mediação do espelho psicológico entre a Trindade e o seu espelho cósmico. A validade da aplicação de categorias pessoais aos entes não espirituais permanece, na nossa opinião, uma questão por resolver para uma ontologia trinitária em Boaventura.

### **Síntese conclusiva**

A ontologia que subjaz ao pensamento de Boaventura caracteriza-se pela sua dinamicidade. O interesse pela dinâmica geracional no «espelho material» mostra a centralidade do ato de autocomunicação de cada ente a um outro. Propusemos neste capítulo que esta ontologia pode ser caracterizada pelo princípio do *bonum diffusivum sui*. Este mesmo princípio metafísico fora utilizado por Boaventura no «espelho intelectual» como chave de leitura da imanência da vida trinitária. Nesse sentido, concluímos que a dinamicidade autocomunicativa dos entes finitos espelha a compreensão bonaventuriana do mistério trinitário, pelo que a sua é uma ontologia trinitária, na qual o ser finito é interpretado a partir da revelação trinitária.

Verificámos ainda que a conceção especular-trinitária do Mundo presente na *collatio* XI vai de encontro à caracterização da «nova ontologia» feita programaticamente por Klaus Hemmerle. Assim podemos afirmar que também em Boaventura o amor ou dom de si mesmo está no centro do mistério do ser, que passa assim a ser concebido num sentido processual-verbal que reinterpreta a categoria da substância a partir da relação. Assim se constitui a analogia do ser como analogia trinitária.

Por fim, apontámos três limites que a ontologia que esboçámos a partir de Boaventura apresenta face ao desiderato de uma ontologia trinitária: a sua insuficiência pneumatológica, personológica e de articulação da distinção real entre ser e essência.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação teve por objetivo verificar se, como sugerira Klaus Hemmerle, o pensamento de Boaventura oferece respostas à demanda filosófica-teológica contemporânea por uma ontologia trinitária. Nesse sentido, procurámos perceber até que ponto a reflexão do Doutor Seráfico pode permitir um pensamento acerca do ser que parta do mistério trinitário. Uma tal ontologia repensaria o estatuto da pluralidade, da diferença e da categoria da relação não apenas no âmbito da compreensão de Deus como Trindade, mas também no que diz respeito aos entes criados.

O objeto de estudo foi a conferência XI das *Collationes in Hexaëmeron*, onde Boaventura apresenta os espelhos «material» e «intelectual» da Trindade. No 1.º capítulo enquadrámos o texto na obra e esclarecemos o sentido da noção de «espelho». Depois, no 2.º capítulo, explorámos o «espelho intelectual», sobretudo a forma como o mistério da Trindade se «espelha» na noção metafísica de *bonum diffusivum sui*. No 3.º capítulo apresentámos a forma como Boaventura vê a Trindade espelhada no dinamismo geracional das criaturas («espelho material»). Por fim, no 4.º capítulo, procurámos relacionar ambos os «espelhos», esboçando uma ontologia trinitária boaventuriana.

Não nos é possível afirmar que Boaventura tenha uma ontologia trinitária deliberada e sistemática. Em lado algum tematiza o desiderato de repensar a metafísica clássica à luz do mistério da Trindade, como o fazem conscientemente os autores contemporâneos. O Doutor Seráfico sabe que substância e relação se interpenetram na compreensão do Deus dos cristãos, mas não sugere que essa relação se transponha para o ser criado. O «espelho material» tem, como mostrámos, um intuito bem mais místico-contemplativo, como proposta de rezar a Trindade no Mundo. Nesse sentido, confundir a leitura trinitária da Criação feita por Boaventura com o projeto contemporâneo de uma «nova ontologia» seria um grave anacronismo.

Por outro lado, Boaventura estabelece de facto uma relação de especularidade ou imitação entre o dinamismo dos entes criados e o dinamismo trinitário da geração do Verbo. Isto significa desde logo que o mistério trinitário não é, para o Autor, acessório à compreensão da realidade. Este facto confirma o Doutor franciscano como impulsionador de uma metafísica em chave trinitária. Assim, ainda que tenha sido necessário ir para lá do que Boaventura deixa explícito, confirmámos que nesta conferência XI sobre o *Hexaëmeron* estão presentes elementos que permitem construir uma ontologia trinitária.

Sugerimos que a ontologia subjacente às gerações do «espelho material» se caracteriza por um dinamismo de comunicação e dom de cada ente a um outro. Nesse sentido, propusemos

que o princípio do Bem difusivo de si possa ser, para Boaventura, uma chave de compreensão do Mundo e de toda a rede de relações dos entes na Criação. Na medida em que o mesmo princípio metafísico é também chave de compreensão do mistério trinitário, verificámos a coerência entre os dois «espelhos» da Trindade. Concluímos, por conseguinte, que esta ontologia dinâmica é uma ontologia trinitária, e verificámos que vai, de facto, ao encontro das principais linhas delineadas por Klaus Hemmerle para esta «nova ontologia».

