

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Universidade de Lisboa  
**FACULDADE DE LETRAS**

**ANALOGIA E METÁFORA EM SÃO BOAVENTURA**

---

**Uma Poética do pensamento**

**António Joaquim Rocha Martins**

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA MEDIEVAL

2008

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Universidade de Lisboa  
**FACULDADE DE LETRAS**

**ANALOGIA E METÁFORA EM SÃO BOAVENTURA**

---

**Uma Poética do pensamento**

Tese orientada pela Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Leonor L. O. Xavier

**António Joaquim Rocha Martins**

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA MEDIEVAL

2008

*A meus pais*

## RESUMO

É possível pensar o Deus divino? Como é que o pensamento pode pensar Deus distinguindo o próprio Deus da respectiva ideia/conceito? Como é que o pensamento sabe que Deus é Deus? O que significa *pensar*? Melhor, como é que a razão pensa? No presente trabalho propomo-nos averiguar a resposta boaventuriana. Não é a questão de Deus que aí entra em discussão, mas, sim, a da linguagem, que experimenta na *indizibilidade* do divino a sua prova de fogo. Ao pensar a natureza simbólica da razão, a não redução do real aos seus sinais, a não identificação de Deus ao que sobre o divino a linguagem diz, Boaventura não apenas favorece linguagem no acto constituído pelo conhecimento de Deus como considera que a própria linguagem funda e funde o poder do pensamento, sempre impellido a articular o horizontal com o vertical. O conceito de Deus não submete Deus às condições humanas da experiência humana do divino. Como que antecipando Descartes (*intelligere não é comprehendere*), Kant (pensar não é conhecer), Wittgenstein (*os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo*), bem como a tradição hermenêutica que advoga a interacção ou *intersecção* do discurso metafórico com o discurso especulativo, Boaventura responde integrando – e não separando – analogia e metáfora. A teologia, cujo objecto é o credível não enquanto credível, mas enquanto inteligível (*credibile ut intelligibile*), torna-se possível somente mediante a retomada da metáfora, apresentando-se, desse modo, como resposta ao desafio simultaneamente da cognoscibilidade e não-conceptualidade do divino. cremos que Boaventura antecipa, neste exacto sentido, a redescoberta contemporânea do valor cognitivo, heurístico e hermenêutico da metáfora, uma vez que esta é já por si entendida como modalidade de constituição da própria racionalidade – e não como mero instrumento de um pensamento prévio... . Por outro lado, cremos igualmente que o Autor oferece um conceito de analogia que permite pensar a função da *semelhança* no interior do discurso poético – «nada se crê fora da razão» –, construindo uma poética do pensamento, simultaneamente a uma poética divina do pensamento.

## PALAVRAS-CHAVE

**Analogia; Linguagem; Metáfora; Pensamento; Poética; Razão; Ser Símbolo.**

## ABSTRACT

Is it possible to think The Divine God? How is it possible the thought "to think" God distinguishing God Himself from His respective idea/ concept? How does the thought know that God is God? What does "to think" mean? In other words, how does Reason think? In this work we intend to find out Bonaventure's answer. It is not the question of God that is in discussion but the one of language that experiments in the capability of saying the Divine its proof of fire. On thinking the symbolic nature of Reason, the non reduction of Real to its signals, the non identification of God the human language, Bonaventure not only provides language in the act formed by the knowledge of Divine but also considers that language itself creates and melts the power of thought, always impelled to articulate the horizontal with the vertical. God precedes the human experience of Divine. According to Descartes (*intelligere* opposes to *comprehendere*), Kant (to think is not to know), Wittgenstein (the limits of my language are the limits of my world), as well as hermeneutic tradition that pleads the interaction or *intersection* of the metaphorical speech with speculative speech, Bonaventure answers integrating – and not separating – analogy and metaphor. Theology, whose object is the believable not while believable but while intelligible (*credibile ut intelligibile*), only becomes possible when it brings metaphor back, presenting it, as an answer to the challenge, simultaneously of the cognoscibility and non-conceptuality of Divine. We believe that Bonaventure anticipates, in this exact sense, the contemporary rediscovery of the cognitive, heuristic and hermeneutic value of metaphor, since this one is still understood by him as a constitution modality of the rationality itself - and not as a mere tool of a previous thought....On the other hand, we also think the Author offers a concept of analogy that allows to think the function of similitude inside the poetic speech - " nothing is believed outside Reason", building a poetry of thought, simultaneously a divine poetry of thought.

## KEY WORDS

**Analogy; Being; Language; Metaphor; Poetic; Reason; Symbol; Thought.**

## ÍNDICE GERAL

<i>Tibi gratias</i> .....	8
Abreviaturas .....	9
Siglas .....	10

### Introdução

1. Razão e pensamento .....	11
2. Estilo bonaventuriano de pensar .....	23

### Capítulo I

#### Filosofia e Teologia: a razão de Deus como universalidade da razão

1. Discurso e limite .....	32
2. Unidade e evidência divinas: o nome «Deus» como palavra .....	41
3. Mediação figurativa: figuração do pensar .....	51
4. <i>Scientia – Sapientia – Poetica</i> .....	55

### Capítulo II

#### Razão, Analogia e Linguagem

1. Analogia, mediação e metáfora .....	62
2. Linguagem e ser .....	75

### Capítulo III

#### Retórica e Poética

1. Linguagem poética .....	98
2. Poética da linguagem .....	112

## **Capítulo IV**

### ***Dizer Deus***

1. Símbolo e metáfora .....	125
2. Ser <i>como</i> conhecer.....	160
3. Palavra e tempo – tempo da palavra.....	171

### **Conclusão**

– As múltiplas razões da razão.....	177
-------------------------------------	-----

### **Apêndices**

– Apêndice I. «Os nomes divinos».....	189
– Apêndice II. «Sobre o duplo modo de aplicar a metáfora a Deus» .....	201

### **Bibliografia**

I. Fontes .....	205
II. Estudos especiais.....	208
III. Estudos gerais.....	220
Índice Onomástico .....	238
Índice Temático .....	241

## *Tibi gratias*

Agradecer a *alguém* é reconhecer a *presença* desse *alguém* no *interior* de um *percurso*.

Neste meu percurso quero evocar reconhecidamente o Professor Doutor Francisco da Gama Caeiro, por me ter trazido para o mundo da filosofia medieval.

Expresso também a minha estima ao Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, pois dele recebi a oportuna inflexão para São Boaventura, esperando que o presente trabalho corresponda genuinamente às exigências do seu ensinamento.

Quero especialmente expressar a minha gratidão à Professora Doutora Maria Leonor L. O. Xavier, pela amizade, por ter aceitado orientar-me e pela confiança que sempre colhi nas suas palavras, sem o que esta investigação não teria chegado a termo.

Uma palavra de reconhecimento é dirigida aos amigos que de um modo ou de outro *entraram* neste percurso.

## ABREVIATURAS\*

<b>Brevil.</b>	<i>Breviloquium</i>
<b>Christus mag.</b>	<i>Christus, unus omnium magister</i>
<b>Decem praec.</b>	<i>Collationes de decem praeceptis</i>
<b>De donis</b>	<i>Collationes de septem donis Spiritus Sancti</i>
<b>Hexaem.</b>	<i>Collationes in Hexaëmeron</i>
<b>Itin.</b>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>
<b>M. Trint.</b>	<i>Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis</i>
<b>Red. art.</b>	<i>De reductione artium ad theologiam</i>
<b>Sc. Chr.</b>	<i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i>
<b>I, II, III, IV Sent.</b>	<i>Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum</i>
<b>Serm.</b>	<i>Sermones</i>

---

\* Adoptamos o sistema internacional de abreviaturas para a obra bonaventuriana consagrado no «Colóquio S. Boaventura», realizado em Paris (Setembro de 1968). A obra doutrinal de São Boaventura foi criticamente editada pelos Padres de Quaracchi (Florença) em dez grossos volumes, entre 1882 e 1902. Citaremos esta edição indicando, entre parêntesis, o volume, a página e a coluna, respectivamente, pelos números romanos, números arábicos e pelas letras do alfabeto, a e b. Todas as traduções são da minha responsabilidade.

## SIGLAS

<b>AHDLMA</b>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge</i>
<b>Anton.</b>	<i>Antonianum</i>
<b>CFr</b>	<i>Collectanea Franciscana</i>
<b>EF</b>	<i>Études franciscaines</i>
<b>DSer</b>	<i>Doctor Seraphicus</i>
<b>D.S.</b>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i>
<b>FrS</b>	<i>Franciscan studies</i>
<b>FS</b>	<i>Franziskanische Studien</i>
<b>MF</b>	<i>Miscellanea Franciscana</i>
<b>MM</b>	<i>Miscellanea mediaevalia</i>
<b>PG</b>	<i>Patrologia Graeca, ed. J. P. MIGNE</i>
<b>PL</b>	<i>Patrologia Latina, ed. J. P. MIGNE</i>
<b>RevSR</b>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<b>RFC</b>	<i>Revista Filosófica de Coimbra</i>
<b>RphL</b>	<i>Revue philosophique de Louvain</i>
<b>RPF</b>	<i>Revista Portuguesa de Filosofia</i>
<b>RSPhTh</b>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<b>RthAM</b>	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>
<b>RthL</b>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<b>Rthph</b>	<i>Revue de théologie et de philosophie</i>
<b>WiWei</b>	<i>Wissenschaft und Weisheit</i>

## INTRODUÇÃO

### 1. Razão e pensamento

«Utraque [a Escritura e a filosofia] est speculativa  
vel practica».<sup>1</sup>

Como é possível pensar o ser da realidade? Esta é talvez a questão filosófica mais inelutável e uma questão presente a cada passo do texto boaventuriano. No contexto de São Boaventura, ela alarga-se a uma outra: qual o lugar da metáfora no pensamento especulativo e vice-versa? No sentido oposto de uma antropologia pura mas não no sentido oposto de uma antropologia, Boaventura deixar-nos-á dizer que a razão vive sempre suspensa de múltiplas racionalidades. Ela sabe que não é a fonte de sentido cuja carência dimana de si. De certo modo, a razão pode ver mais do que ela própria é, refigurando-se e configurando-se somente enquanto transita para fora de si – a *racionalidade* –, vencendo a pura re-presentação de um sujeito vidente. Não se absolutizando, vai onde não acreditava poder ir. Como pensa, então, a razão? A razão é por si mesma crente<sup>2</sup>. «A razão pensa fazer no outro tudo o que tem em si e fazer em si tudo o que há no outro»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *De donis*, VII, 7 (V 490b).

<sup>2</sup> Sendo crente a razão não só não é absoluta como é necessariamente constituída (mais do que constituir) por níveis superiores de realidade. Como se passa do humano para o que o possibilita? Como é que a razão capta aquilo que no mundo não é do mundo? É nesse sentido que ela pensa sendo pensada, constitui e é constituída – e que o contexto da verdade como «desvelamento» (e não como «adequação») permite bem interpretar.

<sup>3</sup> Como pensa a razão? O Santo ele mesmo formula implicitamente a questão: «Ratio enim cogitat facere quidquid in se est in alio, et quidquid est in alio facere in se». (*Hexaem.*, IV, 18; V 352a-b).

Pretende este nosso trabalho ser uma investigação sobre a razão bonaventuriana. Para o Doutor Seráfico nada está fora da razão, nem mesmo o «credível». Crer fora da razão não seria credível, porque é irracional<sup>4</sup>. Distinguindo a razão ajudada (*ratio adiuta*) da simples razão (*ratio mera*), São Boaventura afirma que é preciso «crer» para pensar. Se com o simples pensamento (*cogitatio nuda*) tanto pode ser pensado o falso como o verdadeiro, com o pensamento acompanhado de assentimento (*cogitatio cum assensu*) não se pensa senão o verdadeiro e o verosímil<sup>5</sup>. «A fé não perverte a razão»; como tal, «Deus é racional»<sup>6</sup>.

Crendo, nesse sentido, não se diminui a razão, antes esta se completa; a crença releva de nós<sup>7</sup>. Propriamente falando, dirá o Santo, a dúvida é legítima – não fora isso não haveria mérito<sup>8</sup> – mas não há razão própria sem crença. «A ciência e o intelecto elevam-nos àquelas coisas em que acreditando podemos conhecer.»<sup>9</sup> Ou seja, conhece-se o que de fé se acredite.

Não se conhece, portanto, senão acreditando: conhece-se crendo no que se conhece. Mas, presumir-se-á, se o conhecimento depende da crença, não será

---

<sup>4</sup> Deus não é incrível para a razão: «[...] omne quod creditur, aut creditur per rationem, aut praeter rationem: si ergo Deum esse trinum est verum credibile; aut ergo ex ratione, aut praeter rationem; sed si ex ratione, iam non est meritorium, quia fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Si praeter rationem; sed quod creditur ab habente usum rationis praeter rationem irrationabiliter creditur et non est verum credibile: ergo creditur irrationabiliter, ergo Deum esse trinum est verum incredibile.» (*M. Trin.*, I, 2; V 53a)

<sup>5</sup> «[...] cogitatione potest aliquid dupliciter: vel *cogitatione nuda*, vel *cogitatione cum assensu*. Nuda cogitatione potest cogitari ita falsum, sicut verum, et manifeste falsum, sicut manifeste verum. Cogitatione cum assensu non cogitatur nisi verum, vel aliquid simili vero.» (*M. Trin.*, I, 1; V 50a). (Itálico nosso).

<sup>6</sup> A racionalidade pressupõe a crença: «[...] aliquid ex ratione est dupliciter: vel *ratione mera*, vel *ex ratione adiuta*. Quamvis ergo Deum esse trinum non sit credibile *ex ratione mera*, est tamen credibile *ex ratione adiuta* per gratiam et lucem seduper infusam. Et quod sic est credibile non irrationaliter creditur, quia gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit, quam perverat.» (*M. Trin.*, I, 2; V 57a). (Itálico nosso).

<sup>7</sup> Em linguagem hodierna, dir-se-ia constituir a crença uma prática cognitiva do sujeito. Uma coisa é a *crença* outra coisa é o *crido*. Crer pressupõe o sujeito. A ideia de Deus é uma ideia «já feita». Há um certo inatismo em Boaventura – advertido, aliás, por muitos dos intérpretes do pensamento bonaventuriano. (Veja-se, por exemplo, Efrem BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti del suo pensiero*, Milano, Ediz. Biblioteca Francesca, 1973, pp. 77 e ss.) Não se aproxime, contudo, o Santo de Kant...

<sup>8</sup> *M. Trin.*, I, 1 (V 49a).

<sup>9</sup> «Scientia et intellectus elevant ad ea quae credita sunt intelligendum» (*I Sent.*, Prooem., q. 2; I 11b).

possível crer no que se não conhece, anulando-se, desse modo, ambos os termos. Responderemos que em Boaventura não há razões para uma tal objecção, pois o conhecimento não é um reflexo directo da crença. A existência de Deus não é um problema, é problema, sim, a existência dos demais seres, sendo nessa investigação que consiste toda a sua metafísica<sup>10</sup>.

Se a certeza da fé («aderência») é evidente, não o é a certeza da inteligência. Ora, diz-nos Boaventura, temos de pensar e não é possível pensar que o que se pensa não existe exteriormente na realidade<sup>11</sup>. Como, portanto, pensamos, isto é, como conhecemos? Boaventura responderá criando uma filosofia/teologia do símbolo (que não deve confundir-se com uma filosofia/teologia simbólica), na qual ocupa lugar especial o conceito de «contuição», sendo traço da própria razão<sup>12</sup>.

O conceito de contuição, porventura insuficientemente notado na ordem simbólica do pensamento bonaventuriano, harmoniza natureza-símbolo, abrindo a natureza à instância sobrenatural (*natura completiva*)<sup>13</sup>. Por isso se deve reportar

---

<sup>10</sup> «[...] haec est nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum.» (*Hexaem.*, I, 17; V 332a). Eis o verdadeiro objecto da metafísica bonaventuriana: sendo dado o Uno, existe também o múltiplo? Como procede o múltiplo do Uno e qual o caminho a fazer para o regresso (*reductio*) a Deus? Reitera-o Boaventura: «Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originatur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest.» (*Hexaem.*, III, 2; V 343a).

<sup>11</sup> Caso contrário, tal seria uma contradição adjacente. Por exemplo, a objecção que compara o argumento de Sto. Anselmo com uma ilha é uma contradição *in adiecto*, porque ao dizer-se que nenhuma outra melhor pode pensar-se há repugnância entre o sujeito e a implicação (predicado). A ilha é um ente defectivo mas a implicação é um ente perfeitíssimo; por conseguinte, há uma oposição adjacente: irracionalmente se pensa e o intelecto contradiz-se a si mesmo pensando desse modo. (*M. Trin.*, I, 1; V 50b).

<sup>12</sup> O vocábulo *contuitus* vem de uma longa tradição, sobretudo de raízes neoplatónicas e agostinianas. Escoto Eriúgena, por exemplo usa a expressão *mentis contuitus* (*De Divisione Naturae* I, 13; PL 122, 455). Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970, p. 385, n. 27. Para uma relação do vocábulo no texto bonaventuriano, veja-se Louis PRUNIÈRES, «Contuition», in J.-G. Bougerol (dir.), *Lexique saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris, 1969, pp. 41-46.

<sup>13</sup> Referimo-nos à ligação da contuição com o simbolismo. A contuição é uma intuição mediata de Deus: todas as criaturas são «signos», «vestígios» e «simulacros», «ad contuendum Deum proposita». (*Itin.*, II, 11; V 230a). Veja-se, por exemplo, Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica in San Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza, 1978. Piazza, que integra o simbolismo na contuição, considera, por isso mesmo, que a noção de contuição é mais profunda e original em São Boaventura do que nos demais autores. (Cf. nota anterior).

ao exemplarismo<sup>14</sup>. A razão pensa *contuitivamente*; quer isso dizer que a contuição estrutura o modo de como a razão pensa o Ser e os seres. Não se chega à identidade absoluta senão através da pura diversidade e dispersão; ou seja, a mediação não é Deus, mas não se pode chegar a Deus sem mediação. Esta é, por definição, figurativa<sup>15</sup> e, enquanto tal, comporta no seu significado mais profundo uma referência ao futuro, suspensa, não de manifestações adquiridas, mas de novas expressões<sup>16</sup>.

Com efeito, o Santo fala da contuição como conhecimento indirecto, directo e mesmo em ambos os sentidos<sup>17</sup>. Por isso Bissen conclui que a contuição é o conhecimento que permite compreender o seu objecto, seja de que modo for, isto é, directo ou indirecto. Fazem, pois, parte da contuição todos os modos de conhecer: «*per rationis adminiculum, per simplicem contuitum, per intuitum*»; excluindo-se o conhecimento pela fé<sup>18</sup>. Assim, ainda segundo Bissen, a contuição

---

<sup>14</sup> Raniero SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Firenze, 1957, p. 13: «In effetti, la parola “contuizione” s’intenderà solo se viene inquadrata nel sistema bonaventuriano dell’ememplarismo».