Esta dissertação teve apenas o objetivo de esboçar as características fundamentais de uma tal ontologia inspirada nesta obra de Boaventura. Enquanto tal, julgamos ter sido suficiente para mostrar a fecundidade do seu pensamento na tarefa teológica de hoje. A centralidade do mistério trinitário e a atenção ao seu nexos com a Criação fazem da obra de Boaventura uma fonte pertinente para a investigação acerca da ontologia trinitária. Este texto do *Hexaëmeron*, em particular, pode servir de inspiração e ponto de partida para a filosofia e a teologia contemporâneas prosseguirem na senda de articular cada vez mais coerentemente o pensamento acerca do ser e acerca de Deus.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Boaventura

- Boaventura. *Árvore da Vida*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 8:68-87. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- . *Brevilóquio*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:199-291. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- . *Comentário ao Evangelho segundo São João*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 6:237-532. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1893.
- . *Comentário ao Evangelho segundo São Lucas*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, Vol. 7. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1895.
- . *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, Vols. 1–4. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1882-1889.
- . *Conferências sobre o Hexaëmeron*, editado por Ferdinandus Delorme. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 8. Florentiae ad Claras Aquas: Ex Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1934.
- . *Conferências sobre o Hexaëmeron*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:327-454. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- . *Conferências sobre os Dons do Espírito Santo*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:455-503. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- . *Legenda Maior de São Francisco*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 8:504-564. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1898.
- . *Questões Disputadas sobre o Mistério da Santíssima Trindade*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:45-115. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- . *Redução das Artes à Teologia*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:317-325. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.
- . *Comentário ao Livro da Sabedoria*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 6:105-235. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1893.
- . *Itinerário da Mente para Deus*. Editado & traduzido por António Soares Pinheiro. 4.<sup>a</sup> ed. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- . *Itinerário da Mente para Deus*. Em *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae, 5:293-316. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891.

- Bonaventura. *La Sapienza Cristiana: Collationes in Hexaëmeron*. Editado & traduzido por Vincenzo C. Bigi. 2.<sup>a</sup> ed. Biblioteca di Cultura Medievale. Milano: Jaca Book, 2018.
- Bonaventure. *Collations on the Hexaemeron: Conferences on the Six Days of Creation*. Kindle. Traduzido por Jay Hammond. Works of St. Bonaventure 18. Franciscan Institute Publications, 2018.
- . *Les Six Jours de la Création*. Editado por Marc Ozilou. Paris: Desclée - Cerf, 1991.
- Buenaventura. *Obras de San Buenaventura*, editado por Leon Amoros, Bernardo Aperribay, e Miguel Oromi, 2.<sup>a</sup> ed. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- Doctoris Seraphici S. Bonaventurae. *Opera Omnia*, editado por PP. Collegii S. Bonaventurae. 11 vols. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1883–1902.

### **Outra bibliografia**

- Ables, Travis E. «The Word in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity». *Theological Studies* 76, n. 2 (2015): 280–97. <https://doi.org/10.1177/0040563915574464>.
- Aertsen, Jan A. «Filosofia Cristiana: ¿Primacía del Ser versus Primacía del Bien?» *Anuario Filosófico* 33 (2000): 339–61.
- Afonso, Filipa. «Figuras da Luz: Uma Leitura Estética da Metafísica de São Boaventura». Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2011.
- Agostinho de Hipona. *Comentário Literal do Génesis*. Editado por J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28, 1-435. Vindobonensis: Academiae Litterarum Caesarae Vindobonensis, 1894.
- . *Sermões*. Patrologia Latina 38-39. Paris: s. ed., 1865.
- . *Sobre a Fé e o Símbolo*. Editado por J. Zycha. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 1-32. Vindobonensis: Academiae Litterarum Caesarae Vindobonensis, 1900.
- . *Comentário ao Evangelho de João*. Editado por R. Willems. Corpus Christianorum Series Latina 36. Turnhout: Brepols, 1954.
- . *Exposição sobre os Salmos*. Editado por E. Dekkers e J. Fraipont. Corpus Christianorum Series Latina 38-40. Turnhout: Brepols, 1956.
- . *Sobre a Cidade de Deus*. Editado por B. Dombart e A. Kalb. Corpus Christianorum Series Latina 47-48. Turnhout: Brepols, 1955.
- . *Sobre a Trindade*. Editado por W. J. Moutain e F. Glorie. Corpus Christianorum Series Latina 50-50A. Turnhout: Brepols, 1968.

- . *Sobre a Verdadeira Religião*. Editado por K. D. Daur e J. Martin. Corpus Christianorum Series Latina 32, 187-260. Turnhout: Brepols, 1962.
- . *Trindade*. Editado por Arnaldo do Espírito Santo. Traduzido por Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maio de Sousa Pimentel. Prior Velho: Paulinas, 2007.
- Alain de Lille. *Livro das Distinções dos Ditos Teológicos*. Patrologia Latina 210, 685-1012. Paris: s. ed., 1855.
- . *Regras de Teologia*. Patrologia Latina 210, 617-684. Paris: s. ed., 1855.
- Alexandre de Hales. *Suma Teológica*. Editado por PP. Collegii S. Bonaventurae. 5 vols. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924–1948.
- Ambrósio de Milão. *Sobre a Fé a Graciano*. Editado por C. Moreschini. Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 15. Roma: Città Nuova Editrice; Milano: Biblioteca Ambrosiana, 1984.
- Anselmo de Cantuária. *Carta sobre a Encarnação do Verbo*. Em *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, editado por Franciscus Salesius Schmitt, 1:277-290. Edinburgi: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946.
- . *Monologion*. Em *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, editado por Franciscus Salesius Schmitt, 1:1-97. Edinburgi: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946.
- . *Proslogion*. Em *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera*, editado por Franciscus Salesius Schmitt, 1:89-122. Edinburgi: Apud Thomam Nelson et Filios, 1946.
- Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Editado por Adolphus Fritzsche. Ratisbonae: G. I. Manz, 1851.
- . *Sobre a Alma*. Traduzido por Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- Atanásio de Alexandria. *Carta aos Bispos do Egito e da Líbia*. Patrologia Graeca 25, 537-594. Paris: s. ed., 1857.
- . *Contra os Arianos*. Editado por A. Bara, L. Dîncă e C. Kannengiesser. Sources Chrétiennes 599. Paris: Cerf, 2019.
- . *Discursos contra os Arianos*. Patrologia Graeca 26, 11-526. Paris: s. ed., 1857.
- . *Sobre a Sentença de Dionísio*. Patrologia Graeca 25, 479-522. Paris: s. ed., 1857.
- Ayres, Lewis. «(Mis)Adventures in Trinitarian Ontology». Em *The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology*, editado por John Polkinghorne, 130–45. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub, 2010.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria: Una Estética Teológica I; La Percepción de la Forma*. Traduzido por José L. Albizu. Madrid: Ediciones Encuentros, 1985.

- . *Gloria: Una Estética Teológica 2; Estilos Eclesiásticos*. Traduzido por José L. Albizu. Madrid: Ediciones Encuentros, 1986.
- . *Gloria: Una Estética Teológica 4; Metafísica; Edad Moderna*. Traduzido por Vicente Martín e Felipe Hernández. Madrid: Ediciones Encuentros, 1988.
- . *Teodramática 5: El Último Acto*. Traduzido por Abelardo Martínez de Lopera. Madrid: Ediciones Encuentros, 1997.
- . *Teológica 2: Verdad de Dios*. Traduzido por José Tosaus. Madrid: Ediciones Encuentros, 1997.
- . *Theologik 2: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1985.
- Barnes, Michel René. «De Régnon Reconsidered». *Augustinian Studies* 26, n. 2 (1995): 51–79. <https://doi.org/10.5840/augstudies199526213>.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics I/1: The Doctrine of the Word of God*. Traduzido por Geoffrey William Bromiley. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010.
- Berti, Enrico. «Il Concetto di Analogia in S. Bonaventura». *Doctor Seraphicus* 32 (1985): 11–21.
- Beschin, Giuseppe. «La Creatura Simbolo del Creatore in S. Bonaventura alla luce della Ragione e della Fede». *Doctor Seraphicus* 47 (2000): 43–64.
- Betz, John R. «After Heidegger and Marion: The Task of Christian Metaphysics Today». *Modern Theology* 34, n. 4 (2018): 565–97. <https://doi.org/10.1111/moth.12445>.
- Blanc, Mafalda de Faria. «O Ente, o Ser e os Seus Transcendentais». *Mediaevalia: Textos e Estudos* 11–12 (1997): 77–90.
- Blankenhorn, Bernhard-Thomas. «The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas». *Angelicum* 79, n. 4 (2002): 803–37.
- Bonanni, Sergio Paolo. «Generatio Est Ratio Communicandi Essentiam: La Teologia Trinitaria di Bonaventura da Bagnoregio alla luce del Suo Commento alla V Distinctio del I Sententiarum di Pietro Lombardo». Em *Deus Summe Cognoscibilis: The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure; International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, editado por Amaury Begasse de Dhaem, Enzo Galli, Maurizio Malaguti, Rafael Pascual, e Carlos Esteban Salto Solá, 571–90. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 298. Leuven: Peeters, 2018.
- Bougerol, Jacques-Guy. «Diffusio». Em *Le Lexique de Saint Bonaventure*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 51. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.
- . *Introduction à l'Étude de Saint Bonaventure*. Paris: J. Vrin, 1964.
- . «Introduction Générale». Em *Bonaventure. Breviloquium*, 7–51. Paris: Éditions Franciscaines, 1967.

- . «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite». Em *Saint Bonaventure: Études sur les Sources de Sa Pensée*, 33–123. Northampton: Variorum Reprints, 1989.
- . «Speculatio». Em *Le Lexique de Saint Bonaventure*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 120–21. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.
- Boughton, Lynne C. «More than Metaphors: Masculine-gendered Names and the Knowability of God». *The Thomist* 58, n. 2 (1994): 283–316.
- Boulnois, Olivier. «Deus A.III». Em *Dicionário Crítico de Teologia*, editado por Jean-Yves Lacoste, 532–36. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- . «La Théologie Symbolique face à la Théologie comme Science». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 95, n. 2 (2011): 217–50. <https://doi.org/10.3917/rspt.952.0217>.
- Bowman, Leonard J. «The Cosmic Exemplarism of Bonaventure». *The Journal of Religion* 55, n. 2 (1975): 181–98.
- Cain, Rebecca Bensen. «Plato on Mimesis and Mirrors». *Philosophy and Literature* 36, n. 1 (2012): 187–95. <https://doi.org/10.1353/phl.2012.0018>.
- Campagnoli, Flavio. «Ontologia Trinitaria: Un Contributo alla Storia della Quaestio». *Archivio Teologico Torinese* 18, n. 1 (2012): 88–106.
- Cândido Ariano. *Sobre a Geração Divina*. Em Marius Victorinus, *Traité Théologique sur la Trinité*, editado por P. Henry e P. Hador, 106-125. Sources Chrétiennes 68. Paris: Cerf, 1960.
- Chavero Blanco, Francisco de Asís. «Ser y Significar: Aproximación al Simbolismo Bonaventuriano». *Thémata* 5 (1988): 51–71.
- Chenu, Marie-Dominique. *La Théologie au Douzième Siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.
- Ciećko, Szymon Krzysztof. «Alcune Linee di Ontologia Trinitaria». *Teologia i Człowiek* 49, n. 1 (2020): 27. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2020.002>.
- Clemente de Alexandria. *O Pedagogo*. Editado por C. Mondésert e H.-I. Marrou. Sources Chrétiennes 108. Paris: Cerf, 1965.
- Coda, Piero. *Evento Pasquale: Trinità e Storia; Genesi, Significato e Interpretazione di Una Prospettiva Emergente nella Teologia Contemporanea; Verso un Progetto di Ontologia Trinitaria*. Roma: Città Nuova Editrice, 1984.
- . «L'Ontologia Trinitaria: Che cos'È?» *Sophia* 4, n. 2 (2012): 159–70.
- Col, Rossano Zas Friz de. «Il Vissuto Cristiano di San Bonaventura nell'Itinerarium Mentis in Deum alla luce della Teologia Spirituale Attuale». Em *Deus Summe Cognoscibilis: The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure; International Congress, Rome*,