<sup>15</sup> Mediação é, assim, todo o caminho que conduz a um fim, como o signo conduz ao significado, a figura à verdade, o imperfeito ao perfeito, o inferior ao superior. Diz Boaventura, a propósito dos sacramentos: «Propter quod illa praeparaverunt et perduxerunt ad haec, sicut via ad terminum, sicut signum ad signatum, sicut figura ad veritatem, et sicut imperfectum reducit et praeparat ad perfectum». (*Brevil.*, VI, 2; V 267a). (Itálico nosso).

<sup>16</sup> Cf. Erich AUERBACH, *Studi su Dante*, (trad. dal tedesco di M. L. de Pieri Bonino), Milano, Feltrinelli, 1999, p. 194. Nota o autor que as figuras são histórico-reais, interpretadas espiritualmente, mas a interpretação reporta-se a um cumprimento histórico (*carnaliter adimpleri*). Ou seja, não há símbolo sem natureza, mas a insistência nesta última não deve levar a que se tome por natural o que não é natural. Nesses termos, Boaventura distinguirá o acontecimento sensível da significação inteligível/espiritual.

<sup>17</sup> São inúmeras as passagens em que o Doutor Seráfico se refere à contuição. Assim, como exemplo de conhecimento indirecto: «Dum haec igitur percipit et consurgit ad divinum contuitum, dicit, se habere intellectum adeptum, quem promiserunt philosophi». (*Hexaem.*, V, 33; 359b); «Et ideo in statu innocentiae, cum imago non erat vitiata sed deiformis effecta per gratiam, sufficiebat liber creaturae, in quo se ipsum exerceret homo ad contuendum lumen divinae sapientiae.» (*Brevil.* II, 12; 230b); «[...] quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae.» (*Sc. Chr.*, IV, 23b). Ou seja, como conhecimento indirecto, a contuição aparece associada à actual condição humana. Já como conhecimento directo ocorre *in statu patriae* (e não *in statu viae*). Cf. *II Sent.*, d. 3, a. 2, q. 2 (II 123a); *II Sent.*, d. 23, a. 3, q. 3 (II 544a); *III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 3 (III 305a); *Sc. Chr.*, q. VI (V 35a-b). Como exemplo de conhecimento directo e indirecto, cf. *Itin.*, IV, 2 (V 306a).

<sup>18</sup> Jean-Marie BISSEN, «De la contuition», *EF*, 46 (1934), p. 567: «Tout considéré, notre conclusion est celle-ci: saint Bonaventure entend par contuition toute connaissance qui permet de saisir son objet, de quelque manière que ce soit, directe ou indirecte. Entrent donc dans l’ambitus de ce mot toutes les manières de connaître: *per rationis adminiculum, per simplicem contuitum, per intuitum*; en est exclue la connaissance par la foi, qui repose, non sur une perception de l’objet, mais sur le témoignage.»

deve definir-se como conhecimento através dos efeitos, conhecimento indirecto<sup>19</sup>. Sciamannini, justamente por Boaventura falar ora de conhecimento directo, ora de conhecimento indirecto, distingue entre contuição em sentido lato e contuição em sentido estrito. Em sentido lato, significa intuição ou apreensão imediata de um objecto; em sentido estrito, significa uma intuição analógica de Deus<sup>20</sup>. A contuição é, assim, o contacto com um objecto e uma percepção do mesmo simultânea à de outro<sup>21</sup>. Não se trata nem de uma visão imediata, directa, ontológica, nem de uma visão indirecta do raciocínio discursivo, mas, sim, de uma simultaneidade do objecto e do seu exemplar; tal simultaneidade, contudo, é, não absoluta, mas *consecutiva*<sup>22</sup>, *continuada*<sup>23</sup>.

São Boaventura não define a contuição, dir-se-ia mesmo que o seu uso do termo não está isento de ambiguidades, mas não há dúvida que significa sobretudo um conhecimento indirecto<sup>24</sup>. Sendo «indirecto» quer dizer que contempla

---

<sup>19</sup> Jean-Marie BISSEN, «De la contuition», p. 569: «Il s'agit donc là d'une connaissance par l'effet, connaissance indirecte. Pour la distinguer à la fois de la connaissance obtenue par le raisonnement et de la connaissance intuitive, nous proposons de l'appeler *contuition*. [...] Le mot contuition signifiera donc, si on le veut bien, la connaissance indirecte que l'âme obtient de Dieu par les effets de la grâce dans la contemplation.»

<sup>20</sup> Raniero SCIAMANNINI, *La contuizione bonavenruriana*, p. 13: «In senso lato, la contuizione si riporta all'intuizione, come apprensione immediata di un oggetto concreto. [...] è un'intuizione analógica de Dio, in quanto tutti i nostri giudizi di valore terminato teologicamente nell'Assoluto intuito attraverso il creato.»

<sup>21</sup> Raniero SCIAMANNINI, *La contuizione bonavenruriana*, p. 13: «La contuizione (*cum teor*) esprime la realtà di un concetto composto: il contatto con l'oggetto e una percezione del medesimo simultanea a qualche altra cosa.»

<sup>22</sup> Raniero SCIAMANNINI, *La contuizione bonavenruriana*, p. 14: «Non è una visione immediata, diretta, ontologica; ma neppure “indiretta” nel senso medianico della scalarità, propria do ogni ragionamento astratto e sillogistico, como viene interpretato comunemente dai commentatori bonaventuriani, sottraendo in tal modo all'esemplarismo la caratteristica della sua auferiorità rispetto al rinvio davvero scalare della causa eficiente. É un'apprensione simultanea, una “contuitio” sperimentale della Luce increata nella luce creata, che la ragione esprimerà poi in forma discorsiva: *Dum haec igitur percipit, et consurgit ad divinum contuitum* [*Hexaem.*, V, 33; V 359b]. La simultaneità in parola non è assoluta ma *consecutiva*, in quanto l'intelletto, percepito l'esemplato, lo riferisce immediatamente e spontaneamente all'esemplare, cioè al suo valore nell'Assoluto.»

<sup>23</sup> «Contuir» não significa afastamento e distância mas «continuação». Como é que a alma – pergunta Bissen – poderia *inerir-se* às razões eternas se estas mesmas razões não estivessem presentes e como tangíveis ao seu espírito? Por esse mesmo motivo, Bissen aproxima as palavras *atingere*, *continuar*, *inherere*, *applicare*, *praesenter habere*, *videre* e *contueri*. (Cf. Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, pp. 215 e ss.)

<sup>24</sup> A maioria dos intérpretes do pensamento bonaventuriano tende a notar o carácter indirecto do exercício contuitivo. Exemplifiquemo-lo: Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984. Aí se lê (p. 323): «Cette appréhension indirecte par la pensée d'un objet qui

forçosamente uma «mediação», ou seja, a percepção e a elevação a Deus dá-se a partir de e com algo que não é Deus. Por isso Sciamannini define a contuição bonaventuriana como «intuição analógica»<sup>25</sup>.

«Intuição» e «analogia» poder-se-iam contrastar, dado os caracteres *imediato* da primeira e *discursivo* da segunda. Mas isso não sucede em Boaventura. A razão nos seus desdobramentos e produtividade comporta graus de intuição. Não existe um puro e absoluto *mediar*, tal como não existe um puro e absoluto *intuir*, e vice-versa. O conhecimento humano implica sempre um processo unitário e dialéctico de imediatez e mediação. Propriamente falando, a razão é também intuição. A intuição não está fora da razão, tal como a razão não está fora da intuição.

Neste contexto, a acção simbólica corresponde ao trabalho próprio da mente, embora também a esta não deva reduzir-se. O símbolo não é um revestimento meramente contingente do nosso conhecimento, mas, sim, o seu próprio processo constitutivo e constituinte. O exercício simbólico deve mesmo qualificar toda a actividade humana enquanto (e porque) vulnerável, imperfeita e finita, em sentido oposto ao ideal de um intelecto perfeito (paraíso da pura imediatez). Uma só é a realidade, mas são múltiplos os caminhos que a ela podem conduzir; esse único

---

nous échappe, mais dont la présence est quelque sorte impliquée dans celle des effets qui en découlent, reçoit dans la doctrine de saint Bonaventure le nom de *contuitus*.» Veja-se também: Raniero SCIAMANNINI, *La contuizione...* p. 15 : «[...] apprensione di Dio nelle creature in quanto sue similitudini»; ou ainda (p. 16): «[...] che è [a contuição], nell'intelletto, il movimento naturale dall'effetto alla causa prima ed ai suoi valori assoluti; che rende conto della possibilità dell'anima di *reagire* davanti all'oggetto nella conoscenza sensibile come nella conoscenza intellettuale; che regola il *giudizio intellettuale* come il *giudizio morale*, mediante i primi principi speculativi e pratici; che è fonte della tendenza istintiva al vero, al bello e al buono; che finalmente risolve la conoscenza in elevazione a Dio e in contemplazione mistica»; Silvana MARTIGNONI, «“Ascensus et “reductio” nell’Itinerarium mentis in Deum di S. Bonaventura», *Ethica*, 9 (1979), p. 57: «[...] significa [contuir] riconoscere ogni realtà nel suo senso allusivo. Infatti nel momento in cui la mente vede le realtà create come *exemplaria* riconosce Dio come *Exemplar* eterno; e in questo atto con cui riconosce e riferisce realizza il proprio ascensus»; Angel RODRÍGUEZ-BACHILLER, «Sintuición en Buenaventura y Tomas», in A. Pompei (a cura di), *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana*, vol. II, Roma, 1976, p. 51: «Contuición o cointuición – en Buenaventura – es el conocimiento indirecto que el alma adquiere de Dios, o bien en las criaturas, en cuanto son vestigios o signos de Dios, o bien en las especies innatas del Ser divino. Al fin y al cabo, es un conocimiento “implicado” en otro ser, “acompañado” de otro ser: De ahí la preposición *cum* delante de la palabra *intuición*». Em suma, Deus é conhecido por contuição: «Intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendit ad contuitum semplicitatem divinae». (*I Sent.*, d. 34, a. un., q. 2; 590b).

<sup>25</sup> Cf. n. 19.

objecto, portanto, apenas se nos revela num infinito número de concepções inadequadas e relativas<sup>26</sup>.

A interferência do símbolo no acto constituído pelo pensamento, bem como o reconhecimento do carácter relativo e indirecto do conhecimento, ligam-se originalmente ao simbolismo catóptrico (metáfora do espelho)<sup>27</sup>.

Mas o simbolismo medieval subtende uma certa teoria do signo e da significação, que o distingue do simbolismo de outras épocas. Os *signa* falam de *signata* como «sombra», «vestígio», «imagem». A função principal do homem medieval é a de ler, captar e revelar os signos, pois a Natureza, a História e mesmo a linguagem falam porque são suportadas pela palavra original de que são a expressão finita<sup>28</sup>.

Santo Anselmo, por exemplo, afirma que exprimimos as coisas não propriamente como são, e significamos por outra coisa o que não queremos ou não podemos exprimir própria e directamente, como quando falamos por enigmas<sup>29</sup>.

Na formação e constituição do pensamento entra tanto a linguagem como a realidade. Um pensamento «mudo» e «puro» não conheceria a oposição entre o verdadeiro e o falso, que é obra de e pela linguagem. Assim, pois, a questão do conhecimento reporta-se à da linguagem e vice-versa.

---

<sup>26</sup> Permita-se-nos a referência a uma obra (clássica) que muito nos deu que pensar: Piero MARTINETTI, *Introdizione alla metafisica*, Milano, Marietti, 1987. Mesmo as mais elevadas construções do pensamento lógico, considera o autor, são expressões imperfeitas de uma realidade cuja absoluta unidade transcende toda a consciência.

<sup>27</sup> Com efeito, durante a época helenística e no princípio da época romana desenvolvem-se diferentes formas de simbolismo ligadas à ideia de espelho. As duas funções do espelho, tal como foram descritas pelos escritores antigos – conhecimento de si (a alma como espelho) e visão indirecta (Plutarco, Filon de Alexandria, Cícero, São Paulo) – originaram duas formas de simbolismo. No sentido da visão indirecta, a metáfora do espelho tornar-se-á a grande metáfora medieval do conhecimento por analogia. Sobre esses simbolismos do espelho, desde a Antiguidade à Idade Média, veja-se: Einar Már JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

<sup>28</sup> Cf. Guy-H. ALLARD, «La pensée symbolique au moyen âge», *Cahiers Internationaux de Symbolisme* 21 (1972), p. 4 e ss. Considera este autor que, nesse contexto medievo, «conhecer é re-conhecer», o «querer-dizer» torna-se um «poder-conhecer e um poder-ver», salientado que o fundo comum da teoria medieval do signo e da significação é obra de Santo Agostinho, *De doctrina christiana*.

<sup>29</sup> «Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, sed per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; et cum per aenigmata loquimur.» (*Monologion*, 65, in M. Corbin (dir.), «L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry», I, Cerf, Paris, 1986, p. 76).

Nesta linha de configuração (e refiguração) da racionalidade, Ernest Cassirer defende uma viragem para a simbólica face à «metafísica tradicional»<sup>30</sup>, cuja expressão nominalista reduz a verdade a uma determinação linguística (e não tanto lógica). A racionalidade não é algo único e homogéneo, passa irrecusavelmente pelo universo da cultura («rede simbólica»), constituindo a linguagem, o mito e a religião partes desse universo. O homem não pode defrontar imediatamente a realidade, não pode vê-la, por assim dizer, face a face. O espírito só é acessível por mediação do simbólico<sup>31</sup>. A racionalidade é uma feição inerente a todas as actividades humanas. Por isso, mais do que animal racional (*animal rationale*), o homem deve dizer-se animal simbólico (*animal symbolicus*)<sup>32</sup>. E isto, mais do que uma nova definição – caso em que apenas se substituiria à anterior –, é sobretudo uma revelação de possibilidades do próprio homem, a diferença específica do novo caminho aberto.

De acordo com a proposta de Cassirer, o homem não tem uma «natureza» física ou metafísica – nada de ser simples ou homogéneo. Há sempre a precedência do desenvolvimento histórico, que se oferece através da obra humana, síntese da humanidade. A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história definem e determinam o círculo da «humanidade». É a humanidade que explica o homem, não o homem a humanidade. E esta não é um círculo de criações dispersas, mas emerge como traço característico da racionalidade humana e

---

<sup>30</sup> Cassirer refere-se ao «pensamento lógico», «proposicional», «metafísico». Quase se poderá dizer que o filósofo alemão não conhece o Doutor Seráfico. A Filosofia nunca reconheceu suficientemente Boaventura e isso explica em parte a ausência de referências históricas ao Santo, a favor de Tomás de Aquino. Ainda hoje na Alemanha, não obstante a fortíssima presença da Família franciscana, não há um Instituto-Boaventura, tal como há de Tomás de Aquino ou Alberto Magno. Sobre a actualidade de Boaventura através de alguma bibliografia, veja-se: Von Paul ZAHNER, «Bonaventura aktuell. Kleiner Literaturbericht», *WiWei*, 67 (2004), pp. 119-132.

<sup>31</sup> O símbolo é a «unidade funcional» que coordena e caracteriza toda a acção humana («mundos culturais»). O conhecimento, a linguagem, a ciência, a arte, o mito, a religião, a história e todos os demais produtos da cultura revelam-se «formações simbólicas». Veja-se (principalmente): Ernest CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1, *Die Sprache* [1985]; Bd. 2: *Das mythologische Denken* [1977]; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* [1982]; Bd. 4: *Index* [bearbeitet von Hermann Noak, 1982], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977-1985 [*Philosophie des formes symboliques*, I, *Le langage*, trad. fra. par O. Hansen-Love et J. Lacoste; t. 2 *La pensée mythique*, trad. fra. et index par J. Lacoste; t. 3. *La phénoménologie de la connaissance*, trad. fra. et index de C. Fronty, Paris, Minuit, 1972]. ID. *Language and myth*, (trad. ing. de Susanne K. Langer), Dover Publications Inc., 1946. ID., *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press / London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1951 [*Ensaio sobre o Homem*, trad. port. de C. Branco, Lisboa, Guimarães Editores, 1995].

<sup>32</sup> Cf. Ernest CASSIRER, *Ensaio sobre o Homem*, p. 32 e ss.

«vínculo funcional» (não substancial, como o desenvolveu o pensamento escolástico) que une e torna comum essa dimensão inteligente da existência humana. O homem é essa estranha mistura de ser e não ser. O seu lugar é entre estes dois pólos opostos. Tal orientação para o simbólico torna necessário, por conseguinte, realizar uma verdadeira «crítica da cultura», uma vez que o símbolo (ao contrário dos sinais) faz parte do mundo humano do significado<sup>33</sup>. A realidade física recua na proporção em que a actividade simbólica avança. Deveríamos falar de uma universalidade simbólica, pois que é na dimensão simbólica que a universalidade de uma «natureza humana» e o carácter próprio, encarnado e particular de cada cultura, mais se enlaçam e sintetizam, uma vez que o homem não pode ver ou conhecer senão através da cultura. E a situação é a mesma na esfera teórica e na esfera prática. Com efeito, salienta o filósofo alemão, o pensamento relacional («capacidade para isolar relações») vive na dependência do pensamento simbólico; como tal, se toda a linguagem humana é radicalmente relacional, é na simbólica que ela encontra as mediações concretas que co-implicam a identidade e a diferença, a imanência e a transcendência, o exterior e o interior, ou seja, o espaço de distância e proximidade onde se desenrola a existência humana, sempre marcada pela «interferência» interna da mobilidade e transfiguração simbólicas<sup>34</sup>.

É por isso que razão é um termo muito inadequado para incluir as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza. Todas essas formas são «formas simbólicas», são os fios variados que tecem a rede simbólica, a emanharada teia da experiência humana, e que a acção fortalece.

Ora, se interpretarmos a cultura não como princípio e fim desse processo de inversão da razão, mas, antes, como ponto de encontro de pólos opostos, diríamos identificar aí a coordenada essencial do pensamento boaventuriano.

Com efeito, Boaventura, a exemplo do filósofo das *formas simbólicas*, defenderia hoje uma crítica da cultura, e dir-nos-ia ser a cultura o pólo onde os

---

<sup>33</sup> Cassirer estende a crítica à cultura, convertendo a «crítica da razão» (Kant) em «crítica da cultura». Os conteúdos da cultura – linguagem, conhecimento, mito, arte, religião – transformam o mundo passivo da simples impressão, onde o espírito vive fechado sobre si mesmo, em mundo de pura expressão do espírito. *Verum et factum convertuntur*. Boaventura é muito sensível à história, e também favorece a cultura; defenderia igualmente uma crítica da cultura, porque esta propicia a experiência histórica de Deus.

<sup>34</sup> Cf. Ernest CASSIRER, *Ensaio sobre o Homem*, p. 43 e ss.

extremos se encontram, o humano e o que o possibilita, onde o homem recebe e confere sentido, enriquecendo-se e desenvolvendo historicamente a realidade, pois que a verdade é tanto especulativa como prática, e, como tal, obriga à acção<sup>35</sup>.

Quer isso dizer que o simbolismo faz parte da filosofia, justamente por ser actividade específica de toda a forma de pensamento e expressão humanas. E, de certo modo, esse é o problema que aqui nos ocupa, ou seja, o da forma precisa de pensar (dizer/conhecer) Deus<sup>36</sup>.