- November 15-17, 2017*, editado por Amaury Begasse de Dhaem, Enzo Galli, Maurizio Malaguti, Rafael Pascual, e Carlos Esteban Salto Solá, 73–92. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 298. Leuven: Peeters, 2018.
- Congar, Yves. «Le Thème de Dieu Créateur et les Explications de l’Hexaemeron dans la Tradition Chrétienne». Em *L’Homme devant Dieu: Mélanges Offerts au Père Henri de Lubac*, 1:189–222. Paris: Aubier, 1963.
- Cousins, Ewert H. «Response to Zachary Hayes». *The Journal of Religion* 58 Supplement (1978): 97–104.
- . «The Two Poles of St. Bonaventure’s Theology». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 4:153–76. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974.
- Delio, Iliia. «Bonaventure’s Metaphysics of the Good». *Theological Studies* 60, n. 2 (1999): 228–46. <https://doi.org/10.1177/004056399906000202>.
- . «Does God “Act” in Creation? A Bonaventurian Response». *Heythrop Journal* 44, n. 3 (2003): 328–44. <https://doi.org/10.1111/1468-2265.00227>.
- . «From Metaphysics to Kataphysics: Bonaventure’s “Good” Creation». *Scottish Journal of Theology* 64, n. 2 (2011): 161–79.
- . «Is Creation Eternal?» *Theological Studies* 66 (2005): 279–303. <https://doi.org/10.1177/004056390506600203>.
- . «Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ». *Theological Studies* 64, n. 1 (2003): 3–23. <https://doi.org/10.1177/004056390306400101>.
- . «Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure’s Synthesis». Em *A Companion to Bonaventure*, editado por Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, 359–402. Leiden: Brill, 2013. [https://doi.org/10.1163/9789004260733\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004260733_012).
- Denzinger, Heinrich, e Peter Hünermann. *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2006.
- Duque, João Manuel. *Dizer Deus na Pós-modernidade*. Philotheia 1. Lisboa: Alcalá, 2003.
- Edwards, Mark J. «Did Origen Apply the Word “Homoousios” to the Son?»». *Journal of Theological Studies* 49 (1998): 658–70.
- Emery, Gilles. «Trinité et Création: Le Principe Trinitaire de la Création dans les Commentaires d’Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d’Aquin sur les “Sentences”». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 79 (1995): 405–30.
- Ennis, Hyacinth J. «The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 4:129–45. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974.

- Falque, Emmanuel. *Dieu, la Chair et l'Autre: D'Irénée à Duns Scot. Épiméthée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- . «Le Proemium du Commentaire des Sentences ou l'Acte Phenomenologique de la Perscrutatio chez Saint Bonaventure». *Archivum Franciscanum Historicum* 97, n. 3–4 (2004): 275–300.
- . *Saint Bonaventure et l'Entrée de Dieu en Théologie: La Somme Théologique du Breviloquium (Prologue et Première Partie)*. Études de Philosophie Médiévale 79. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- . «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure's Commentary on the Sentences». Traduzido por Elisa Mangina. *Medieval Philosophy & Theology* 10, n. 1 (2001): 1–22.
- . «Vision, Excès et Chair: Essai de Lecture Phénoménologique de l'Œuvre de Saint Bonaventure». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 79, n. 1 (1995): 3–48.
- Forte, Bruno. «Prospettive di Ontologia Trinitaria». *Path* 5, n. 2 (2006): 485–99.
- Francisco. *Laudato Si': Sobre o Cuidado da Casa Comum*. Lisboa: Paulus, 2015.
- Francisco de Assis. *Primeira Regra*. Em *Fontes Franciscanas: Escritos-Biografias-Documentos*, 122-143. Braga: Editorial Franciscana, 1982.
- . *Paráfrase ao Pai Nosso*. Em *Fontes Franciscanas: Escritos-Biografias-Documentos*, 53-54. Braga: Editorial Franciscana, 1982.
- . *Louvres a Dizer antes de Todas as Horas*. Em *Fontes Franciscanas: Escritos-Biografias-Documentos*, 54-55. Braga: Editorial Franciscana, 1982.
- . *Louvres a Deus*. Em *Fontes Franciscanas: Escritos-Biografias-Documentos*, 52-53. Braga: Editorial Franciscana, 1982.
- Freitas, Manuel Barbosa da Costa. «Fundamentação e Valor Ontológico do Simbolismo Bonaventuriano». Em *Bonaventuriana: Miscellanea in Onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, editado por Francisco de Asís Chavero Blanco, 1:277–96. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 27. Roma: Edizioni Antonianum, 1988.
- . «S. Boaventura e o Simbolismo Metafísico-Religioso do Mundo Sensível». *Didaskalia* 6 (1976): 21–63.
- . «Símbolo». Em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editado por Roque Cabral, 4:1132–41. Lisboa: Editorial Verbo, 1992.
- Friedman, Russell L. «Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325». *Studia Theologica* 53, n. 1 (1999): 13–25. <https://doi.org/10.1080/00393389950136984>.

- . *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*. 2 vols. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 108. Leiden: Brill, 2013. <https://doi.org/10.1163/9789004231986>.
- Gabellieri, Emmanuel. «Verbum et Donum: Principes d'Ontologie Trinitaire de Bonaventure à Blondel et Simone Weil». *Doctor Seraphicus* 64 (2016): 9–22.
- Ganoczy, Alexandre. *La Trinité Créatrice: Synergie en Théologie*. Cogitatio Fidei 233. Paris: Cerf, 2003.
- Ghisalberti, Alessandro. «Chiavi Ermeneutiche ed Implicazioni Trinitarie nell'Esemplarismo e nella Reductio di San Bonaventura». Em *Deus Summe Cognoscibilis: The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure; International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, editado por Amaury Begasse de Dhaem, Enzo Galli, Maurizio Malaguti, Rafael Pascual, e Carlos Esteban Salto Solá, 591–604. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 298. Leuven: Peeters, 2018.
- Gilson, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge: Des Origines Patristiques à la Fin du XIVe Siècle*. Paris: Payot, 1944.
- . *The Philosophy of St. Bonaventure*. Traduzido por Iltyd Trethowan e F. J. Sheed. London: Sheed & Ward, 1940.
- Goff, Jared. «Caritas in Primo: A Historical Theological Study of Bonaventure's Quaestiones Disputatae de Mysterio SS. Trinitatis». PhD Diss., Saint Louis University, 2013.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Homem e Mundo em São Boaventura*. Braga: s. ed., 1970.
- González de Cardedal, Olegario. *Misterio Trinitario y Existencia Humana: Estudio Histórico Teológico en torno a San Buenaventura*. Biblioteca de Teología 6. Madrid: Rialp, 1966.
- Gregório de Nissa. *Contra Eunómio*. Patrologia Graeca 45, 243-1122. Paris: s. ed., 1863.
- . *Sobre a Vida de Moisés*. Patrologia Graeca 44, 297-430. Paris: s. ed., 1863.
- Gregório Nazianzeno. *Discursos Teológicos*. Patrologia Graeca 35-36. Paris: s. ed., 1857-1858.
- Greshake, Gisbert. *El Dios Uno y Trino: Una Teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Hainthaler, Theresia. «God the Father in the Symbols of Toledo: Fons et Origo Totius Trinitatis». *International Journal of Orthodox Theology* 1, n. 1 (2010): 125–36.
- Hamesse, Jacqueline. «“Collatio” et “Reportatio”: Deux Vocables Spécifiques de la Vie Intellectuelle au Moyen Âge». Em *Actes du Colloque Terminologie de la Vie Intellectuelle au Moyen Âge, Leyde/La Haye 20-21 septembre 1985*, editado por Olga Weijers, 78–87. Études sur le Vocabulaire Intellectuel du Moyen Âge 1. Turnhout: Brepols, 1988.

- Hammond, Jay. «Introduction». Kindle. Em *Collations on the Hexaemeron: Conferences on the Six Days of Creation*. Works of St. Bonaventure 18. Franciscan Institute Publications, 2018.
- Hankey, Wayne J. «Dionisio Deviene Agustiniano: Itinerarium 6, de Buenaventura». Traduzido por J. Anoz. *Augustinus* 44, n. 172–175 (1999): 115–23.
- . «The Place of the Psychological Image of the Trinity in the Arguments of Augustine’s de Trinitate, Anselm’s Monologion, and Aquinas’ Summa Theologiae». *Dionysius* 3 (1979): 99–110.
- . «Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas». *Modern Theology* 15, n. 4 (1999): 387–415. <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00105>.
- Hayes, Zachary. «Beyond the Prime Mover of Aristotle: Faith and Reason in the Medieval Franciscan Tradition». *Franciscan Studies* 60, n. 1 (2002): 7–15. <https://doi.org/10.1353/frc.2002.0011>.
- . «Bonaventure’s Trinitarian Theology». Em *A Companion to Bonaventure*, editado por Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, 189–245. Leiden: Brill, 2014. [https://doi.org/10.1163/9789004260733\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004260733_008).
- . «Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure». *The Journal of Religion* 58 Supplement (1978): 82–96.
- . «The Meaning of “Convenientia” in the Metaphysics of St. Bonaventure». *Franciscan Studies* 34 (1974): 74–100.
- Heidegger, Martin. «Identité et Différence». Em *Questions I et II*, 253–310. Collection Tel 156. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Introduction à la Métaphysique*. Traduzido por Gilbert Kahn. Collection Tel 49. Paris: Gallimard, 1985.
- Hemmerle, Klaus. «Tesis para Una Ontología Trinitaria». Em *Tras las Huellas de Dios: Ontología Trinitaria e Unidad Relacional*, 21–81. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- . *Theologie als Nachfolge: Bonaventura; Ein Weg für Heute*. Freiburg: Herder, 1975.
- . *Thesen zu Einer Trinitarischen Ontologie*. Kriterien 40. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1976.
- Holzer, Vincent. «L’Ambivalence de l’Ontologie Trinitaire: Un État de la Question». *Transversalités* 148, n. 1 (2019): 31–55. <https://doi.org/10.3917/trans.148.0031>.
- . «Les Thomismes de Langue Allemande au XXe Siècle: Science de l’Être et Métamorphoses du Transcendental». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 97, n. 1 (2013): 37–58.