Se a relação com a analogia (*analogia entis*) nos coloca frente ao perigo quer da redução especulativo-conceptual da metáfora, quer, em sentido contrário, da redução metafórica da razão, outro é o caminho seguido por Boaventura: o exemplarismo<sup>37</sup>.

Na verdade, embora sem menosprezar as causas eficiente e final, o Doutor Seráfico acentua sobretudo o valor da causa exemplar, sendo esta (e não a causa eficiente) que define e determina o modelo da analogia<sup>38</sup>. A alteração de tais referências ao nível da causa não subsume o valor da analogia, significa, antes, que o exemplarismo bonaventuriano, face a uma analogia de corte negativo, onde mais se sublinham as dissemelhanças do que as semelhanças, combina melhor com uma analogia de pendor positivo, onde se relevam as semelhanças (exemplares).

---

<sup>35</sup> Sobre a noção de que a verdade é simultaneamente especulativa e prática, veja-se: *Brevil.*, VI, 8 (V 272b-273a); *De donis*, VII, 7 (V 490b); *Red. art.*, 4 (V 320a).

<sup>36</sup> Boaventura faz equivaler os conceitos de *cogitare*, *intelligere* e *dicere*. Mas tal não significa, como adiante veremos, uma simples identificação entre o pensamento, o conhecimento e a linguagem.

<sup>37</sup> *Secundum Deum* é a expressão empregada por Boaventura para designar a relação entre a criatura e o Criador, segundo o exemplarismo. (Cf. *Brevil.* Prol., 6; 208b). O exemplarismo e a *analogia entis* mostram bem como São Boaventura e São Tomás têm horizontes diferentes. «O exemplarismo é a doutrina das relações de expressão que existem entre Deus e a criatura». Entre muitos possíveis, referencie-se: Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1929, pp. 4 e ss. Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 134: «Ce que l'on pourrait appeler l'*expressionisme* de saint Bonaventure, suppose une conception de Dieu dont l'inspiration profonde est assez différente de celle de saint Thomas et radicalment incompatible avec celle d'Aristote.»

<sup>38</sup> O exemplarismo concilia o simbolismo, tendo como ponto de referência, não apenas a natureza, ou mesmo o pensamento humano, mas as ideias divinas, de horizonte infinito. Trata-se, por conseguinte, de uma analogia simbólica.

A causa exemplar, a mais negligenciada na filosofia do passado<sup>39</sup>, possibilita, pois, uma concepção simbólica do ser, cujo fundamento é justamente o conceito de analogia<sup>40</sup>.

O símbolo aparece, assim, como um dos elementos da analogia. No decurso do nosso estudo tentaremos salientar os traços característicos da analogia bonaventuriana. Nesse contexto, veremos que a metáfora entra na esfera do simbólico, embora se não identifique com o símbolo. Ou seja, a analogia é simultaneamente, embora diferenciadamente, simbólica e metafórica. A nossa capacidade de dizer como que se funda na capacidade do mundo significar. Como tal, o símbolo *significa* e a metáfora *diz*.

Ora, essa interligação entre *analogia*, *símbolo* e *metáfora* obriga a pensar a linguagem para além de mera questão estrutural de uma forma linguística específica, qual instrumento adequado à manifestação de algo. Obriga a colocar a questão essencial da ligação entre a *linguagem* e o *ser*, entre a *poética* e a *ontologia*. E obriga a examinar, simultaneamente, a questão da relação entre o *discurso especulativo* e o *discurso poético*, questão fundamental tanto da filosofia como da teologia.

P. Ricoeur pode ser considerado o autor que mais alargada e profundamente tematiza o relacionamento entre esses diferentes domínios, advogando a interacção ou intersecção do discurso metafórico com o discurso especulativo. Neste sentido, servir-nos-á de ponto de referência a obra *La métaphore vive*, em particular o oitavo estudo, justamente intitulado «Métaphore et discours philosophique»<sup>41</sup>. Partindo de Kant e Heidegger, o filósofo francês vê na doutrina da analogia de São Tomás (*analogia entis*) o exemplo acabado de onto-teologismo, razão por que o Doutor Angélico separa o discurso teológico do

---

<sup>39</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Braga, Editorial Franciscana, 1970, p. 378.

<sup>40</sup> Cf. Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y Significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano», *Themata* 5 (1988), p. 52: «En este tríptico – emanación, ejemplaridad, consumación –, el segundo de sus miembros es el que posibilita una concepción simbólica del ser, cuyo fundamento es el concepto de analogía, término de orígenes griegos, que es asumido por los pensadores cristianos del Medioevo, como respuesta a una pregunta esencialmente cristiana: la explicación de los seres distintos de Dios, que es el ser total».

<sup>41</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

discurso poético<sup>42</sup>. Ricoeur visa o projecto inverso (que, aliás, o título *A metáfora viva* bem enuncia), e, portanto, não poderia ficar por uma discontinuidade dos discursos. Mas ao longo de toda a sua pesquisa sobre a história do conceito de analogia (os chamados «contra-exemplos»), jamais o filósofo francês menciona Boaventura. Ora cremos que o Santo poderia referir-se como «exemplo» (não «contra-exemplo») da relação entre *conceito* e *linguagem*, justamente por que, evitando extremos, supera a «descontinuidade [isto é, quer a ruptura, quer a fusão] entre o discurso especulativo e o discurso poético», pelo que Boaventura se apresenta – também por isso – no caminho de problemas filosóficos de hoje. Um desses problemas respeita ao modo como pensamos e como conhecemos, à articulação entre *ser* e *dizer*. O que por certo mais firmemente faria reagir negativamente o Doutor Seráfico seria uma posição assimbólica, que uma e outra vez marca a cultura, fragmentando o tempo e o espírito. Por paradoxal que pareça, a actualidade de Boaventura é também a sua não actualidade.

Este é o primeiro ponto.



Sabe-se que a Idade Média é uma época onde o simbolismo atinge proporções ímpares e contornos específicos. Neste contexto, São Boaventura é considerado

---

<sup>42</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 344 e ss. Lembre-se que para São Tomás a teologia é uma ciência teórica (*especulativa*) e o seu grau de cientificidade é tanto mais elevado quanto mais subtrair os *modos metafóricos, simbólicos ou parabólicos*. (Cf. S. Th.ae, I, q. 1, a. 2 ad 10). O Aquinatense leva ao extremo a distinção entre teologia e exegese. Com efeito, à pergunta: «Utrum modus procedendi sit artificialis», responde: «Oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt; et quia etiam ista principia non sunt proporcionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilia similitudines manuducatur; unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum sive symbolicum vel parabolicum (...)». E, ao terceiro argumento (contra as metáforas), responde: «Ad tertium dicendum quod poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur; theologia autem est de his quae sunt supra rationem, et ideo modus symbolicus utique communis est, cum neutra rationi proportionetur.» (Cf. S. Tomás, *I Sent.*, Prol., q. 1, a. 5). Sobre a metáfora em S. Tomás, isto é, sobre o rigor do pensamento do Angélico, veja-se: Gilbert DAHAN, «Saint Thomas d’Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique» in *Medievo* 18 (1992) 85-117. Note-se ainda que a discussão ricoeuriana sobre os domínios do especulativo e do poético encontra um claro paralelismo no debate acerca dos modos de operar (*modus tractandi*) da ciência (*doctrina theologiae*) e da exegese (*sacrae Scripturae*), debate esse que, aliás, foi aberto por Alexandre de Hales («Mestre» de São Boaventura) no início do século XIII: «[...] omnis modus scientiae est per sermones manifestos; modus sacrae Scripturae est per sermones mysticos; ergo non est artificialis» (ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica*, Quaracchi, I, Tract. Introduct. q. 1-4).

não só o mais medieval dos pensadores medievais como o autor que melhor representa o simbolismo universal<sup>43</sup>.

A distinção e oposição entre símbolo e alegoria é recente (não medieval)<sup>44</sup>. Mas isso não impediu uma enorme confusão entre a terminologia medieval e a de matriz romântico-idealística. Caso típico são as páginas dedicadas por Huizinga ao simbolismo medieval<sup>45</sup>. Com efeito, este autor explica o suposto declínio («Outono») do simbolismo medieval a partir da distinção de Goethe entre símbolo e alegoria («a alegoria é superficial»); mas tal distinção – e correspondente oposição – não se aplica à Idade Média<sup>46</sup>.

Eis por que Gadamer propõe uma recuperação da interpretação alegórica e simbólica<sup>47</sup>; tal significa, por conseguinte, uma reaproximação ao símbolo (embora pertencentes a domínios diferentes, os conceitos de alegoria e símbolo são muito próximos entre si), reafirmando o valor da linguagem como mediação do próprio ser, enquanto sentido. «Pensamos a partir do *meio* [centro] da linguagem».<sup>48</sup>

Ora, como o observa J. T. Barrera, essa «reabilitação da alegoria» continua ainda por fazer<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> Vd.: Johan CHYDENIUS, «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique* 23 (1975), pp. 321-341.

<sup>44</sup> Cf. Francesco ZAMBON, «“Allegoria in verbis”: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell’ermeneutica medioevale», in D. Goldin – G. Folena (a cura di), *Simbolo, metafora, allegoria*, Padova, 1980, p. 75.

<sup>45</sup> Johan HUIZINGA, *O declínio da Idade Média*, (trad. port. de A. Abelaira), Lisboa, Ulisseia, [s/d].

<sup>46</sup> Cf. Hans Robert JAUSS, «La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240: d’Alain de Lille a Guillaume de Lorris», in *L’Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIIe au XIIIe siècle*, Paris, 1964, p. 111. No mesmo sentido, H. de Lubac adverte que nenhum estudo histórico pode dispensar-se de adoptar, pelo menos num momento inicial, nas suas subtilidades e nas suas impropriedades ou ingenuidades o vocabulário dos autores sobre os quais versa (Henri de LUBAC, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l’Ecriture*, Seconde Partie, II, Paris, 1964, p. 131).

<sup>47</sup> Cf. Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, pp. 76 e ss.

<sup>48</sup> Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, p. 465: «Wir denken von der Mitte der Sprache aus». Recorde-se que Gadamer dedica a última parte de *Verdade e Método* precisamente à linguagem, como «viragem ontológica da hermenêutica».

<sup>49</sup> Escreve Julio Treoble BARRERA: «Si la hermenéutica de la modernidad ilustrada desarrolló el sentido crítico y el rigor metodológico en el análisis del sentido literal, filológico e histórico, alejado de las construcciones alegóricas que la exégesis antigua y medieval elevaba sobre los textos bíblicos, es preciso que la hermenéutica poscrítica y postmoderna recupere el sentido de la

Concomitantemente com o ponto anterior, cremos igualmente que é bem possível mostrar como o texto bonaventuriano provê uma requalificação da alegoria, precisamente por restituir a poética ao pensamento, supondo uma perfeita correspondência entre a «letra» e o «espírito»<sup>50</sup>. Uma coisa é dizer «é» (*est*), outra coisa é dizer «como é» (*sicut est*), mas ambos os modos entram no acto constituído pelo conhecimento de Deus<sup>51</sup>.

Em Boaventura há um estrato ontológico (metafísico) a apoiar essa viabilidade gnosiológica. Todo o saber é interior<sup>52</sup>. Não se chega ao sentido espiritual senão através da Escritura, tornando-se necessário que não fiquemos pelos seus aspectos superficiais<sup>53</sup>. Distinguindo claramente, contudo, *sapientia uniformis* de *sapientia multiformis*, Boaventura como que antecipa, diríamos, a distinção ricoeuriana entre sentido metafórico e referência metafórica, no contexto da qual o «ver como» – a que se resume o poder da metáfora – é revelador de um «ser-como», ao

---

**interpretación alegórica y simbólica**, para poder acercarse a la comprensión de los textos bíblicos de modo más congenial a los mismos. Em mi opinión, esta “rehabilitation de la alegoría” propuganda por Gadamer, no ha tenido todavía desarrollo adecuado en la hermenéutica y en la exégesis bíblica actual.» (*La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, Valladolid, Editorial Trotta, 1998, p. 30).

<sup>50</sup> Boaventura não tem uma visão «cientística» nem «espiritualística». «Oportet ut studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum.» (*De donis*, IV, 14; V 476b). Assume uma posição média, evitando esses dois opostos. São inúmeras as passagens do texto bonaventuriano que confirmam tal equilíbrio do Santo. Cabe mencionar *Hexaem.*, XIII-XIX; V 387a-398b. O sentido literal aparece aí definido como porta de acesso ao sentido espiritual, qual ponto de chegada do estudo da Escritura. Um não pode ser sem o outro. Entre ambos existe uma relação ordenada e sucessiva: o sentido literal, sendo o invólucro que cobre o sentido espiritual, deve ser aberto para que possa emergir a pluriformidade do sentido espiritual. Sobre esta convergência entre o sentido espiritual e o sentido literal em Boaventura, veja-se: Pietro MARANESI, «Littera et spiritus: i due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio», *CFr.*, 66 (1996), n. 1-2, pp. 97-125. Lê-se (p. 124): «Nei diversi testi in cui Bonaventura si occupa del metodo esegetico, egli riafferma sempre lo stesso e fondamentale principio esegetico: non vi può essere vera intelligenza della Scrittura senza la convergenza e la coordinazione tra intelligenza letterale e quella spirituale, l’esclusione dell’una o dell’altra significerebbe una entrata superba nei testi sacri, cioè un’impossibilità di una vera comprensione».

<sup>51</sup> Cf. *Hexaem.*, II, 18; (339a-b). Ambos os modos são qualificados como «inteligência». Uma relação de mútua dependência fora também proposta no *Breviloquium*, dedicado inteiramente à Escritura. Referimo-nos especialmente ao último parágrafo do prólogo, *De modo exponendi sacram Scripturam*. – *Brevil. Prol.*, 6 (V 207a-208b).

<sup>52</sup> Cf. *Red. art.* 1 (V 319a).

<sup>53</sup> O homem que possui a Escritura é rico em palavras e em discursos ornados. Escritura tem de considerar-se com a maior reverência, mas é preciso que não façamos como o judeu e fiquemos pela «casca». – *Hexaem.*, XIX, 8-11 (V 421b-442a).

nível ontológico mais radical<sup>54</sup>. É o ser das coisas que é atingido pela referência desdobrada própria da linguagem poética. Tal como o sentido literal se abre a um sentido metafórico (a chamada pertinência predicativa), assim também a referência literal, fechando-se porque inadequada, liberta uma referência metafórica, graças à qual a linguagem poética, não podendo dizer «o que é» diz «como» são as coisas últimas, a que coisas elas são eminentemente semelhantes<sup>55</sup>.

O modo de ver as coisas diferentemente reflecte-se na nossa linguagem acerca das mesmas. Simbolizar é, pois, sempre «ver como». O símbolo-metáfora exprime o que uma predicação conceptual-directa não seria capaz de exprimir.

Segundo Ricoeur, há um paralelismo entre a redescritção produzida pela transferência da ficção para a realidade, nas ciências, e o poder de reconfigurar a realidade, relevante da linguagem poética<sup>56</sup>. A metáfora, tal como o conceito, é uma ficção heurística, por meio da qual percebemos novas relações entre as coisas. Pode falar-se aí de uma transferência analógica recíproca de vocabulário. À objecção de que a linguagem poética difere da linguagem científica, deve responder-se que a linguagem poética implica a suspensão da referência directa da linguagem descritiva, a fim de que, justamente, cedam à linguagem aspectos, qualidades e valores da realidade que não podem emergir apenas na linguagem directamente descritiva e que só podem ser ditos graças a um jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regulada daqueles que são os significados habituais da nossa linguagem<sup>57</sup>. Deste modo, o processo de

---

<sup>54</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», in *Initiation à la pratique de la théologie. T. I: Introduction*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, pp. 60-61: «C'est ainsi que le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas d'accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe entre l'énonciation métaphorique et la transgression réglée des significations usuelles des mots de notre langage. Dans la *Métaphore vive*, je me suis risqué à parler *non seulement des sens métaphorique, mais de référence métaphorique, pour dire ce pouvoir de l'énoncé métaphorique de re-configurer une réalité inaccessible à la description directe. J'ai même suggéré de faire du "voir comme..."*, à quoi se résume le pouvoir de la métaphore, le révélateur d'un "être-comme"..., au niveau ontologique le plus radical. Le Royaume des Cieux est semblable-à.... C'est le cœur même du réel qui est atteint analogiquement par ce que j'ai appelé la référence dédoublée propre au langage poétique. De même que le sens littéral, en se détruisant par incongruité, fraye la voie à un sens métaphorique (que nous avons appelé nouvelle pertinence predicative), de même la référence métaphorique, grâce à quoi le langage poétique, faute de dire "ce qui est", dit "comme quoi" sont les choses, à quoi elles sont éminemment semblables». (Itálico nosso).

<sup>55</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», p. 61.

<sup>56</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», p. 60.

<sup>57</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», p. 60.

metaforização, que tradicionalmente figura nos capítulos da retórica, deve constituir-se, sobretudo, como experiência ontológica, de pertença ao ser, a que as abordagens formalísticas da linguagem não são sensíveis<sup>58</sup>.

Eis a estrutura metafórica do simbolismo bonaventuriano. Todos os entes são alusivos, dependentes, referentes a Deus<sup>59</sup>. Neste sentido, Boaventura fala-nos de um tríptico grau de expressão do mundo (*gradatio entis*), segundo o qual há distintos modos e graus de proximidade das criaturas ao Criador; *vestigios*, *imagens* e *semelhanças* são graus de analogia intrínseca de proporção, que representam e interpretam a Trindade criadora<sup>60</sup>.

Recorde-se que, para Boaventura, a analogia designa uma relação essencial (não acidental) entre as criaturas e Deus<sup>61</sup>.

## 2. Estilo bonaventuriano de pensar

G. Intersimone vê na persistência dos símbolos e sentidos escondidos razões suficientes para se poder dizer que a linguagem poética é a linguagem própria do pensamento do Doutor Seráfico<sup>62</sup>. O Santo transforma a linguagem poética em poética da linguagem.

Por sua vez, M. Schumacher afirma que a metáfora não só é central na expressão literária de São Boaventura como é também constituinte da sua

---

<sup>58</sup> Na simples retórica a mudança de denominação não modifica o sentido, este não é escondido, está, por assim dizer, à vista de todos. O mesmo não sucede na especulação filosófica. Leiamos as palavras de A. Strubel: «La Bible, comme tout texte, est susceptible d'une lecture à travers les catégories de la rhétorique : la définition du trope explique tout ce qui "s'écarte du sens propre". Mais les processus de signification ne fonctionnent pas uniquement à ce niveau-là. Car il s'agit, pour l'interprétation, de nommer un sens qui possède un statut très particulier: la révélation, ou plutôt la "traduction" d'une vérité divine, par l'intermédiaire du langage humain. Cette double origine, divine et humaine, pose d'emblée la question de l'expression indirecte, puisqu'elle suppose un écart entre ce qui est dit et la manière de le dire.» (Armand STRUBEL, «*Allegoria in factis*» et «*Allegoria in verbis*», *Poétique* 23 (1975), p. 343.