- Hughes, Kevin L. «Bonaventure contra Mundum? The Catholic Theological Tradition Revisited». *Theological Studies* 74 (2013): 372–98.
- . «Remember Bonaventure? (Onto)theology and Ecstasy». *Modern Theology* 19, n. 4 (2003): 529–45.
- . «St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron: Fractured Sermons and Protreptic Discourse». *Franciscan Studies* 63, n. 1 (2005): 107–29. <https://doi.org/10.1353/frc.2005.0006>.
- Ide, Pascal. «Une Métaphysique de l’Être comme Amour: Relation ou Substance?». *Comprendre: Revista Catalana de Filosofia* 13, n. 2 (2011): 19–54.
- Imbach, Ruedi. «Non Diligas Meretricem et Dimittas Sponsam Tuam: Aspects Philosophiques des Conférences sur les Six Jours de la Création de Bonaventure». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 97, n. 2/3 (2013): 367–96.
- Javelet, Robert. «Reflexions sur l’Exemplarisme Bonaventurien». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 4:349–70. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974.
- João Crisóstomo. *Homilias sobre João*. Patrologia Graeca 59, 23-482. Paris: s. ed., 1862.
- João Damasceno. *Sobre as Heresias*. Patrologia Graeca 94, 677-780. Paris: s. ed., 1864.
- João Paulo II. *A Fé e a Razão*. Lisboa: Paulinas, 1998.
- Johnson, Timothy J. «Bonaventure as Preacher». Em *A Companion to Bonaventure*, editado por Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, 403–34. Leiden: Brill, 2014. [https://doi.org/10.1163/9789004260733\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004260733_013).
- Jónsson, Einar Már. *Le Miroir: Naissance d’un Genre Littéraire*. Histoire 30. Paris: Belles Lettres, 1995.
- Justino Mártir, *Apologia I*. Editado por C. Munier. Sources Chrétiennes 507. Paris: Cerf, 2006.
- . *Diálogo com Trifão*. Patrologia Graeca 6, 471-800. Paris: s. ed., 1857.
- Kant, Immanuel. *Critica da Razão Pura*. Traduzido por Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Karris, Robert J. «St. Bonaventure’s Use of Distinctiones: His Independence of and Dependence on Hugh of St. Cher». *Franciscan Studies* 60 (2002): 209–50. <https://doi.org/10.1353/frc.2002.0013>.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Verdad e Imagen 89. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Keane, Kevin P. «The Logic of Self-Diffusive Goodness in the Trinitarian Theory of the Summa Fratris Alexandri». PhD Diss., Fordham University, 1978.

- Kessler, Herbert L. «Speculum». *Speculum* 86, n. 1 (2011): 1–41. <https://doi.org/10.1017/S0038713410003477>.
- Kovach, Francis J. «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas: A Critical Analysis». *Southwestern Journal of Philosophy* 5, n. 2 (1974): 141–72. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745233>.
- Kristeva, Julia. *Histoires d'Amour*. Paris: Denoël, 1983.
- Lacoste, Jean-Yves. «Ontologie et Mystère Chrétien». *Nouvelle Revue Théologique* 102, n. 5 (1980): 707–15.
- Lactâncio. *Instituições Divinas*. Patrologia Latina 6, 111-822. Paris: s. ed., 1844.
- Ladaria, Luis F. *El Dios Vivo y Verdadero: El Misterio de la Trinidad*. 5.<sup>a</sup> ed. Ágape 19. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2015.
- LaNave, Gregory F. «Bonaventure's Theological Method». Em *A Companion to Bonaventure*, editado por Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, 81–120. Leiden: Brill, 2014. [https://doi.org/10.1163/9789004260733\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004260733_005).
- . «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The Perspectives of Bonaventure and Aquinas». *Theological Studies* 69, n. 4 (2008): 812–33. <https://doi.org/10.1177/004056390806900403>.
- Lázaro Pulido, Manuel. «Cointuir “lo Inaccesible” en San Buenaventura: Una Lectura desde San Francisco de la Metafísica de San Anselmo». *Naturaleza e Gracia* 2 (2009): 351–85.
- . «Dios Permite el Mal para el Bien: Dos Aproximaciones Diferentes desde la Metafísica del Ser y del Bien en Santo Tomás e San Buenaventura». *Revista Española de Filosofía Medieval* 21 (2014): 95–103.
- . «Metafísica del Ser Infinito: La Creatura, Expresión de Dios; Apunte sobre la Filosofía Bonaventuriana». *Naturaleza y Gracia* 1 (2003): 45–110.
- León-Sanz, Isabel María. «La Creación como Arte de la Trinidad en San Buenaventura». *Scripta Theologica* 47 (2015): 579–605. <https://doi.org/10.15581/006.47.3.579-605>.
- Liddell, Henry George, e Robert Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Benediction Classics, 2010.
- Lombardi, Agustina M. «Ni Gilson ni Marion; o bien, Gilson y Marion: Sobre el Primer Nombre de Dios y el Testimonio de Buenaventura». *Nuevo Pensamiento* 8, n. 12 (2018): 1–23.
- Lubac, Henri de. *Exégèse Médiévale: Les Quatre Sens de l'Écriture*. 4 vols. Théologie 59. Paris: Aubier-Montagne, 1964.

- Luy, David. «Simplicity and Language: Bonaventure's Semiotic Asymptoticism». *Modern Theology* 35, n. 3 (2019): 481–95. <https://doi.org/10.1111/moth.12509>.
- Maranesi, Pietro. «The Opera Omnia of Saint Bonaventure: History and Present Situation». Em *A Companion to Bonaventure*, editado por Jay Hammond, Wayne Hellmann, e Jared Goff, 61–80. Leiden: Brill, 2014.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'Être*. Paris: Fayard, 1982.
- . *Étant Donné: Essai d'Une Phénoménologie de la Donation*. 4.<sup>a</sup> ed. Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Martins, Ant  nio J. R. «Analogia e Metáfora em São Boaventura: Uma Poética do Pensamento». Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2008.
- . «Os Nomes Divinos: Boaventura e Dionísio Areopagita». *Itinerarium* 56 (2010): 451–60.
- Martins, Diamantino. *O Problema de Deus*. Braga: Livraria Cruz, 1957.
- Maspero, Giulio. «Life as Relatio: Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology». *Theological Research* 2, n. 1 (2014): 31–52. <https://doi.org/10.15633/thr.677>.
- Mathieu, Luc. «Circumincessio». Em *Le Lexique de Saint Bonaventure*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 33–34. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.
- . *La Trinit   Créatrice d'après Saint Bonaventure*. Paris: Les   ditions Franciscaines, 1992.
- Melone, Mary. «La Vita di Dio, Summa Bonitas et Caritas, nel Mistero della Trinit  : Il Fondamento della Comunione e della Creazione». *Doctor Seraphicus* 62 (2014): 7–23.
- Ménard, Andr  . «L'Intelligence Exhaust  e par la Lumière de la Foi (Hexa  meron coll. VIII    XI)». *  tudes Franciscaines* 23, n. 67–68 (1973): 227–96.
- Milbank, John. «Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics». *Modern Theology* 11, n. 1 (1995): 119–61. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1995.tb00055.x>.
- . «Only Theology Overcomes Metaphysics». *New Blackfriars* 76, n. 895 (1995): 325–43. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1995.tb07111.x>.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la Creación: Doctrina Ecológica de la Creación*. Verdad e Imagen 102. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- . «El Padre Maternal: Patripaisanismo Trinitario y Patriarcalismo Teológico». *Concilium*, n. 163 (1981): 381–89.
- Murphy, Anthony. «Bonaventure's Synthesis of Augustinian and Dionysian Mysticism: A New Look at the Problem of the One and the Many». *Collectanea Franciscana* 63, n. 3–4 (1993): 385–98.

- Murray, Robert. «The Paradox of God's Hiddenness and Accessibility in St Ephrem». *New Blackfriars* 85, n. 996 (2004): 158–62. <https://doi.org/10.1111/j.0028-4289.2004.00004.x>.
- Nolan, Edward Peter. *Now through a Glass Darkly: Specular Images of Being and Knowing from Virgil to Chaucer*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
- Orígenes. *Sobre os Princípios*. Editado por H. Crouzel e M. Simonetti. Sources Chrétiennes 252/268. Paris: Cerf, 1978/1980.
- . *Contra Celso*. Editado por M. Borret. Sources Chrétiennes 150. Paris: Cerf, 1969.
- . *Comentário a Romanos*. Editado por L. Brésard e M. Fédou. Sources Chrétiennes 543. Paris: Cerf, 2011.
- Ozilou, Marc. «Introduction». Em Bonaventure, *Les Six Jours de la Création*, 11–100. Paris: Desclée - Cerf, 1991.
- . «Sapientia et Experientia dans les Collationes in Hexaëmeron de Saint Bonaventure». *Collectanea Franciscana* 61, n. 3–4 (1991): 513–33.
- Pabst, Adrian. «The Primacy of Relation over Substance and the Recovery of a Theological Metaphysics». *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, n. 4 (2007): 553–78. <https://doi.org/10.5840/acpq20078142>.
- Peghaire, Julien. «L'Axiome “Bonum Est Diffusivum Sui” dans le Néo-Platonisme et le Thomisme». *Revue de l'Université d'Ottawa* 1 (1932): 5–30.
- Pereira, Américo. *Estudos Platónicos*. Covilhã: LusoSofia Press, 2014.
- Pili, Emanuele. «L'Ontologia Trinitaria: Che cosa “non” È?» *Sophia* 9, n. 1 (2017): 47–57.
- Pinheiro, António Soares. «Introdução». Em Boaventura. *Itinerário da Mente para Deus*, 9–44, 4.<sup>a</sup> ed. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998.
- Platão. *A República*. Editado & traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- . *A República*. Em *Platonis Opera*, editado por Ioannes Burnet. Vol. 4. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1945.
- . *Teeteto*. Traduzido por Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.
- . *Timeu-Crítias*. Editado & traduzido por Rodolfo Lopes. 3.<sup>a</sup> ed. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0778-8>.
- . *Timeu*. Em *Platonis Opera*, editado por Ioannes Burnet. Vol. 4. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1945.
- Plotino. *Enéadas*. Editado & traduzido por Émile Bréhier. 6 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1956–1964.

- Pouchet, Jean-Robert. «Le Proslogion de Saint Anselme et l'Esprit de Saint Bonaventure». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 2:103–24. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973.
- Prenga, Eduard. *Il Crocifisso via alla Trinità: L'Esperienza di Francesco d'Assisi nella Teologia di Bonaventura*. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.
- Pseudo-Dionísio Areopagita. *Sobre a Hierarquia Celeste*. Editado por G. Heil, R. Roques. Traduzido por M. de Gandillac. Sources Chrétiennes 58. Paris: Cerf, 1970.
- . «Teologia Mística». Traduzido por Mário Santiago de Carvalho. *Mediaevalia: Textos e Estudos* 10 (1996).
- . *Sobre os Nomes Divinos*. Editado por Y. de Andia. Sources Chrétiennes 578. Paris: Cerf, 2016.
- Pseudo-Rabano Mauro. *Alegorias sobre a Sagrada Escritura*. Patrologia Latina 112, 849-1088. Paris: s. ed., 1852.
- Rahner, Karl. «El Dios Trino como Principio y Fundamento Trascendente de la Historia de la Salvación». Em *Mysterium Salutis*, editado por Johanne Feiner e Magnus Löhrer, traduzido por Guillermo Aparicio e Ángel Saenz-Badillos, 2.<sup>a</sup> ed., 2:269–338. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.
- . *La Fe en Tiempos de Invierno: Diálogos con Karl Rahner en los Últimos Años de Su Vida*. Editado por Paul Imhof e Hubert Biallowons. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- . «Para una Teología del Símbolo». Em *Escritos de Teología*, 4:283–321. Madrid: Taurus Ediciones, 1964.
- Ratzinger, Joseph. *A Teologia da História de São Boaventura*. Traduzido por Maria Manuela de Brito Martins. 2.<sup>a</sup> ed. Braga: Editorial Franciscana, 2017.
- . *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*. 2.<sup>a</sup> ed. Cascais: Lucerna, 2017.
- Redondo Martínez, César. «El Dios In-ex-sistente: El Misterio de la Unidad y de la Distinción en la Ontología Trinitaria y Cristológica de Piero Coda». Tese de Doutoramento, Universidad San Dámaso, 2014.
- Ricardo de São Vítor. *Sobre a Trindade*. Editado por G. Salet. Sources Chrétiennes 63. Paris: Cerf, 1959.
- Ricœur, Paul. *La Métaphore Vive*. Paris: Seuil, 1975.
- . «Manifestation et Proclamation». Em *Le Sacré: Études et Recherches*, editado por Enrico Castelli, 57–76. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1974.
- . «Parole et Symbole». *Revue des Sciences Religieuses* 49, n. 1 (1975): 142–61. <https://doi.org/10.3406/rscir.1975.2729>.