<sup>59</sup> A referência a Deus é uma característica decisiva do exemplarismo/simbolismo bonaventuriano. O Santo fundamenta essa referência, impedindo que o processo se reduza ao princípio e ao fim, dando igual valor ao meio. Sobre a doutrina do *meio*, veja-se: Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, pp. 238-239.

<sup>60</sup> Boaventura não observa sempre a mesma divisão das criaturas, mas o tríptico *vestigium*, *imago* e *similitudo* tende a prevalecer. Cf. *Sc. Chr.*, IV (V 17a-27b); *Brevil.*, II, 12 (V 230a-b); e *Christus mag.*, 16-17 V571a-572b).

<sup>61</sup> «Relatio creaturae ad Creatorim non est accidentalis, sed essentialis.» (*Hexaem.*, IV, 8; V 350a).

<sup>62</sup> Cf. Giuseppe INTERSIMONE, «S. Boaventura Poeta» *Italia francescana*, 27 (1936), p. 221.

espiritualidade, da sua especulação filosófica e teológica e mesmo do seu próprio psiquismo<sup>63</sup>. Se não fora o perigo da fazer da metáfora (e da linguagem) uma simples representação mental, poder-se-ia falar de «psicometáfora»<sup>64</sup>. Como imagem de Deus, o homem reflecte o expressionismo divino, o verdadeiro eixo ontológico da filosofia bonaventuriana. Como tal, a linguagem humana participa essencialmente na manifestação dinâmica do ser, não sendo, pois, nem um simples registo passivo da realidade significada nem uma transparente e definitiva representação mental<sup>65</sup>.

Na verdade, a produção de pensamentos relativos a Deus é um traço admirável e contínuo da retórica medieval<sup>66</sup>. E essa é igualmente a «lógica» e o «raciocínio» de Boaventura, ou seja: «abrir o livro»<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. Marigwen SCHUMACHER, «Bonaventure: The Power of Metaphor», *The Cord* 21 (1971), n. 10, p. 292. Na verdade, todos os intérpretes do pensamento bonaventuriano fazem salientar dimensão «artística» do discurso do Santo. Trata-se também de um efeito da sua filiação na linha platónico--agostiniana. V. Cilento, por exemplo, afirma: «Simboli e storia, estetica e mistica, spiritualità e poesia sono le costanti e le componenti della *Weltanschauung* bonaventuriana che ricongiunge alla tradizione agostiniana.» – Vicenzo CILENTO, «Simbolismo e analogia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 13 (1996), p. 71.

<sup>64</sup> A noção de «psicometáfora» surge como resultado do cruzamento de múltiplas disciplinas na teorização do conceito de metáfora, acentuando-se aí a vertente cognitiva (psicologia, linguística, antropologia, hemenética, etc.). A psicometáfora pretende traduzir um modelo de transposição metafórica inter-disciplinar; o que está em questão é estrutura reflexiva do pensamento no uso de conceitos, tal como o de metáfora, que possuem a capacidade de transgredir os limites do discurso especializado, contribuindo, desse modo, para uma renovação linguística. Sobre estas valências cognitivas no âmbito da hermenêutica filosófica, veja-se: Juan Carlos COUCEIRO-BUENO, «The psycometaphor», *Analecta Husserliana*, LXXVIII, pp. 337-346. Essa teorização de modelos metafóricos desenvolveu-se com a obra de George LAKOFF – Mark JOHNSON, *Metaphors we live by* [*Metáforas por que vivemos*], Chicago – London, The University of Chicago Press, 1980. Todo o modelo contém em si a noção prévia de uma certa fixação mental. Neste sentido, não pode falar-se de modelo metafórico em Boaventura. Advertidos desse perigo, poder-se-ia falar de modelo metafórico, uma vez que o Santo não vê a metáfora como exterior ao pensamento, mas como integrando a alargando, por assim dizer, a sua abrangência. Tal como para Lakoff e Johnson, não há metáfora fora do pensamento, mas para o nosso santo a linguagem humana não é nem o princípio nem o fim do caminho.

<sup>65</sup> Cf. Ewert H. COUSINS, «Language as metaphysics», *MM*, 13-2 (1981), p. 946 e ss. Este autor considera que a linguagem como expressão é uma noção fundamental da metafísica de Boaventura, bem como chave do seu pensamento (recebendo ricas articulações no século XIII).

<sup>66</sup> Cf. Mary CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, (trad. de l'anglais par F. Durand-Bgaert), Paris, Gallimard, 2002, p. 10. Considera a autora que os tropos e as figuras residem na memória; no vocabulário da cultura monástica o indivíduo não *tem* ideias, *fabrica-as*. A propósito dos esquemas e tropos da Escritura, uma «imagem» não assinala apenas um conteúdo (*res*), mas indica também o «modo» (*modus, color*), a «atitude» (*intentio*) e o «tempo» da leitura.

<sup>67</sup> Cf. *Hexaem.* I, 30; (V 334b). A metáfora do livro da natureza é central no pensamento medieval, e de larga frequência na obra de Boaventura. O mundo é identificado como livro, sendo a mediação assim comparada a um trabalho de leitura, com todas as implicações e exigências para

O Doutor Seráfico deve ser inscrito na linha platónico-agostiniana, onde a natureza poderia não merecer a melhor atenção, mas beneficiava já da presença da obra aristotélica no Ocidente, que seria decisiva para a polarização da filosofia na instância da natureza, de que se ocupava a *Física* do Estagirita<sup>68</sup>.

Com efeito, para a simbolização ser possível, torna-se necessário favorecer a natureza, mas também é necessário não a erigir em absoluto do pensamento. Ao limite, onde tudo fosse ou só natural ou apenas simbólico, desapareceria tanto a actividade simbólica como a natural. Importa ir superando a realidade empírica, sem que as novas expressões sejam fechadas ou definitivas. A relação ternária *Deus-natureza-símbolo* é muito diferente de uma outra constituída por *pensamento-natureza-símbolo*. Boaventura vai assumir a tarefa de estabelecer esse equilíbrio<sup>69</sup>. Fundamentalmente, o que nele se reflecte é o valor intrínseco dos entes criados por Deus, na sua condição de entes finitos temporais, com capacidade para serem desenvolvidos historicamente mediante a interferência humana do exercício simbólico, que os vai valorizar apelando às suas mesmas virtualidades intrínsecas<sup>70</sup>. O cosmos é uma sintaxe óptica em que se entrelaçam e se manifestam a união, a semelhança e a relação, de tal modo que a ontologia bonaventuriana se poderia designar como uma ontologia semântica<sup>71</sup>.



---

uma boa interpretação. Um por todos, veja-se: Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, pp. 368-371.

<sup>68</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «S. Francisco de Assis e a Ecologia», in *Dois mil anos: Vidas e percursos*, Lisboa, Didaskalia, 2001, p. 173.

<sup>69</sup> O Santo prefere Platão a Aristóteles, mas somente no que diz respeito ao fundamento transcendente do exemplarismo, uma vez que, na valorização das criaturas sensíveis, é já manifesta na sua obra a presença do Estagirita: «Unde Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum um in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinalem cognitionis reducere voluit ad illas ideas». (*Serm.*, IV; V 572a).

<sup>70</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «S. Francisco de Assis e a Ecologia», p. 174.

<sup>71</sup> Armando RIGOBELLO, «Prospettive di ontologia semantica in San Bonaventura», *DSer*, 26 (1976), p. 7: «Ontologia semantica, linguaggio simbolico, conoscere come interpretazione, agire come azione di testimonianza sono concetti che si richiamano a vicenda e, nel loro intereccio, si colloca senza eccesciva difficoltà il pensiero di Bonaventura».

Se todo o conhecimento humano é simbólico, não é legítimo caracterizar o simbolismo do período medieval como se fosse uma ímpar excepção. Sabe-se que a Idade Média ignorou os termos «símbolo» «simbolismo» e «simbólico», no sentido em que hoje os empregamos, e essencialmente desde o século XVI. O campo semântico do símbolo era ocupado pelos termos *signum* – o mais próximo do nosso símbolo – *figura, imago, typus, allegoria, parabola* e *similitudo speculum*<sup>72</sup>, os quais constituem, assim, os ingredientes específicos que interferem na construção do simbolismo medieval.

O termo «símbolo», observa G. Dahan, é actualmente muito ambíguo, mas os léxicos medievais também não são mais satisfatórios; em ambos os casos há a tendência para englobar no símbolo demasiados mecanismos ou procedimentos hermenêuticos heterogéneos<sup>73</sup>. Ainda segundo Dahan, não é possível interpretar o símbolo medieval fora da noção de semelhança, que é também o fundamento da analogia. Não há aqui (autores do século XIII) um mecanismo do símbolo. Propriamente falando, o símbolo *implica* a passagem para uma realidade outra<sup>74</sup>. Por exemplo, se eu disser o braço de Deus, designo *imediatamente* um aspecto do poder divino (e não um membro corporal).

O símbolo contém em si, pois, a noção de uma desadequação directa entre o pensar e o conhecer, supondo um ver com velatura, por oposição ao ver sem velatura<sup>75</sup>. Entre o pensar e o conhecer introduz-se como que o relevo do simbólico. A realidade divina não se oferece ao pensamento humano na nudez da sua plena verdade<sup>76</sup>. O homem não conhece senão por meio de símbolos, que escondem os «enigmas divinos»<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. Jacques Le GOFF, «Le rituel symbolique de la vassalité. Introduction: le symbolisme medieval», in *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 2002, pp. 332-334. Henri De LUBAC nota que «simbólico» não faz parte dos quatro sentidos da Escritura na Idade Média. (*Exégèse médiévale...*, 1, p. 22).

<sup>73</sup> Cf. Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIIe – XIVe siècle*, Paris, 1999, p. 424.

<sup>74</sup> Cf. Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible...*, p. 426.

<sup>75</sup> Só os bem-aventurados conhecem face a face, isto é, directamente (*nude et sine valamine*). Ver sob velatura equivale a ver por imagem (matáfora do espelho). Por exemplo: «Ad illud quod obicitur, quod quidquid cognoscitur in illis, aut cum velamine, aut sine velamine; dicendum, quod in statu viae non cognoscitur in rationibus illis aeternis sine velamine et aenigmate propter divinae imaginis». (*Sc. Chr. IV;V 26a*).

<sup>76</sup> Sobre a metafórica da verdade nua (*nuda veritas*), veja-se: Hans BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforologia*, (trad. esp. de J. P. de Tudela Velasco), Madrid, Minima Trotta, pp. 105 e

A ciência não é «artificial», como diria Alexandre de Hales; constrói-se enquanto conhece o que permanece escondido<sup>78</sup>. Com efeito, no contexto da sua época, Boaventura vê-se face à oposição (e conseqüente exclusão) entre o optimismo da teologia como ciência e a «fraqueza» essencial do espírito humano, que apenas vê (não há visão sem pensamento) veladamente, sob certa velatura. A solução poderia ser a da separação entre a teologia (capaz de usar a linguagem científica para dizer Deus) e a linguagem da poética. Mas será que a poética não pode constituir-se como ciência? De outro modo: será que a ciência pode proceder senão poeticamente?

A resposta de Boaventura passa justamente pela noção «hermenêutica» de metáfora<sup>79</sup>. Tematizando os problemas do seu tempo, o Doutor Seráfico antecipa verdadeiramente transformações posteriores da filosofia.

Como o observa P. Hadot, a filosofia tornou-se hoje consciente do seu condicionamento histórico e linguístico, após um período de optimismo, em que a encarou a verdade, não como doação, mas como obra de uma razão pura, acreditando no mito de um começo absoluto e originário e de uma autopoisição absoluta do pensamento<sup>80</sup>. Poder-se-ia, segundo Hadot, compreender a evolução da filosofia moderna e contemporânea como um regresso a um modo de pensamento exegético; mas desta vez e nesse caso, tratar-se-ia de uma exegese que se reportaria ao sentido das obras humanas na sua totalidade e que seria consciente das suas possibilidades e limites<sup>81</sup>.

---

ss. A verdade não se dá abertamente na sua «naturalidade», tem a sua «cultura» no «vestido», assim como a história cultural do homem está essencialmente na sua forma de vestir...

<sup>77</sup> Cf. Charles André BERNARD, *Theologie Symbolique*, Paris, Pierre Téqui, 1978, pp. 124 e ss.

<sup>78</sup> Interroga-se o mestre de Boaventura sobre «an modus sacrae Scripturae sit artificialis vel scientialis», concluindo que o modo teológico (teologia) é «ciência» («modo poético ou historial ou parabólico»). Cf. Alexandre de HALEES, *Summa Theologica*, I, Trat. Introd. q. 1-4).

<sup>79</sup> No século XIII abundam referências à metáfora. Duas tradições confluem: a tradição da gramática e da retórica latinas (*Retórica a Herênio*, Quintiliano, Donato...) e a tradição que reporta a Aristóteles. Cf. Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible...*, pp. 427-428. Boaventura não se reveria completamente em nenhuma destas tradições, uma vez que para ele a metáfora não é uma figura literal, permitindo operar um «salto hermenêutico». Pois, a passagem para o sentido espiritual releva de uma ruptura com o dado literal. A significação é inteligível (não sensível).

<sup>80</sup> Pierre HADOT, «Philosophie, exégèse et contresens», in *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 10.

<sup>81</sup> Pierre HADOT, «Philosophie, exégèse et contresens», p. 10.

O oposto de uma razão crente não é a razão pura, mas a razão inconsciente, que pensa sem representar<sup>82</sup>. Não é possível pensar *sem e por detrás* dos símbolos, dir-nos-ia vincadamente Boaventura<sup>83</sup>. Tal é um pressuposto não só gnosiológico como também ontológico da dizibilidade de Deus, sendo a metáfora o modo mais imediatamente articulado/linguístico do símbolo (conhecimento metafórico)<sup>84</sup>, pelo que, bonaventurianamente falando, para nós (*pro nobis*) – na ordem do conhecer –, a metáfora torna-se o melhor meio de dizer Deus em si (*in rem*).

---

<sup>82</sup> Cf. Dominique BOURG, *Transcendance et discours. Essai sur la nomination de Dieu*, Paris, Cerf, pp. 9 e ss.

<sup>83</sup> Recorde-se a bela máxima kantiana (§ 49 *Kritik der Urteilskraft*), aproveitada por Ricoeur: «o símbolo dá a pensar». É esta conjunção uma relação circular entre o crer e o pensar. Afirma Ricoeur que a sua convicção é a de que importa pensar não *por detrás* dos símbolos, mas *a partir e segundo* os símbolos. É assim que a filosofia nos pode livrar de todos os tipos de devaneio estéril e fideísta. – Paul Ricoeur, «Herméneutique des symboles réflexion philosophique (I)», in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 99. 293 e ss.

<sup>84</sup> Virgilio MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp 32 e ss.

# Capítulo I

## FILOSOFIA E TEOLOGIA: A RAZÃO DE DEUS COMO UNIVERSALIDADE DA RAZÃO

«Cogitare nihil aliud est quam quid est, quod dicitur, intelligere.»<sup>1</sup>

### 1. Discurso e limite

A linguagem sobre Deus constitui uma paragem obrigatória do pensamento contemporâneo<sup>2</sup>, mas – acrescentamos nós –, não é possível chegar a esse ponto sem ter encontrado no percurso São Boaventura.

Uma leitura não correnteia do *opus* bonaventuriano facilmente permite colher elementos de modernidade do seu pensamento, não só lógicos como também linguísticos e hermenêuticos<sup>3</sup>.

Na verdade, a identificação do pensamento bonaventuriano com a chamada «filosofia cristã», ou com o seu absorvimento na noção de «sabedoria/sapiência», equivalente no léxico de Boaventura a «teologia», oferece uma formulação ambígua do texto bonaventuriano<sup>4</sup>. Poder-se-á mesmo dizer que essa interpretação

---

<sup>1</sup> *I Sent.*, d. 8, a.1, q. 2 (I 154a).

<sup>2</sup> Cf. Dario ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia, 1970, pp. 7 e ss.

<sup>3</sup> Cf. Michele BIANCO, «Rilettura dell'opera bonaventuriana sulla Questione di Dio: dalla teologia dogmatica alla metafisica moderna, in: Michele Bianco, *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, Guida, Napoli, 2004, 85-127. Ai se lê (pp.10-11): «Una posizione, quella bonaventuriana, che, superando l'ontologismo *tout court*, antecipa di molti secoli il Cristianesimo anonimo del teologo tedesco Karl Rahner... Il processo conoscitivo bonaventuriano, in definitiva, procede a superarei l fatto nella sua mera fenomenicità assurgendo, così, ad una valenza semântica d'ordine logico-concettuale nella ricezione dei contenuti aleteici. Un sistema, insomma, che sembra anticipare i futuri sviluppi della filosofia moderna e contemporanea.»

<sup>4</sup> É impossível reduzir a filosofia medieval à referência cristã, e, bem assim, é impossível reduzir a filosofia de S. Boaventura ao conceito de filosofia cristã. Tal conceito é demasiadamente normativo para poder compreender a riqueza variada das filosofias que se desenvolveram na Idade Média, se bem que todas se apresentem como uma interpretação da sabedoria cristã. Sobre esta dimensão epocal da filosofia medieval, veja-se: Wolfgang KLUXEN, «Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik», in: E. Coreth; W. M. Neidl; G. Pfligersdorffer (éd.), *Christliche Philosophie, II* (Rückgriff auf scholastisches Erbe), Graz/Wien/Köln, pp. 362-389. A interpretação e identificação do pensamento de Boaventura com

manifesta um certo distanciamento da fonte, uma vez que o Autor distingue claramente o discurso do filósofo do discurso do teólogo, como que já prevenido e prevenindo uma hermenêutica do texto: *Loquendo non sicut theologus, sed sicut philosophus*<sup>5</sup>.

Referindo Sócrates, Plotino e «os demais neoplatónicos» como «verdadeiros filósofos» – «Todos os verdadeiros filósofos cultivaram um Deus»<sup>6</sup> –, o Doutor Seráfico faz preservar a intuição clássica do filosofar como «saber do não saber», combinando no seu próprio discurso o *pensar* e o *viver*, apresentando-se também por isso como admiravelmente como actual para o nosso tempo<sup>7</sup>. O Santo vivia a sua *interioridade*. A interioridade constrange e não é constrangida pelo solipsismo. Não poderia sobrepor filosofia e teologia: o filósofo e o teólogo são para ele um só – o mesmo *homem*. São Boaventura pensa e ensina como vive, porque a vida para ele é filosofia e teologia.

O que São Boaventura fez foi tirar à filosofia a pseudo-ilusão da possessão da verdade completa, porque para ele a razão – a *alma* – não pode conhecer-se a si mesma ignorando a sua historicidade. Não esqueçamos que o tempo é imprescindível à existência («ser no tempo presente») como dupla disposição: da coisa inteligida – mundo – e do próprio inteligente – ser humano<sup>8</sup>.

---

a filosofia cristã coincide com a célebre querela sobre «o problema da filosofia bonaventuriana», cujo início pode ser datado com a primeira edição de *La philosophie de saint Bonaventure* (1924) de E. Gilson. Entre outros possíveis, vejam-se os estudos de Antonino POPPI, «Se e come è possibile la filosofia in s. Bonaventura», in V. Gamboso (et al.): *Teologia e filosofia nel pensiero de S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, Brescia, 1974, pp. 177-198. Aí se lê (177-178): «Poiché le suggestive identificazioni gilsoniane del pensiero del Dottore francescano con la metafisica della mistica cristiana o con la filosofia propria del francescanesimo, non hanno oggi alcun senso di fronte a una più rigorosa comprensione del filosofare»; Patrice ROBERT, «Le problème de la philosophie bonaventurienne», in: *Laval théologique et philosophique*, 6 (1950) 145-163; 7 (1951) 9-58; Pietro MARANESI, «Per un contributo alla “questione bonaventuriana”», *WiWei*, 58/2 (1995), pp. 287-314.

<sup>5</sup> «Hic non debeo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus loqui.» (*Hexaem.*, V, 14; V, 336b).

<sup>6</sup> «Omnes veri philosophi unum Deum coluerunt. Unde etiam Socrates, quia prohibebat, sacrificium fieri Apollini, interfectus fuit, cum coleret unum Deum.» (*Hexaem.*, V, 15; V, 356b).

<sup>7</sup> Cf. Antonino POPPI, «Se e come è possibile la filosofia...», p. 185: «Il Dottore Serafico si dimostra come un maestro di pensiero mirabilmente attuale per il nostro tempo che sta ancora scotando le devastazioni di una ubricatura illuministico-razionalistica che há tradito le misure umane del pensare e del vivere, e ora sembra con più umile aspirazione riconoscersi cercatore, non possessore o costruttore, della verità totale».

<sup>8</sup> *M. Trin.*, V, 1 (V 91b).

São Boaventura, como observa A. Menard, é habitualmente considerado um tradicionalista<sup>9</sup>. E ele próprio confessa não desejar ser um inovador<sup>10</sup>. Pensamos, contudo, que o Doutor Seráfico foi capaz de operar a síntese mais completa da sua tradição, erigindo-se como momento de elevada inovação; de tal modo que abriu caminhos susceptíveis de captar nos desenvolvimentos posteriores do pensamento, fazendo sentir-se-nos familiar de autores como Wittgenstein, Heidegger, Cassirer, Levinas, Derrida, Gadamer...<sup>11</sup>.

No sentido oposto de quaisquer dicotomias/dualismos<sup>12</sup>, a captação da «objectividade» vive imprimida de «subjectividade» (*quoad nos*)<sup>13</sup>. O intelecto

---

<sup>9</sup> Vd. André MENARD, «Une leçon inaugurale de Boaventure», *Etudes Franciscaines*, 21 (1971), p 273: «Bonaventure est en effet habituellement considéré comme un traditionaliste; lui-même se fait goire de suivre l'enseignement de ses prédécesseurs sans prétendre à la nouveauté».

<sup>10</sup> «Non enim studeo novas opiniones advenire, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compiler.» (*II Sent.*, Praelocutio; II 1A).

<sup>11</sup> A actualidade de Boaventura tem sido objecto de múltiplos estudos; leiamos, por exemplo, Dario ANTISEREI: «Perché è mia opinione che la filosofia di S. Bonaventura, al di là delle specifiche soluzioni, esprima un *linea di pensiero*, sia cioè un punto fondamentale nella storia di una *tradizione di pensiero* che, al pari dei paradigmi di Thomas Kuhn o dei programmi di ricerca di Lakatos (o, se vogliamo, della tradizione di ricerca di Larry Laudan), ci indica *come e dove trovare la soluzione di problemi di fondamentale importanza*, come quello de rapporto tra ragione e fede (...). E' per questo che oggi San Bonaventura è così attuale. *E' attuale perché può dirsi qualcosa*. Perché gran parte del pensiero contemporaneo sta percorrendo, con atrezzi intellettuali diversi, la sua stessa strada. *E questa è la strada in cui la ragione mostra a se stessa i suoi limiti*». («La logica di un mistico e la mistica di un lógico. Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein», *Doctor Seraphicus* 28 (1981) 29-63). Como já sublinhámos, São Boaventura constitui-se como momento axial na história do pensamento, lugar privilegiado de convergência e confluência de todas as correntes e de todas as concepções do mundo que, de todos os lados, irrigam e fecundam o meio do século XIII. Esse afluente principal é Santo Agostinho (*filosofia do amor*); o afluente vindo de Dionísio é também muito forte, quer ele aja directamente ou por intermédio da Escola de Chartres e de Ricardo de São Vítor; como terceiro afluente cabe mencionar Santo Anselmo, no que ele tem de mais pessoal: o «argumento ontológico»; e como quarto afluente, igualmente muito poderoso, importa indicar a teologia espiritual de São Bernardo (e dos seus). (Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, II, (*Fächer der Stille*), Johannes Verlag, 1984, pp. 267-268).

<sup>12</sup> Escreve, significativamente, Hilary PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981, p. 9: «In the present work, the aim which I have in mind is to break the strangle hold which a number of dichotomies appear to have on thinking of both philosophers and laymen. *Chief among these is the dichotomy between objective and subjective views of truth reason*». (Itálico nosso).

<sup>13</sup> Quanto algo mais é necessário mais evidente é também; mas uma coisa diz-se mais certa ou mais conhecida do que outra duplamente: 1. absolutamente (*simpliciter*); e 2. relativamente a nós (*quoad nos*). Ora as coisas mais evidentes e claras em si mesmas parecem-nos obscuras por defeito do nosso intelecto criado. (*M. Trin.* VII, 1 ; V, 109b). A mediação dianoética, sem a qual não é possível falar de processo cognoscitivo, requer a remoção do «triplicem defectum intellectus cognocentis»: 1. defeito da obscuridade e da ignorância para conhecer o verdadeiro («defectum obscuritas et ignorantiae ad cognoscendum verum»); 2. defeito da tepidez e da inacção para fazer o bem («defectum tepiditatis et ignaviae ad operandum bonum»); e 3. defeito da timidez e inconstância para se afastar e superar o mal («defectum timiditatis et inconstantiae ad fugiendum

humano, nesta vida, permanece incapaz de conhecer imediatamente as coisas mais manifestas da natureza: nada é possível conhecer completamente<sup>14</sup>. Nesse processo, o Autor funde sistematicamente – sem jamais as confundir – filosofia, teologia e mística. A filosofia abre-se à teologia: *oportet philosophari in theologia*; e o «salto da razão» eleva *finalmente* a mente a Deus (*elevatio mentis ad deum*).

O pensar do divino é figura e estrutura do nosso pensamento; expliquemo-lo: iremos vendo como essa concepção do pensamento empreende e apreende a originalidade de São Boaventura. Cremos não errar quando afirmamos que o Santo descreve a metáfora como modalidade de constituição do próprio pensamento, o qual, desdobrando-se completamente naquela, traduz o procedimento mais conveniente à linguagem humana (*verbum humanum*) no acto constituído pelo conhecimento de Deus, assumindo ele, assim, uma configuração metafórica.

Deus é por nós naturalmente pensável, mas não é pensamento nem é totalizável no ou pelo pensamento. Se assim fora, aliás, a transcendência divina anular-se-ia. Não é possível ver Deus como reacção – estrutural – ou produção – interna – do pensamento. A verdade está em nós mas não é nossa. Na relação Deus--pensamento a transcendência divina jamais coincide com a imanência do mundo: Deus continua a ser Deus, e não homem/mundo. A contemplação de Deus, propriamente falando, só é possível fazendo preservar essa «distância absoluta» – *radicalidade ontológica* – entre o próprio Deus e o homem/criaturas. Os pólos da relação não podem unir-se, pois que não são «equiparáveis», não existe comunidade de natureza. Com efeito, diz Boaventura, assim como nenhuma «alma» pode unir-se a outras «almas», e como nenhum «corpo» pode unir-se a outros «corpos», também o «oposto» não pode unir-se ao «oposto»: e, portanto, a criatura não pode unir-se *substancialmente* a Deus<sup>15</sup>.

---

et superandum malum»). – *Sermones dominicales*, 39, 6, in CETDOC – *Library of Christian Latin Texts* (CLCLT-5), moderante Paul Tombeur, Universitas Catholica Louvaniensis, Louvanii Novi, Centre Traditio Litterarum Occidentalium / Brepols Publishers, release 2002 (CD-Rom).

<sup>14</sup> «Nihil in hac vita scitur plenarie.» (*Sc. Chr.*, IV; V, 26b).

<sup>15</sup> «Magis enim est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri; et sicut non tenet illud argumentum: anima non potest alteri animae uniri: ergo non potest corpori uniri; sic nec illud argumentum concludit: oppositum non potest uniri opposito: ergo creatura non potest uniri Deo.» (*III Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1; III, 11b).

Ora, então, *porquê e como* pensar Deus? Como é possível *dizer* Deus?

O conhecimento de Deus é o centro da filosofia bonaventuriana<sup>16</sup>. Poder-se-á dizer que Deus é fundamento, objecto e fim último de todo o sistema filosófico-teológico de São Boaventura. Mas importa desde já notar que Boaventura situa a questão de Deus, não no plano da existência – propriamente falando, o problema de Deus não constitui um *problema* –, mas no plano da essência. Ele pretende, com efeito, saber, não *se* Deus existe – «Deus é evidente tanto por si como por meio de provas» –, mas, sim, como é que o Ser divino pode ser, simultaneamente, pensado – *pensabilidade* –, conhecido – *cognoscibilidade* – e dito – *dizibilidade* –, salvaguardando-se a transcendência do Deus divino, isto é: por um lado, não fechar Deus ao pensamento, e, por outro, não fechar Deus no pensamento. Se a transcendência fosse anulada o pensamento não poderia sequer saber que Deus é Deus (o divino que assim surgiria não designa Deus): a Divindade ver-se-ia reduzida a mero conteúdo formal da consciência. Isso porque o conceito de Deus não pode fazer de Deus um conceito. Pensar Deus não faz transitar Deus para o pensamento que o pensa, nem o pensamento para o objecto pensado.

*Pensar, conhecer e dizer* são, assim, os ângulos do triângulo bonaventuriano para descrever o que é incomensurável, o que excede todo o número e toda a palavra. Eis aqui o cumprimento do grande princípio medieval: dizer o máximo que pode ser dito, porque decerto excede este.

Todos os verdadeiros filósofos cultivaram um Deus, salienta o Santo. Poder-se-á dizer que por si Deus é um conceito filosófico e de algum modo o mais filosófico de todos os nossos conceitos, o conceito superior e limite. Deve-se, contudo, igualmente dizer que o conceito mais filosófico de todos já não é *apenas* filosófico. Como adverte Boaventura, «a primeira clareza é a da ciência filosófica», mas embora ela seja «grande na opinião de muitos homens do mundo, facilmente se eclipsa se o homem não tomar cuidado com a cabeça e a cauda do dragão», a fim de se não expor aos perigos da «loucura»<sup>17</sup>.

Na sua constituição a racionalidade, interpelada pela ideia de infinito, guarda um sentido que excede *absolutamente* o interior do sujeito, cujo movimento é

---

<sup>16</sup> Cf. Maurice DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, II, Lovain-Paris, 1936, p. 114.

<sup>17</sup> «Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de facili eclipsatur nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae.» (*De donis* IV, 12; V 475a).

sempre de transgressão e de subversão (metáfora) do anterior/acumulado, abrindo e abrindo-se a horizonte sempre maior: o pensamento vê-se por si mesmo impedido de parar e sabe converter-se para poder crescer<sup>18</sup>. São Boaventura é muito positivo a respeito da racionalidade. Na actividade de conhecer compromete todo o homem. Não por acaso distingue as ciências relevando diferenciadamente o mesmo objecto, a verdade<sup>19</sup>. Para ele toda a ciência é, essencialmente, conhecimento da verdade (*notitia veritas*), pois *Deus videtur ratione ostensiva*<sup>20</sup>.

Não há uma subordinação hierárquica da filosofia face à teologia. As duas disciplinas correspondem-se e incluem-se reciprocamente. A filosofia vai ao encontro da teologia, não por imposição desta, mas especialmente por carecer dela<sup>21</sup>. Filosofia e teologia não são apenas duas etapas de um mesmo «itinerário»<sup>22</sup>. Dizer que a filosofia não se basta a si mesma não quer dizer que ela não possui «autonomia»<sup>23</sup>, quer isso sim dizer que ela conjuga intencionalmente um horizonte infinitamente aberto<sup>24</sup>. À essência do filosofar é apta a

---

<sup>18</sup> Vd. Joaquim CERQUERIA GONÇALVES, «O estilo medieval da racionalidade», in: J. Antônio de C. R. de Souza, (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições Est, Porto Alegre, 2006, pp. 182-188. Leiamos algumas bem sugestivas palavras (p. 187): «Racionalidade vertical, universalidade suportada pela metafísica do ser e ainda a infinitude da Transcendência... a ideia de infinito nunca será demasiadamente relevada para interpretar o estilo da racionalidade medieval... a dimensão do infinito é porventura a que mais contribui para a elasticidade da razão, porventura o motivo da grande atracção da cultura medieval».

<sup>19</sup> «*Scientia philosophica nihil aliud est quam veritas ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna.*» (*De donis* IV, 5; V 474b). (Itálico nosso).

<sup>20</sup> Cf. *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 1; (I 50a-b).

<sup>21</sup> «Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam [...]» (*De donis* IV, 13; V 476a).

<sup>22</sup> «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.» (*De donis* IV, 12; V 476a).

<sup>23</sup> «Dico, quod scientia philosophica est veritatis ut scrutabilis notitia certa.» (*De donis* IV, 6; V 520b).

<sup>24</sup> Sobre a concepção bonaventuriana de Filosofia, observa L. Veuthey: «La Filosofia non può dare tutta la verità: essa non può rivelare né il fine dell'uomo né dire cosa sia Dio in sé. Ciò non significa però che la filosofia non abbia alcun valore in sé; ma, solo che essa deve essere completata dalla teologia (...). Così quando si dice che il nostro Dottore nega l'autonomia dalla filosofia, bisogna intenderlo in questo senso, non in quanto per sé la filosofia fosse incapace di verità e di certezza, come potrebbe far credere qualche testo staccato dall'insieme della dottrina del Seráfico». (Leone VEUTHEY, «Spirito Bonaventuriano», in Alfonso Pompei (org.) *La filosofia cristiana di san Bonaventura*, MF, Roma, 1996, 275-291). Na substância, a crítica que o Doutor

transcendência. Ora São Boaventura tematiza essa noção de filosofia e faz dela uso indeclinável, a fim de mostrar que *Deus é o Ser (esse est primum Dei nomen)* e que tudo quanto se disser de Deus se reduz ao Ser. O Ser divino é o primeiro *objecto* do pensamento, o ser que primeiramente cai no intelecto (*primum cognitum*)<sup>25</sup>.

Para São Boaventura, o conhecimento do divino compreende-se em todas as operações do intelecto humano: «Deus está presente na própria alma e em todo o intelecto pela verdade.»<sup>26</sup>

Deus é o conceito mais evidente, mais perfeito e primeiro de todos; mas Deus não pode ser conhecido imediatamente em si no nosso estado actual. E isso, sublinha Boaventura – é interessante notá-lo –, não em virtude do pecado original mas da natureza finita da nossa inteligência: «o homem é um ser racional mortal»<sup>27</sup>. E, por definição, todo o limite coarcta e inclui alguma deficiência. Com efeito, distingue ele que uma coisa se pode dizer mais certa ou mais conhecida do que outra em dois sentidos: ou *absolutamente* («simpliciter»), ou *relativamente (quoad nos)*. A primeira proposição é verdadeira no que respeita ao conhecimento da maior certeza absoluta, não o é, contudo, no que respeita à certeza relativa a nós<sup>28</sup>. A vida contempla manifestações obscuras não por deficiência das coisas manifestas mas do nosso intelecto. As coisas em si são «certíssimas» e «claríssimas», mas parecem-nos sempre obscuras. Tal «carência» (*defectus*) da nossa parte é a «cegueira» ou a «ignorância» que faz com que pensemos que uma

---

Seráfico faz à filosofia diz respeito à sua pretensão de uma mítica possessão da verdade absoluta. (Vd. também Antonino POPPI, «Se e come è possibile la filosofia...», pp. 190-191).

<sup>25</sup> *Primum speculabile est, Deum esse. Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; hoc est proprie proprium nomen Dei. (Coll. in Hexaem. X, 10; V, 378b)*. Já em textos anteriores Boaventura se havia referido à essência e atributos de Deus. Veja-se *Itinerarium mentis in Deum*, V, 2-3; V 308b-309a). O ser é o primeiro nome de Deus («Esse est primum Dei nomen») e o ser que primeiro cai no intelecto («Esse cadit primo in intellectum»).

<sup>26</sup> «[...] quod Deus est praesens ipsi animae et omni intellectum per veritatem.» (*I Sent.*, d. 3, a.un. q. 1; I 70a).

<sup>27</sup> «Homo est animal rationale mortale.» (*I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2; I 439b).

<sup>28</sup> «[...] quod aliquid dicitur esse certius altero seu notius dupliciter: vel *simpliciter*, vel *quoad nos*. Prima igitur propositio veritatem habet, secundum quod intelligitur de maiori certitudine *simpliciter*, non autem, secundum quod intelligitur de certitudine *quoad nos*, pro eo quod illa quae sunt certissima et luculentissima in se ipsis obscura nobis videntur propter defectum ex parte intellectus creati.» (*M. Trin.*, VII, 2 ; V 109b).

coisa não existe – justamente porque a ignoramos. Diz mesmo Boaventura: «Estranha cegueira [essa] do nosso intelecto que não considera aquilo que primeiramente vê e sem o qual nada pode conhecer»<sup>29</sup>.

Dizer, pois, que algo não é não quer dizer que isso não seja. No caso de um qualquer ente, diz o nosso Santo, o pensamento aplica-se-lhe sempre unicamente de dois modos: a propósito sua existência (*si est*) e a propósito sua essência (*quid est*). Pensando, contudo, a verdade divina o nosso intelecto falha no conhecimento da sua essência, mas o mesmo não sucede no conhecimento da sua existência<sup>30</sup>. Como disse Hugo de São Vítor: «Desde o início Deus depôs com medida o seu conhecimento no homem, a fim de que, tal como a sua essência [*quid esset*] jamais poderia ser compreendida, assim também a sua existência [*quia esset*] jamais poderia ser ignorada»<sup>31</sup>. Portanto, visto que o nosso intelecto jamais falha no conhecimento da existência divina, não pode ignorar que Deus existe nem pensar que o Ser divino não é<sup>32</sup>.

A ideia frequente de que Deus não existe, de que é um ídolo, ou de que é o que não é – de que não é um Deus justo, por exemplo – é mera consequência do nosso próprio pensamento, que assim mostra falhar no conhecimento da essência divina<sup>33</sup>. Conhecemos *como* pensamos. Ou seja, poderia dizer São Boaventura: *pensamos não pensando como pensamos e como é possível o que pensamos*.