- Rogério Marston. *Questões Disputadas sobre a Emissão Eterna*. Editado por PP. Collegii S. Bonaventurae. Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 7. Florentiae ad Claras Aquas: Ex Typogr. Coll. S. Bonaventurae, 1932.
- Roques, René. «Introduction». Em Denys l'Aréopagite. *La Hiérarchie Céleste*, editado por Günther Heil, traduzido por Maurice de Gandillac, i-xcv. Sources Chrétiennes 58. Paris: Cerf, 1958.
- Rosa, José. *O Primado da Relação: Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- Rouse, Richard H., e Mary A. Rouse. «Biblical Distinctions in the Thirteenth Century». *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1974): 27–37.
- Schmaus, Michael. «Neuplatonische Elemente im Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 2:45–69. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973.
- Schulz, Michael. «La Cuestión del Ser y la Trinidad». *Teología y Vida* 50, n. 1–2 (2009): 165–84.
- Schumacher, Lydia. *Early Franciscan Theology: Between Authority and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108595087>.
- Silva, Carlos Henrique do Carmo. «Carácter Rítmico da Estética Bonaventuriana». *Revista Portuguesa de Filosofia* 30, n. 1–3 (1974): 256–92.
- Solignac, Laure. «De la Théologie Symbolique comme Bon Usage du Sensible chez Saint Bonaventure». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 95 (2011–2012): 413–28.
- Speer, Andreas. «Principalissimum Fundamentum: Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras». Em *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, editado por Wouter Goris, 107–38. Bibliotheca 2. Leuven: Peeters, 1999.
- Spencer, Mark K. «An Ethical Neoplatonism: Bonaventure and Levinas in Dialogue». *Quaestiones Disputatae* 1, n. 2 (2011): 226–40.
- Szabô, Titus. «Analogia». Em *Le Lexique de Saint Bonaventure*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 18–19. Paris: Éditions Franciscaines, 1969.
- Taciano. *Discurso contra os Gregos*. Patrologia Graeca 6, 803-888. Paris: s. ed., 1857.
- Tertuliano. *Contra Praxeas*. Editado por A. Kroymann e E. Evans. Corpus Christianorum Series Latina 2, 1159-1205. Turnhout: Brepols, 1954.
- . *Apologético*. Editado por E. Dekkers. Corpus Christianorum Series Latina 1, 85-171. Turnhout: Brepols, 1954.

- Thomson, Iain. «Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics». *International Journal of Philosophical Studies* 8, n. 3 (2000): 297–327.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. Editado por Robert C. Kimball. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Todisco, Orlando. «Dall'analogia al Simbolo e dal Simbolo all'Analogia in S. Bonaventura». *Doctor Seraphicus* 27 (1980): 5–19.
- Tomás de Aquino. *Suma contra os Gentios*. Editado por P. Marc, C. Pera e P. Caramello. 3 vols. Taurini: Marietti, 1961.
- . *Suma de Teologia*. Editado por P. Caramello. 3 vols. Taurini: Marietti, 1952.
- . *Comentário aos Nomes Divinos*. Editado por C. Pera, P. Caramello e C. Mazzantini. Taurini: Marietti, 1950.
- Van Nieuwenhove, Rik. «In the Image of God: The Trinitarian Anthropology of St Bonaventure, St Thomas Aquinas, and the Blessed Jan Van Ruusbroec (2)». *Irish Theological Quarterly* 66, n. 3 (2001): 227–37. <https://doi.org/10.1177/002114000106600203>.
- Villalmonete, Alejandro de. «El Padre Plenitud Fontal de la Deidad». Em *S. Bonaventura 1274-1974*, editado por Jacques-Guy Bougerol, 4:221–42. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974.
- Weissmahr, Béla. *Ontología*. Curso Fundamental de Filosofía 3. Barcelona: Herder, 1986.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1969.
- Williams, David T. «Imaging the Impersonal: The Action of the Spirit and “Vestigia Trinitatis”». *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics* 74 (2000): 237–48.
- Williams, Rowan. «“Sapientia” and the Trinity Reflections on the “de Trinitate”». *Augustiniana* 40, n. 1 (1990): 317–32.
- Woźniak, Robert J. «Bonaventure and His Mature Trinitarian Thought: A Prephenomenological Theology». Em *Deus Summe Cognoscibilis: The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure; International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, editado por Amaury Begasse de Dhaem, Enzo Galli, Maurizio Malaguti, Rafael Pascual, e Carlos Esteban Salto Solá, 545–70. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 298. Leuven: Peeters, 2018.
- . *Primitas et Plenitudo: Dios Padre en la Teología Trinitaria de San Buenaventura*. Colección Teológica 117. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

- Žak, Lubomir. «Unità di Dio: Quaestio Princeps dell'Ontologia Trinitaria». *Path* 11, n. 2 (2012): 439–64.
- Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Contemporary Greek Theologians 4. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.
- Zubiri, Xavier. *Estructura Dinámica de la Realidad*. Editado por Diego Garcia. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Alianza Editorial, 1995.