---

<sup>29</sup> «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere.» (*Itin.* V, 4; V 309a).

<sup>30</sup> «Contingit autem dupliciter esse cogitationem de aliquo modo ente, videlicet *si est et quid est*. Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem, *quid est*, tamen non deficit quantum ad cognitionem, *si est*.» (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 154b)

<sup>31</sup> «Unde Hugo: “Deus sic ab initio cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam, *quid esset*, poterat comprehendi, ita nunquam, *quia esset*, poterat ignorari”». (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 154b). Cf. HUGO DE SÃO VÍTOR, *De Sacramentis*, L. I, cap. II (PL 176, 217).

<sup>32</sup> «Quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei, *si est*, ideo nec potest ignorare, ipsum esse simpliciter, nec cogitare non esse. (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 154b).

<sup>33</sup> Deus pode ser pensado não ser; todavia, isso sucede não de modo absoluto ou geral mas em virtude uma consequência lógica: «Deus potest cogitari non esse sive summa veritas; non tamen simpliciter sive generaliter, sed ex consequenti, sicut qui negat, beatitudinem esse in Deo, negat eum esse.» (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 154b).

O que significa, pois, *pensar*, em termos bonaventurianos? Ora, responde o nosso Autor: «Pensar nada mais é do que o que é, [ou seja] conhecer [inteligir] o que se diz»<sup>34</sup>.

É também o Santo que o explica:

Se eu pensar que o homem é um burro sei que isso é falso. É deste modo que se pode pensar que a verdade do Ser divino não é. Se, pelo contrário, eu pensar que algo não é e crer que não é, isso é pensar «com assentimento». Mas, se assim for, pensar que não existe o que é, pode vir de um defeito da inteligência ou do inteligível. Com efeito, se eu pensar que uma coisa não é porque a ignoro, o que eu penso é forçosamente falso, e isso deve chamar-se cegueira ou ignorância, pois tal não nega que a coisa pensada seja aquilo que é<sup>35</sup>.

Por consequência, temos de conceder que a verdade do Ser divino é tal que não pode ser negada com assentimento, salvo por ignorância daquele que a pensa e que ignora o que define o nome Deus<sup>36</sup>. Pensar verdadeiramente não é, portanto, nada mais do que conhecer o que se diz.

Associa o Santo, deste modo, pensamento, conhecimento e linguagem; fazendo eco do clássico problema da relação entre o pensamento e a linguagem – muito debatido na Idade Média –, São Boaventura, como que antecipando Kant (pensar não é conhecer), atribui ao pensamento, ao conhecimento e à linguagem iguais funções espirituais, visto traduzirem-se mutuamente. Há, assim, pode dizer-se – também para São Boaventura – uma relação recíproca de mútua determinação entre *cogitare*, *dicere* e *intelligere*.

---

<sup>34</sup> «Cogitare nihil aliud est quam quid est, quod dicitur, intelligere.» (*I Sent.*, d. 8, q. 2; I 154a) Geralmente, traduz-se *intelligere* por «entender», reservando-se «conhecer» para o termo *cognitio*. Vd. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, p. 461: art. *intelligo*. Preferimos manter «inteligir», ou vertê-lo por «conhecer», pois nos parece corresponder mais adequadamente ao desenvolvimento do texto bonaventuriano. Isso é particularmente manifesto no contraste entre *intelligere* e *comprehendere* (Deus é cognoscível, mas é incompreensível).

<sup>35</sup> «Aut in ratione falsi, sicut cogito de hac : homo est asinus [...] Hoc modo potest cogitari non esse veritas divini esse. Alio modo est cogitare cum assensu, sicut cogito aliquid non esse, et credo non esse: et hoc modo aliquid cogitare non esse, quod est, potest venire aux ex defectu intelligentis, aux ex defectu intelligibilis.» (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 154a).

<sup>36</sup> «Concendendum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat, quid est quod per nomen Dei dicitur.» (*I Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2; I 155a-b).

Boaventura, como Agostinho e Anselmo, distingue o discurso interior (*loqui ad se, id est apud se*) do discurso que se dirige para os outros (*dicere ad alterum*): o primeiro não é mais do que conceber alguma coisa com a mente (*cogitatio*); o segundo é exprimir o conceito da mente (*locutio*), que equivale à palavra proferida ou escrita (*verbum prolatum*)<sup>37</sup>.

## 2. Unidade e evidência divinas: o nome «Deus» como palavra

Os principais *lugares* em que São Boaventura coloca «racionalmente» a questão Deus, são os seguintes: 1. *Commentarii S. Bonaventurae in primum librum Sententiarum Petri Lombardi*; 2. *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*; 3. *Itinerarium mentis in Deum*; 4. *Collationes in Hexaëmeron*<sup>38</sup>.

Não se trata aqui – sublinhemo-lo – de provar a existência da Divindade. Não é possível totalizar Deus no intelecto mas é possível apreender totalmente a sua existência. A verdade do Ser divino é evidente, «quer em si quer por meio de provas». Não é apenas por defeito de «presença» que alguma coisa pode ser pensada não existir, mas também por defeito de «evidência», porque não é evidente em si nem por meio de provas. Em Deus não há defeito de presença nem defeito de evidência. Deus é de tal modo verdadeiro que não pode ser pensado não existir, senão por ignorância daquele que pensa e que ignora o que quer dizer o nome «Deus»: o predicado está incluído no sujeito, a verdade e a natureza criada provam e concluem a existência da verdade divina, porque se há um ser por

---

<sup>37</sup> «Propter hoc intelligendum, quod *dicere* idem est quod loqui; *loqui* autem est dupliciter, vel *ad se, id est apud se, vel ad alterum*. Loqui ad se nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligenda assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi; et hoc est verbum conceptum. – Alio modo dicere *ad alterum* est conceptum mentis exprimere; et huic *dicere* respondet verbum prolatum.» (*I Sent.*, d. 27, a. un., q. 1; I 482b).

<sup>38</sup> Não se conhece uma cronologia precisa destes textos – na cronologia da vida de S. Boaventura, aliás, somente duas datas são indiscutíveis, a da sua eleição para superior-geral da Ordem Franciscana (1257) e a da sua morte (1274) –, mas é bastante segura a seguinte sucessão histórica: o Comentário ao primeiro livro das Sentenças é escrito entre 1251 e 1253; o *De Mysterio Trinitatis* é de 1254; o *Itinerarium* de 1259; e as *Collationes* de 1273. Seguimos a sucessão histórica dos escritos bonaventurianos estabelecida por Quin. (Cf. J. F. Quin, «Chronology of St. Bonaventure (1217-1257)», *FrS*, 32 (1972) 168-186. Nestes quatro textos, «prescindindo dai cenni occasionali, assi frequenti nelle opere de Dottore Serafico, il problema di Dio è affrontato ampiamente grazie all'aiuto della sola ragione (...).» (Cf. P. SCAPIN, «Dio da Dio. Approccio bonaventuriano del problema de Dio», *Teologia e filosofia nel pensiero de S. Bonaventura*, 139-173; vd. também E. BETTONI, *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, CEDAM, 1950, 109-250).

participação e por um outro, há necessariamente um ser por essência e não por outro<sup>39</sup>.

Que Deus *é*, isso é um dado, mas *como é*, eis a questão. Não se trata, portanto, de saber que Deus é (*quia est*), mas sim de saber o que Deus é (*quid sit*)<sup>40</sup>. Ou seja, vimo-lo, trata-se de uma questão de essência, e não de existência; é contudo uma questão que associa lógica, linguagem e hermenêutica. A intuição imediata da existência de Deus proporciona-se somente ao *comprehendens*<sup>41</sup>; como *viator* o intelecto carece de signos<sup>42</sup>, pois que este conhece ‘materialmente’, isto é, *per modum complexionis*<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Repare-se como, simultaneamente, Boaventura faz eco de Santo Anselmo e antecipa Descartes: «Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto. Nec tantum habet evidentiam ex se, sed etiam ex probatione, quoniam divinam veritatem esse probat et concludit omnis veritas et natura creata, quia si est ens per participationem et ab alio, est ens per essentiam et non ab alio.» (*I Sent.* d. 8, a. 1, q. 2; I, 155a-b). A existência é inseparável de Deus. Não é possível pensar Deus como não existente. Leiamos Descartes: «Porque, estando habituado em todas as outras coisas a distinguir a existência da essência [...]. Porém, se atento mais cuidadosamente torna-se manifesto que a existência pode separar-se tanto da essência de Deus como da essência de um triângulo [...], ou da ideia de monte a ideia de vale: de tal modo que não repugna mais pensar em Deus (isto é, um ente sumamente perfeito) a que falta a existência (isto é, a que falta alguma perfeição) do que pensar um monte a que falta o vale». (*Meditações sobre filosofia primeira*, trad. port. de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, 1985, pp. 186-187).

<sup>40</sup> Boaventura procede aqui claramente de forma inversa a S. Tomás de Aquino – embora o desenvolvimento posterior do discurso tenda a aproximar ambos os santos. O Aquinate não considera a existência de Deus *per se nota*. A existência de Deus não é evidente por si. Ela é evidente por si, pela evidência sublime de Deus a si mesmo; mas não é evidente para nós, porque não conhecemos a essência de Deus. Ela é conhecida sempre *a posteriori*, pela mediação das criaturas. Podendo ser conhecida pela razão – pelo mesmo motivo, porque o «ente é o que primeiramente cai no entendimento e a razão comum do ente é objecto adequado do entendimento, não sendo, porém, objecto próprio *in statu via* – a existência de Deus é conclusão de um longo raciocínio que vai das criaturas para o criador. Pela dificuldade mesma de conhecer mediante a razão, e não obstante ele ser objecto da razão, o próprio Deus revelou a sua existência. Todavia não por esta não ser demonstrável racionalmente mas pelas dificuldades da demonstração. (Vd. *Sum. Th.* I, q. 2. a. 1). S. Tomás também trata a questão do conhecimento humano da essência de Deus mas remete-o para o conhecimento *post mortem*, de foro simplesmente noético e com origem no *lumen gloriae*, isto é, na luz de Deus que age, no caso dos bem-aventurados, sobre a mente criada. Mas a compreensão de Deus por parte da mente humana nunca é total (Vd. *Sum. Th.* I, q. 12). Isto sucede igualmente com S. Boaventura; a propósito dos nomes divinos (*Sum. Th.* I, q. 13), o santo dominicano coloca ordem idêntica à do santo franciscano: existência, essência, nomes.

<sup>41</sup> «Est enim certum comprehendenti, quia cognition huius veri innata est menti rationali [...]» (*M. Trin.*, I, 1; V 49a).

<sup>42</sup> «Quaerentes signa per haec manuducuntur ad intelligibilia.» (*I Sent.*, d. 16, a. un., q. 2; I 281b).

<sup>43</sup> «Eandem rem, quam cognoscit sensus, cognoscit intellectus, sed sensus per modum incomplexionis, intellectus vero per modum complexionis.... Item, differenter significatur res per vocem incomplexam et per complexionem, quia per vocem incomplexam quantum ad *esse simpliciter*, per orationem sive complexionem quantum ad *esse tale vel tale*». (*I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 1; I 736a-b)

A evidência (*verum indubitabile*) faz com que Deus seja uma «concepção comum [universal] do espírito» e, ao mesmo tempo, igualmente o inverso: Deus existe «certamente» porque é uma concepção comum do espírito. Mas tal círculo, dir-se-ia, é apenas aparente: é que excedendo embora o pensamento o Ser divino não se apresenta fechado ao pensamento. Deus é um só; e isso tanto pela sua «simplicidade», como pela «concepção comum do espírito de que Deus é o que de maior não pode pensar-se», bem como pela «razão de *estado*, que não é senão o [estado] mais superior e o primeiro»<sup>44</sup>. Seria, pois, não só impossível, como também ininteligível dizer que há vários deuses. O nome «Deus» significa o que é absolutamente superior na realidade (*in re*) e na representação de aquele que o pensa (*in opinione cogitantis*): na realidade, porque todas as coisas são por ele, nele e para ele, e porque nele se encontra totalmente a perfeição<sup>45</sup>. É por isso impossível que, preservando tal significação, alguma outra coisa lhe seja igual. Por conseguinte, nada de maior se pode pensar, nem mesmo como igual, sendo o que é sempre superior na representação<sup>46</sup>.

Sublinhámos que a «evidência» do Ser divino, em si e por meio de provas (*in se et in probando*), propõe, por um lado, o modo de ser de Deus (*modo sem modo*) e, por outro lado, configura e estrutura o modo do nosso conhecimento do divino, pois que sendo Deus uma concepção comum do espírito, o homem *naturalmente* (o homem é imagem natural, mas não conatural) pensa Deus. Como se explica, porém, a questão de Deus? A «evidência» não deveria dispensar a «questão»?

O princípio de todo o mérito é crer que Deus existe, mas nunhum mérito existiria se não fosse possível alguma dúvida<sup>47</sup>. Somos como a ave nocturna

---

<sup>44</sup> «[...] tum propter eius *simplicitatem*, tum propter *communem animi conceptionem*, quae est, quod Deus est quod maius excogitari non potes; tum ratione *status*, qui non est nisi in summo et primo.» (*I. Sent.*, d. 2, a. un., q. 1; I 50a-b).

<sup>45</sup> «Deus enim dicit simpliciter summum et *in re* et in opinione *cogitantis*. Quae in *re*, ideo omnia ab ipso et in ipso et ad ipsum, et in ipso omnino est status.» (*I. Sent.*, d. 2, a. un., q. 1; I 52a).

<sup>46</sup> «[...] ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. *Item*, nihil maius Deo cogitari potest nec etiam aequale, qui summum in opinione.» (*I. Sent.*, d. 2, a. un., q. 1; I 52a).

<sup>47</sup> «Si non posset esse de hoc vero, quod est, Deum esse, aliqua dubitatio, nullum esset meritum illud credere; sed hoc est principium omnis meriti, credere Deum esse [...]» (*M. Trin.*, I, 1; V 49a).

diante da luz, não vemos as coisas mais manifestas da natureza. Os nossos olhos não são capazes de distinguir a luz divina da luz do fogo ou da luz lua<sup>48</sup>.

Na verdade, a evidência de Deus em si não exige provas, mas o mesmo não sucede quanto à existência de Deus para nós<sup>49</sup>. Deus em si, como luz suprema, é sumamente cognoscível. E como luz suprema completa o nosso intelecto; Deus ser-nos-ia sumamente cognoscível se não fora um «certo defeito» da parte do sujeito cognoscente<sup>50</sup>.

Persistimos neste ponto porque ele é muito importante para a nossa reflexão: precisamente aqui – pensamos – repousa o início da chamada «síntese» bonaventuriana, por meio da qual o Santo reconstitui a sua tradição, de linha platónico-agostiniana.

Notemos de novo a interrogação que nos conduz: Sim e ou não é possível ao intelecto humano conhecer/nomear Deus? Que se diz quando se *diz* Deus?

Santo Agostinho, o Pseudo-Dionísio, Santo Anselmo e São Bernardo – os quatro afluentes do pensamento de Boaventura (H. U. von Balthasar) – constituem directamente essa tradição na qual o Doutor Seráfico vem a distinguir a sua posição sobre a possibilidade humana de conhecimento do divino; faz nela incluir explicitamente, como mais do que o simples enunciado, essa nossa interrogação sobre a Divindade. Boaventura dá-se bem conta de que qualquer «solução» contém perigos, o maior dos quais seria a anulação da transcendência e a reificação divina. Ora, não apenas é possível ao homem conhecer e dizer Deus, como já referência ao divino se encontra de algum modo presente na estrutura e funcionamento do intelecto humano: o «superior» como que inere e excede o «inferior». A razão não pensa sem uma ideia suprema, a qual é por isso inerente àquela mas sem com ela se identificar – poder-se-á dizer que Boaventura sintetiza neste ponto a tradição. Deus está no pensamento mas o pensamento não é Deus. Se Deus fosse igual ao intelecto seria mutável, como ele o é. Por outras palavras,

---

<sup>48</sup> «[...] nostri oculi lippitudo, qui oculus noster est sicut oculus noctuae ad manifestissima naturae, sicut dicit Philosophus. Unde sicut oculus lippus nesciret distinguere inter lumen diei et lumen flamme vel lunae» (*I Sent.*, d. 7, a. 1, q. 3; I 299b).

<sup>49</sup> Nesta dupla evidência é possível encontrar uma proximidade entre S. Tomás e S. Boaventura. A evidência de Deus apenas exige provas para nós.

<sup>50</sup> «Dicendum, quod Deus in se tanquam summa lux est summe cognoscibilis; et tanquam lux summe intellectum nostrum complens, et quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis.» (*I Sent.*, d. 3, a. un., q. 1; I 68a).

afirma-se a simultânea transcendência de Deus ao mesmo tempo que a sua máxima imanência, como afirmara Santo Agostinho<sup>51</sup>. Boaventura oferece uma particular visão de conjunto<sup>52</sup>, dir-se-ia um eclecticismo, de uma tradição de cujo primeiro nome a abonar é caracteristicamente o autor patrístico. Os quatro afluentes parecem, então, intervir no Doutor Seráfico da seguinte forma: Deus é imanente, superior e estruturador do acto de pensar (Santo Agostinho e Santo Anselmo); Deus é transcendente (Pseudo-Dionísio); e Deus é objecto e termo de um conhecimento unitivo (São Bernardo)<sup>53</sup>.

Dionísio havia dito que «não é possível dizer nem conhecer Deus»<sup>54</sup>. Outros, igualmente defendendo a impossibilidade de conhecimento do divino, consideravam que todo e qualquer conhecimento exigiria a combinação de quatro pressupostos: 1. proporção; 2. união ou recepção; 3. juízo; e 4. informação. Assim, o intelecto cognoscente não poderia conhecer senão o que era para si mesmo proporcionável, ao qual ele podia de algum modo unir-se, julgar e informar. Entre Deus e o intelecto não haveria qualquer espécie de «proporção», e mesmo que houvesse também não seria suficiente porque a verdade incriada dista mais do intelecto humano do que qualquer criatura inteligível dos sentidos; e, portanto, o intelecto jamais poderia elevar-se ao conhecimento inteligível do incriado. Por outro lado, visto ter de admitir-se uma certa «união» entre o cognoscível e o cognoscente, não é o cognoscente – mente – que está no cognoscível – Deus –, mas o inverso. Ora como é impossível que o infinito seja compreendido pelo finito, é impossível que Deus esteja no intelecto. De igual modo, aquele que julga tem poder sobre o que é julgado: ora o finito não tem poder sobre o infinito, portanto, não pode julgá-lo; como o «juízo» é requerido

---

<sup>51</sup> Cf. *Lib. Arbit.* II, XII, 34. Neste *Diálogo* aparece pela primeira vez o argumento que S. Anselmo depois retoma. Agostinho mostra que Deus é a ideia «quo nullus est superior». O Bispo de Hipona identifica essa ideia de Deus com a Verdade.

<sup>52</sup> Cf. Leone VEUTHEY, *La Filosofia Cristiana di San Bonaventura*, Roma, Miscellanea Francescana, 1996, pp. 238-246.

<sup>53</sup> Vd. Étienne GILSON, *La philosophie chez saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984; ID., *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1947.

<sup>54</sup> «Deum neque dicere neque intelligere possibile est». (*De Dviniis Nominibus*, I, 2; PG 3, 587). Dionísio Pseudo-Aeropagita é dos autores que mais inspiram S. Boaventura. Jacques Guy BOUGEROL conta 248 citações de Dionísio na obra bonaventuriana («Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», in *Saint Bonaventure: étude sur les sources de sa pensée*, Variorum, 1989, pp. 33-123).

pelo conhecimento, segue-se que o intelecto finito não conhece Deus infinito, sobre o qual ele não tem poder<sup>55</sup>.

Este bloco de argumentos contra a cognoscibilidade de Deus – e que São Boaventura salienta – completa-se pela impossibilidade de Deus «informar» o intelecto humano: tudo o que informa outro, informa-o ou pela essência ou pela semelhança; ora Deus não informa pela essência, porque a nada se une como forma, nem pela semelhança abstracta, porque a semelhança é mais espiritual do que abstracta: e nada é mais espiritual do que Deus. Se é pois necessário haver «informação» entre o intelecto cognoscente e o conhecido e se essa informação não subsiste relativamente a Deus, então não é possível falar de conhecimento humano de Deus<sup>56</sup>.

Na base de tais argumentos é indisfarçável a tentação do *natural*, que desde o século XII o homem medieval vem sentindo.

No pólo oposto, mesmo dentro das fronteiras da Ordem Franciscana<sup>57</sup>, estão os que tiram a *ciência* do caminho a percorrer pelo espírito na compreensão da verdade divina, introduzindo nesse percurso uma solução de continuidade entre o natural e o sobrenatural.

A nosso ver, dirimindo tais objecções, o Doutor Seráfico seguirá sempre um caminho integrador, no decurso do qual define um novo estilo de pensar, que designamos como «pensar como sentido», construindo uma verdadeira poética do pensamento. É na linguagem que o Santo encontra a possibilidade de articulação inteligível entre a indeclinável exigência de Deus e a determinação do sensível. Iremos vendo que para ele a linguagem obedece à dinâmica da «expressão» (*expressionismo*), e não da «representação», e que sua exposição é incompatível – bem como para a poética – com distinção de um «dentro» e um «fora» da linguagem<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. *I Sent.*, d. 3, a.un., q. 1; (I 67b-68a).

<sup>56</sup> Cf. *I Sent.*, d. 3, a.un., q. 1; (I 68a-68b).

<sup>57</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, p. 27.

<sup>58</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», p. 39 : «Toutefois la poétique opère au niveau d'unités de discours de longueur supérieure à la phrase (récit, poème lyrique, etc.) ou égale à la phrase (aphorisme, proverbe, etc.). A ce niveau, la distinction ascétique que la linguistique s'impose à elle-même, entre traits immanents et visée extra-linguistique, devient une contrainte mutilante».

São Boaventura estabeleceu uma *via média* capaz de integrar todas as perspectivas: nem o naturalismo, nem o sobrenaturalismo; e isso levá-lo-á a insistir sempre nos dois planos: o *natural* e o *sobrenatural*, pois que é a relação de um com outro que acima de tudo lhe importa equacionar. Estamos perante uma posição que favorece a *continuidade* e o *equilíbrio*; sendo designada, por alguns intérpretes de Boaventura, pelo emblemático título de «coincidência dos opostos»: a «chave de acesso à sua metafísica, à sua lógica e à sua retórica»<sup>59</sup>.

J. Cerqueira Gonçalves vê no Doutor Seráfico tanto um *intelectualista* como um *voluntarista*<sup>60</sup>; nota este autor igualmente que a acção de Boaventura se desdobra num duplo e quase oposto horizonte, no intuito de estabelecer um difícil equilíbrio: realçar os valores especulativos – da ciência – e situá-los na sua posição adequada, contra o exagero de tantos contemporâneos seus, que reduziam o homem cristão à antropologia aristotélica<sup>61</sup>.

Boaventura, insistindo sempre muito na unificação dos saberes, não vê dualismos entre *scientia* e *sapientia*: a verdade pressupõe sempre a companhia da ciência<sup>62</sup> – que, para o santo franciscano, é sinónimo de filosofia<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Ewert H. COUSINS, «La *coincidentia oppositorum* dans la théologie de saint Bonaventure», *Etudes Franciscaines*, 17 (1968), pp. 15-31. Vd. também: Louis PRUNIERES, «La problématique de saint Bonaventure ou la *coincidentia oppositorum*», *Etudes Franciscaines*, 21 (1971), pp. 263-272; Camille BÉRUBÉ, «Symbolisme, image et coincidence des contraires chez saint Bonaventure», *CFr*, 50 (1980) pp. 235-251.

<sup>60</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Noção e função da natureza na obra de São Boaventura», in: *S. Bonaventura 1274-1974*, III, Roma, 1973, p. 159.

<sup>61</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «S. Boaventura Mestre da Vida Espiritual», *Didaskalia*, IV (1974) p. 267 e 269.

<sup>62</sup> Para Boaventura, o estudo e a curiosidade andam a par e passo: «[...] quanto maior for o estudo maior será também a curiosidade; as palavras dos filósofos podem valer para a inteligência da verdade e confutação do erro: o estudo é útil à aproximação e aprofundamento da verdade, e, pois, sem antes se conhecerem os resultados, esse estudo não pode ser excluído ou condenado como simples curiosidade [*curiositas*]». (*Epistola de tribus quaestionibus*, 12; VIII, 335b). Sobre a originalidade bonaventuriana do conceito de *sapientia*, veja-se: Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», in: A. Musco (org.), *Il concetto di “sapientia” in San Bonaventura e San Tommaso*, Biblioteca dell’Enchiridion, 1983, Palermo, 67-90.

<sup>63</sup> Todas as ciências particulares fazem parte de um dos três ramos da filosofia: 1. «racional» ou «sermocinale» (gramática, lógica e retórica); 2. «moral» (moral individual, económica e política); e 3. «natural» (física, matemática e metafísica). O ponto mais alto a que chega o conhecimento científico-filosófico é a demonstração racional de uma *causa summa, ut est principium causatorum*; neste ponto, *ubi terminatur cognitio philosophica*, começa a *sapientia perfecta*. (*Brevil.*, I, 1; V 210).

Tudo isto significa que o Doutor Seráfico não só não dispensa uma *mediação* (ciência) como afirma que esta faz parte da constituição e estrutura e da própria espiritualidade; a ciência é inerente a toda a actividade do espírito<sup>64</sup>.

Ora, o chamado argumento ontológico cumpre essa vocação do espírito: pensar o incompreensível e conhecer o incognoscível. Se Deus é incompreensível, tal incompreensibilidade reflecte-se positivamente no pensamento e, portanto, Deus é simultaneamente pensável, cognoscível e dizível: pensar é o que se diz, e pensar e o que se diz é conhecer.

A versão consonante de São Boaventura do argumento anselmiano do *Proslogion* situa-se na tradição das versões com as quais esse argumento se foi sucedendo até aos nossos dias – mais concordantes ou discordantes<sup>65</sup>. Há entre Anselmo e Boaventura uma continuidade de fundo, visto ambos terem recebido a influência de Agostinho, por meio da qual recebem igualmente a inspiração da linha filosófica de cariz neoplatónico. Mas essa sua forte afinidade não faz esbater a originalidade de ambos<sup>66</sup>.

O argumento anselmiano recebeu um acolhimento favorável na metafísica de São Boaventura<sup>67</sup>. Santo Anselmo – poderoso afluente do pensamento bonaventuriano – é frequentemente citado por São Boaventura<sup>68</sup>. Isso sucede, por

---

<sup>64</sup> A ciência contribui para o natural aperfeiçoamento da inteligência, não só *agora*, mas também *depois*: «[...] huiusmodi habitus magis ordinari habent ad intelligentias nostras perficiendas; quod quidem non tantum competit statui viae, sed etiam patriae.» (*Sent.* III, d. 31, a. 2, q. 3; III 686b).

<sup>65</sup> Cf. Maria Leonor XAVIER, «Anselme et Bonaventure au sujet l'argument du *Proslogion*», J. F. Meirinhos (eds.): *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offerts à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, 2005, 127-145. Vd. também J.-R. POUCHET, «Le *Proslogion* de saint Anselme et l'esprit de Saint Bonaventure», in: *S. Bonaventura 1274-1974*, Roma, 1973, pp. 103-124.

<sup>66</sup> Cf. Maria Leonor XAVIER, «Anselme et Bonaventure...», p. 127. Sobre a influência do filão neoplatónico na filosofia medieval e particularmente em Boaventura, veja-se: Édouard JEAUNEAU, «Néoplatonisme et philosophie médiévale», Linos G. Benakis (eds.): *Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé pour la SIEPM*, Brepols, 1997, 1-23. Sobre o «anselmismo» de Boaventura, veja-se também: Camile BÉRUBÉ, *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Instituto Storico dei Cappucini, 1976, p. 223. Este autor faz salientar as noções de Deus como *ipsum esse* e *ipsum bonum*, no *Itinerarium*, como exemplo da presença de Anselmo em Boaventura.

<sup>67</sup> Os textos bonaventurianos que fazem referências directas ao argumento do *Proslogion* são os seguintes: *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d. 8; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1; *Itinerarium mentis in Deum*, V; *Collationes in Hexaemeron*, X (Cf. M. Leonor XAVIER, «Anselme et Bonaventure...», p. 135).

<sup>68</sup> A influência de Santo Anselmo é já visível a partir da segunda metade do século XII, mas torna-se particularmente dominante em todo o século XIII. Cf. Manuel Costa FREITAS, «Anselmo», in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1 (Lisboa, 1990) pp. 272--277.

exemplo, no primeiro livro do *Comentário às Sentenças*, na distinção VIII, logo no início da questão 2 do 1.º artigo: «Se o Ser divino é de tal modo verdadeiro que não pode ser pensado não ser»<sup>69</sup>. Conclui aqui o Santo que a verdade não pode convir a Deus como uma determinação accidental pode convir a um sujeito, mas como propriedade essencial indissociável da essência e, portanto, inseparável da existência<sup>70</sup>.

Mas, como vimos, há um passo primeiro no qual Boaventura parece já referir o «argumento anselmiano», sem mencionar Anselmo – cujo contexto nos importa agora salientar. Com efeito, examinando a questão «Se é verdade que há um só Deus», afirma que a unidade divina de essência ou de natureza se compreende segundo uma tríplice suposição: 1. a «simplicidade»; 2. a «concepção universal [comum] do espírito de que Deus é o que de maior não pode pensar-se»; e 3. a «razão de estado»<sup>71</sup>. Aqui Boaventura não menciona o arcebispo de Cantuária. O que é verdadeiramente importante, para o nosso ponto de vista, é o valor dessa afirmação do Santo.

Segundo Marc Ozilou, essa passagem do texto bonaventuriano não corresponde de facto a uma citação de Anselmo<sup>72</sup>. Mas é um passo que permite já indiciar a originalidade de São Boaventura. O que o Doutor Seráfico se propõe é enunciar e explicitar o próprio esquema de funcionamento do nosso pensamento; e, portanto – observa Marc Ozilou –, o Santo não poderia permanecer apenas no comparativo. Como observa igualmente H. Urs von Balthasar, já a propósito de Anselmo, o comparativo (*majus*) indica claramente que não pode constituir-se como comparativo estático, mas sim como movimento dinâmico do pensamento; deste modo, o comparativo exprime também um horizonte do pensamento que

---

<sup>69</sup> O título da questão é: «*Utrum divinum esse sit verum, quod non possit cogitari non esse.*» Depois, como primeiro argumento a favor: «*Et quod sic, videtur per Anselmum, qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quod nihil maius cogitari potest.*» (I Sent., d. 8, a. 1, q. 2; I, 153a).

<sup>70</sup> Cf. I Sent., d. 8, a. 1, q. 2 (I 153a-b).

<sup>71</sup> I Sent., d. 2, a.un., q. 1 (I 50-ab)

<sup>72</sup> Marc OZILOU, *Saint Bonaventure, Les Sentences. Questions sur Dieu* (extraits), traductoin, introduction et notes, Paris, Puf, 2002, p.51. n.1.

transcende e engloba todo o pensamento<sup>73</sup>. O Transcendente – Deus – não é pensamento mas o pensamento é ininteligível fora do Transcendente. Ou seja, o absoluto do pensamento não é pensamento: é Deus. É assim que o Ser divino aparece como limite do pensamento e não como pensamento do limite: Deus é aquilo a que nada é superior.

Ora, é justamente essa rejeição do carácter absoluto do pensamento – *temos de precaver-nos com a cabeça e a cauda do dragão* –, e que é, paradoxalmente, *conditio* do próprio pensamento, que Boaventura pretende descrever ao passar do comparativo ao superlativo, associando este à estrutura axiomática do próprio pensar: todo o pensamento tem como fim o Infinito, a ideia de Deus é própria do espírito humano. Numa hierarquia ontológica, Deus constitui-se como noção a vocação suprema do pensamento (*Deus quo nullus est superior*).

O conteúdo desse conceito («O que quer dizer o nome Deus?») define as possibilidades de pensar Deus («Deus é um só»), e cria, e de algum modo já como sua estrutura prévia, o conceito próprio de pensamento, no qual pensar Deus – *e desse modo* – constitui uma espécie de sentido ilativo «comum/universal» do nosso pensamento: o homem *naturaliter* é *capax Dei*. Ou seja, «Deus é o meio eficiente e o objecto próprio da mente<sup>74</sup>».

---

<sup>73</sup> Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, II, (Fächer der Stille)*, Johannes Verlag, 1984, 236: «(...) der Komparativ (majus) deutlich aus, daß er kein statischer sein kann, sondern eine dynamische Bewegung des Denken aussagen will, un darin den nicht eingeholten, aber alles Denken umgreifenden Denkhorizont».

<sup>74</sup> «[...] quoniam Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis.» (*I Sent.* d. 3, a. un., q. 4; I 75a). Boaventura cita Agostinho, contra os Filósofos, que eram da opinião de que o espírito não era imediatamente unido ao primeiro princípio, mas mediante alguma inteligência – uma inteligência intermediária. (*I Sent.* d. 3, a. un., q. 4; I 75a). De facto, para Santo Agostinho, toda a forma de religião que exija intermediários ainda não chegou à Verdade, mas apenas a representações dela, as quais podem até ser uma profunda deformação da mesma. Esse é o caso dos *daemones* das religiões pagãs. Diz Agostinho «[...] religet ergo nos religio uni omnipotenti deo, quia inter mentem nostrum, qua illum intellegimus patrem et ueritatem, id est lucem interiolem, per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est». (*De vera religione*, 55, 113). O Hiponense considera que é necessário um mediador que permita ao ser humano alcançar a beatitude, ou seja, superar a morte, pois a morte não permite aos homens serem felizes. Se o mediador for uma criatura intermédia (o anjo na tradição cristã, ou *daemon* na tradição platónica), ele não funciona: porque é criatura e porque o anjo pode ser bom ou mau, nem sempre aproximando o ser humano da beatitude, mas sobretudo porque essas criaturas não são humanas, isto é, estão acima do homem, e não são homem. Estão abaixo de Deus, e não são Deus. Portanto, não podem ajudar o ser humano a ir até Deus. Quem pode então fazer isso? O único mediador, o Verbo feito homem. Enquanto Verbo é Deus, e leva a Deus; enquanto Homem eleva a natureza humana até à divindade. Só o Verbo pode fazer entrar em relação sem interposição de realidades intermediárias, isto é, de modo «directo» (*mediação*) o homem e Deus. Ou seja, há um mediador ajustado à nossa condição. (*De civitate Dei*, IX, 15 e 17).

Portanto, à pergunta se o homem pode conhecer Deus, para São Boaventura a resposta é clara: pensar o Ser divino constitui é próprio do modo ser do ser humano<sup>75</sup>.

A existência, isto é, a «evidência», e unidade divinas identificam os termos bonaventurianos da cognoscibilidade de Deus. Contra a nova corrente peripatética, de Alberto Magno e Tomás de Aquino, Boaventura defende a doutrina agostiniana da evidência da existência de Deus, considerando erro voluntário o *non est Deus* do insipiente<sup>76</sup>.

### 3. Mediação figurativa – figuração do pensar

Mas uma coisa é dizer que Deus é cognoscível, outra coisa é dizer *como* é que esse conhecimento é possível. São Boaventura dá-se bem conta dessa distinção no interior da nossa actividade cognoscitiva, sublinhando a acção mediadora das criaturas na ordem a seguir nesse processo, a ponto de ele próprio nos deixar supor se o segundo livro do *Comentário às Sentenças* – que trata justamente das criaturas<sup>77</sup> – não deveria ser propriamente o primeiro; e isso porque, conhecendo nós o Criador por meio de todas as criaturas, poder-se-ia considerar que primeiro se deve tratar delas e depois de Deus. Responde-nos que, tendo tratado antes do Criador, tratou também das criaturas; o objecto do primeiro livro é o conhecimento de Deus<sup>78</sup>; o conhecimento do divino é auxílio à consideração da origem (*conditio*) e queda (*deviatio*) das criaturas, objecto do segundo livro<sup>79</sup>. Não

---

<sup>75</sup> Parece mesmo estranho que Deus esteja na alma sem ser apercebido por ela: «Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in seipsis primum principium speculari.» (*Itin.*, IV 1; V, 306a)

<sup>76</sup> Cf. Michele BIANCO, «Rilettura dell'opera bonaventuriana...», p. 90. Com efeito, também para Santo Agostinho Deus é sempre evidente. «Deus existe». De tal modo que não é possível negar Deus. Se existir alguma realidade mais excelente, ela será Deus, mas se não existir também será Deus. Afirmamos Deus não só pela fê como também por uma certa forma de conhecimento. Cf. *De libero arbitrio*, II, 12, 14 e 39 (por exemplo). Como acima vimos, o Hiponense defende que o conhecimento da verdade se dá na relação da mente com o Verbo de Deus, mediante a iluminação, «nulla interposta creatura».

<sup>77</sup> Na verdade, o segundo livro do *Comentário às Sentenças*, intitula-se: «Sobre a criação e formação das coisas corporais e espirituais e outras coisas a tal pertinentes». (*De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus*).

<sup>78</sup> O primeiro livro do *Comentário às Sentenças*, por seu turno, tem o título: «Acerca da unidade e trindade de Deus» (*De Dei unitate et trinitate*).

<sup>79</sup> «Sic igitur in verbo proposito notatur hominis conditio et eius deviatio; et hoc solum invenio determinatum in hoc libro. Unde liber iste secundus etc.» (*II Sent.*, Proem; II, 6b-7a).

se pode conhecer a origem das coisas sem conhecer primeiro o princípio, e o princípio da *conditio* das coisas é Deus; Deus está no princípio, durante e no termo das criaturas. À medida que se desenvolve o processo das criaturas (*egressus*), estendem-se à mente do homem os infinitos aspectos de Deus (*regressus*)<sup>80</sup>. *Conhecer as criaturas significa conhecer Deus, como de algum modo conhecer Deus significa igualmente conhecer as criaturas.*

Aqui chegados, permita-se-nos um parêntesis, para relembrar que o «problema da existência de Deus», se impõe com prioridade para conhecer o pensamento bonaventuriano, por si e pelas implicações lógicas, linguísticas e hermenêuticas que esse problema produz. Dir-se-á que o essencial escopo de São Boaventura é o de conduzir a nossa mente ao conhecimento da existência e da natureza de Deus, revelando e relevando possibilidades e limites.

A nossa capacidade de conhecer é ilimitada, e de igual modo é ilimitada a inteligibilidade do objecto; com efeito, para Boaventura, o obstáculo ao conhecimento perfeito de Deus subsiste, não na estrutura do nosso poder cognoscitivo, isto é, não na *razão*, mas na situação histórica na qual operamos – o *tempo*. O Santo sente a impossibilidade de, neste mundo, ver Deus em toda a sua claridade, ou *sicut est*. Com efeito, Deus, que é em si luz máxima, é maximamente cognoscível; e, enquanto luz máxima, preenche completamente o nosso intelecto. Ora, ser-nos-ia maximamente cognoscível por si não fora o defeito de virtude da nossa parte, falha essa que somente é perfeitamente tolhida pela deformidade da glória. Concedemos, pois, as razões, diz o Doutor Seráfico, pelas quais Deus é cognoscível pela criatura e absolutamente cognoscível por si, se não existir impedimento ou deficiência da parte do intelecto cognoscente<sup>81</sup>.

A passagem da cognoscibilidade para o conhecimento propriamente dito repousa pois na mediação das criaturas, mas não exclusivamente nem principalmente nelas. As criaturas dependem de Deus como os efeitos da causa; esta dependência causal consigna uma dupla função mediadora: uma positiva, que se sintetiza no facto de que entre a causa e o efeito se dá sempre uma certa conveniência e, portanto, uma certa semelhança; e uma negativa, que se manifesta

---

<sup>80</sup> Cf. Renato LAZZARINI, *S. Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Milano, 1946, pp. 44-45.

<sup>81</sup> *I Sent.*, d. 3, q. 1 (I 68b).

na necessidade que o intelecto humano, «como se fosse material», tem das próprias criaturas para conhecer o Ser divino, essencialmente imaterial<sup>82</sup>.

É claro, explica São Boaventura, que a diversidade das criaturas não pode não determinar uma certa diversidade no seu modo de convir e ou de se assemelhar a Deus. Com efeito, o conjunto das criaturas pode agrupar-se em três categorias: *sombra*, *vestígio* e *imagem*. Tais denominações traduzem modos diversos de representação de Deus (mais ou menos intensivos consoante a relação à Divindade). Como sombra, a criatura é representação afastada e confusa; como vestígio ela é representação afastada mas já distinta; e, como imagem, a criatura é representação já próxima e distinta<sup>83</sup>. E desta diferença tira-se uma outra, que vem das condições nas quais se observam as coisas. Com efeito, chamam-se *sombras* às criaturas em virtude das propriedades respeitantes a Deus – considerado algum género de causa e segundo uma razão indeterminada; chamam-se *vestígios* em virtude das propriedades que respeitam a Deus, como a uma tríplice causa: eficiente, formal e final; tais são o uno, o verdadeiro e o bom. Chamam-se *imagens* em virtude das condições que respeitam a Deus, não somente como à causa, mas também como ao objecto, que são a memória, a inteligência e a vontade<sup>84</sup>.

Prosseguindo, o Santo diz que em ligação com essa diversidade há ainda a tirar duas outras diferenças: uma diz respeito àquilo para o qual as criaturas conduzem; a outra, por sua vez, vem das próprias criaturas, segundo as três categorias de influência ou expressividade, ou seja, como sombras, vestígios e

---

<sup>82</sup> «Et ad hoc duplex est ratio, una est propter *convenientiam*, alia propter *indigentiam*: propter *convenientiam*, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud: propter *indigentiam*, quia, cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere per creaturam.» (*I Sent.*, d, 3, q. 1; I 72a).

<sup>83</sup> «Et ideo intelligendum, quod cum creatura ducat in cognitionem Dei per modum *umbrae*, per modum *vestigii* et per modum *imaginis*, differentia eorum notior, a quam etiam denominatur, accipitur penes *modum repraesentanti*. Nam *umbra* dicitur, in quantum repraesentat in quadam elongatione et confusione; *vestigium*, in quantum in elongatione, sed distinctione; *imago* vero, in quantum in propinquitate et distinctione.» (*I Sent.*, d, 3, a. un., q. 1; I 73a-b).

<sup>84</sup> «Ex hac differentia colligitur *secunda*, quae est penes conditiones, in quibus attendeuntur haec. Nam creaturae dicuntur *umbra* quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam; *vestigium* quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; *imago* quantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas.» (*I Sent.*, d, 3, a. un., q. 1; I 73b).

imagens; como sombra, a criatura conduz ao conhecimento do que é comum como comum; como vestígio, conduz ao conhecimento do que é comum como apropriado; já como imagem, («só Deus é superior à imagem»), conduz ao conhecimento do que é próprio como próprio. Assim, só a criatura racional pode ser comparada a Deus como objecto, porque só ela é capaz de Deus por conhecimento e amor: por isso só ela é imagem.<sup>85</sup>

À mediação das criaturas importa fazer combinar o carácter histórico e, portanto, alterável temporal do intelecto humano, e, bem assim, do nosso conhecimento de Deus. Disso parecem, diz o Doutor Seráfico, ter-se dado conta os filósofos, cuja opinião era a de que a mente não poderia unir-se imediatamente a Deus, mas mediante alguma inteligência<sup>86</sup>.

Aqui surge, porém, uma certa dificuldade. Se é de facto imagem e semelhança de Deus, se o melhor nele é a mente racional, pela qual é superior às demais criaturas, o homem pode unir-se Deus sem o intermédio de alguma criatura. Como distinguir, então, onde termina o interesse predominante da criatura e da sua justificação e começa a acção constituída pela contemplação do Ser divino?

São Boaventura cita Agostinho, que havia dito ser «a mente imediatamente formada pela própria verdade»<sup>87</sup>; arguir-se-á, nota Boaventura, que um tal conhecimento não convém à natureza humana no presente estado, nem mesmo em qualquer outro. Como solução, no entanto, formula o Doutor Seráfico uma dupla mediação: a eficiente (*efficiens*) e a disponente (*disponens*); e explica a interpretação de Agostinho à luz daquela: Deus é o meio eficiente e o objecto

---

<sup>85</sup> «Ex his concluduntur *aliae duae* differentiae: quantum ad ea ad quae *ducunt*; nam creatura ut umbra ducit ad cognitionem *communium*, ut *communia*; vestigium in cognitionem *communium*, ut *appropriata*; imago ad cognitionem *proprium*, ut *propria*. *Alia* differentia est penes ea in quibus *reperiuntur*. Quoniam enim omnis creatura comparatur ad Deum et in ratione causae et in ratione triplicis causae, ideo omnis creatura est umbra vel vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago.» (*I Sent.*, d, 3, a. un., q. 1; I 73b).

<sup>86</sup> «[...] Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis. Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non coniungeretur primo immediate, sed mediante aliqua intelligentia.» (*I Sent.*, d. 3, a. un., q. 4; I 75a).

<sup>87</sup> AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus*, q. 51, n. 2 (PL, 40, 33; CCL, 44 A, 80): «Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, *secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur*, et ideo nihil sit deo coniunctius.» (Itálico nosso).

próprio da mente<sup>88</sup>. Tal distinção deve entender-se com a dupla consideração do homem: ou como ser em si (*ens in se*), ou como ser fora de si (*extra*); com efeito, segundo o primeiro modo, o homem não chega a Deus por meio das criaturas; mas como ser fora de si, conhecendo as criaturas, o homem recolhe-se em si e eleva-se acima de si<sup>89</sup>.

E, assim, Boaventura distingue dois modos de conhecer Deus, nas (*in*) criaturas e pelas (*per*) criaturas; conhecer Deus nas criaturas – *cognoscere in creaturis* – é conhecer a própria presença e influência dele na criatura. Este modo de conhecer, diz o Santo, é próprio dos bem-aventurados («homens de compreensão perfeita»); o homem no *estado* presente só em parte pode dele desfrutar. Conhecer Deus pelas (*per*) criaturas é elevar-se pelo conhecimento da criatura ao conhecimento de Deus, como se fosse por meio de uma escada<sup>90</sup>.

#### 4. *Scientia – Sapientia – Poetica*

J. Cerqueira Gonçalves faz notar que as simpatias do Doutor Seráfico vão para o conhecimento *nas* criaturas, motivo por que o Santo atribui esse modo de conhecer aos homens de *compreensão perfeita*<sup>91</sup>. Mas a superioridade do conhecimento que vê Deus nas criaturas não invalida nem disfarça a situação do homem presente – *viator* –, para quem o acesso a Deus se realiza *também* pelas criaturas. Este último aspecto revelar-se-á decisivo na concepção bonaventuriana de *sapientia*; com efeito, para o Santo, o conhecimento das «coisas humanas» – a ciência – constitui grande parte do nosso saber, enquanto somos *in via*, e por isso, tal conhecimento é naturalmente compreendido na definição de *sapientia*. A humana *sapientia* inclui diversas ciências: o conhecimento das coisas divinas e

---

<sup>88</sup> *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 4 (I 75a). Cf. Camille BÉRUBÉ, *De la philosophie a la sagesse...*, p. 166 : «Bonaventure note contre Aristote e avec saint Augustin que Dieu est objet immédiat de l'intelligence et non par l'intermédiaire d'une autre intelligence».

<sup>89</sup> «[...] quod dupliciter potest considerari homo: vel ens in se, vel extra. Primo modo non pervenit per creaturas a se in Deum, sed ens extra se per cognitionem creaturarum recolligitur in se et elevatur supra se.» (*I Sent.*, d. 3, a. un., q. 4; I 75b).

<sup>90</sup> «Ad intelligentiam praedictorum notandum, quod aliud est cognoscere Deum *in* creatura, aliud *per* creaturam. Cognoscere Deum *in* creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte; unde dicit Augustinus in fine libri de Civitate Dei, quod tunc expresse Deus videbitur, quando Deus erit omnia in omnibus. Cognoscere autem Deum *per* creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam.» (*I Sent.*, d. 3, a. un., q. 4; I 74b).

<sup>91</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, p. 382.

humanas e de todas as restantes criaturas, nas quais se manifesta a suprema *sapientia* de Deus<sup>92</sup>.

Na verdade, a formulação dos dois modos de conhecer – *in creaturis* e *per creaturas* – manifesta-se de largo alcance para o problema de Deus e para a interpretação do enraizamento histórico da obra de Boaventura. Contrapõem-se aí duas tradições, uma platónica – neoplatónica – e outra aristotélica, e São Boaventura fará todo o seu percurso dialogando insistentemente com e em ambas<sup>93</sup>.

F. Corvino vê consignada nesse diálogo do Santo uma distinção, mas não uma contraposição, entre ciência (*scientia*) e sabedoria (*sapientia*)<sup>94</sup>. Embora esta seja a mais alta forma de saber, ela inclui em si aquela, pois que as coisas criadas *também* manifestam a mais elevada *sapientia* de Deus.

É de notar que Boaventura insiste reiteradamente na unificação dos saberes em função da origem da inteligibilidade dos objectos, à qual dispensa atenção particular no opúsculo *De Reductione Artium ad Theologiam*<sup>95</sup>.

Ainda na interpretação de Corvino, a importância concedida por Boaventura à ciência explica-se pela forte influência do naturalismo de Hugo de São Vítor<sup>96</sup>. O

---

<sup>92</sup> «[...] et hoc modo sapientia includit in se diversas scientias et non solum illas, quae sunt de creaturis, verum etiam illas, quae sunt de Creatore et creaturis. Et quoniam *nomine hominis potest intelligi omnis creatura*, cum ipse cum omnibus communicet, sicut dicit Gregorius, hinc est, quod definiens sapientiam dicit, ipsam esse scientiam rerum divinarum et humanarum, id est ceterarum rerum creaturarum in quibus manifestatur summa sapientia Dei». (*III Sent.*, d. 35, d. 1; III 787a-b).

<sup>93</sup> Sobre a enorme complexidade das relações de pensamento entre Boaventura e Aristóteles, veja-se o estudo: Jacques Guy BOUGEROL, «Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote», in *AHDLMA*, 40 (1973), pp. 135-222.

<sup>94</sup> Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», in A. Musco (a cura di), *Il concetto di “sapientia” in San Bonaventura e San Tommaso*, Enchiridion, Palermo, 1983, pp. 80-81. Este autor encontra, aliás, na distinção entre *scientia* e *sapientia* uma diferença notável entre Boaventura e Agostinho; enquanto o santo franciscano admitiria uma relação de continuidade, o autor patrístico iria mais por uma antítese entre ambas. Cremos, no entanto, que a ideia de continuidade também não está fora do sentir de Sto. Agostinho. Para o Hiponense a questão é a da diferença entre uma *ratio inferior*, que lida com o sensível e é própria do conhecimento de ciência. E uma *ratio superior* que lida com as noções inteligíveis e é própria da *sapientia*. Mas este dualismo, bem característico do neoplatonismo, é apenas aparente: vem de considerar o solo da razão em função dos objectos a conhecer, e não em função da origem da inteligibilidade, o mesmo *lumen*. Sobre tais noções agustinianas, veja-se: AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 1, 3 e 14 (CCCL, 50).

<sup>95</sup> Vd. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Filosofia e Epistemologia. ‘Redução das Ciências à Teologia’ de São Boaventura», in: *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, 1993, pp. 331-345.

<sup>96</sup> Cf. Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», pp. 86-87: «Difatti Bonaventura professa una grande ammirazione

Vitorino, que muitas vezes é visto como «fiel intérprete e continuador» de Agostinho, reitera a definição clássica da Filosofia como investigação completa de todas as coisas humanas e divinas<sup>97</sup>. O autor patrístico fizera consistir a filosofia, o *studium sapientiae*, exclusivamente no conhecimento de Deus e da alma; para Hugo, o *studium sapientiae* não se exaure no conhecimento de si nem no problema de Deus, mas compreende também – como sua parte essencial – o estudo da natureza. Explica que, para o Vitorino, são três as coisas segundo as quais se exerce o filosofar: primeiramente, o homem deve conhecer-se a si mesmo, para admitir que foi feito/criado; depois, ele deve investigar o que é e quem o fez/criou; e, por último, deve começar a meditar sobre a obra admirável do seu criador para compreender com igual diligência quais são as coisas que foram feitas ao mesmo tempo com ele e por ele<sup>98</sup>. Eis o esquema do movimento: Homem-Deus-Mundo.

Se a «descoberta da natureza», isto é, a valorização do mundo sensível e material, tem sido considerada um dos motivos dominantes da cultura do século XII, Hugo de São Vítor foi talvez um dos autores que melhor soube exprimir essa inflexão da dominância do neoplatonismo que informara até então a mundividência na Idade Média, não obstante ele habitualmente se identificar com o próprio neoplatonismo. O naturalismo está presente a cada passo da obra de Hugo de São Vítor<sup>99</sup>.

---

per Ugo di San Vittore, tanto è vero che, mentre attribuisce ad Agostino e ad Anselmo d'Aosta capacità razioncinative, a Gregorio Magno e a Bernardo di Chiaravalle il primato nella dottrine morali e a Dionigi e a Riccardo di San Vittore attitudini mistiche, conclude che Ugo fu l'autore più completo, perchè fu a un tempo pensatore, moralista e mistico: *Hugo vero omnia haec*».

<sup>97</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Eruditionis Didascalicae*, Lib. I, cap.V (PL; 176, p. 745): «Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans».

<sup>98</sup> «Tria sunt in quibus recte omnem operam philosophia exercet. Nam prima investigatio hominis hec esse debet ut sciat seipsum et agnoscat quod factus est. Deinde cum semetipsum agnoscere ceperit, investiget quid sit a quo factus est. Postremo opera quoque factoris sui mirabilia in exercitationem meditari incipiat, ut intelligat et hoc pariter quid sit quod secum et propter se factum est.» (*Epitome Dindimi in philosophiam*, ed. R. Baron, *Hugonis de Sancto Victore Opera propaedeutica*, Notre Dame, 1966, p. 190).

<sup>99</sup> Cf. Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», p. 79: «Ciò che colpisce principalmente nell'opera del Vittorino è proprio la sua fresca, gioiosa e quasi ingenua ammirazione per il mondo naturale, il suo entusiasmo – che appare più quello di un poeta che di un filosofo – per la bellezza dei colori, della forme e delle altre qualità delle cose che procurano un piacere immediato a chi le percepisce (...). Eis disso mesmo um exemplo: «De colore rerum multum disserere opus non est, cum ipse visus probet quantum naturae decoris additur, cum tam variis distincta coloribus adornatur. Quid luce

A «redescoberta» de Aristóteles responde, assim, a tendências que estavam já presentes nos autores latinos do século XII, mesmo quando eles se movem no âmbito de tradições platonizantes<sup>100</sup>.

Quando um século depois chega São Boaventura, estão presentes na sua obra todos estes elementos culturais diversos, confluindo entre si num coerente e orgânico sistema doutrinal<sup>101</sup>.

Boaventura confirmando, *ipsis verbis*, a valorização da ciência, considera que à objecção segundo a qual a «ciência das coisas humanas» nada acrescenta ao «conhecimento das coisas divinas», se deve responder que, embora as coisas divinas superem infinitamente as coisas humanas, porque aquelas são infinitas e estas finitas, todavia o conhecimento das primeiras não excede infinitamente o conhecimento das segundas, porque ambos os conhecimentos são finitos. Com efeito, conhecemos as coisas divinas segundo a sua imensidade; neste estado – *in via* – não nos é possível ver a própria Verdade em si; é por isso necessário que a conheçamos mediante os seus efeitos<sup>102</sup>.

Mesmo *in patria* a ciência não desaparece; conservaremos dela o «hábito» e o «uso», embora mude o nosso «modo de conhecer»<sup>103</sup> – que será intuitivo e não

---

pulchrius, quae cum colorem in se non habeat, omnium tamen colores rerum ipsa quodammodo illuminando colorar? Quid jucundis ad videndum coelo cum serenum est, quod splendet quasi sapphirus redimita floribus, quam jucundum spectaculum praebet, quomodo visum delectat, quomodo solum pulchritudo sed origo quoque mirabilis est: Quomodo scilicet Dei sapientia de terrae pulvere talem producit speciem. Postremo super omne pulchrum viride, quomodo animos intuentium rapit; quando vere novo, nova quadam vita germina prodeunt, et erecta sursum in spiculis suis quasi deorsum morte calcata ad imaginem futurae resurrectionis in lucem pariter erumpunt». (*Eruditio didascalica sive Didascalion*, VII, *De tribus diebus*, c. XII; *PL*, 176, 820-821).

<sup>100</sup> Cf. Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», p. 80: «Per ora vogliamo che le nuove tendenze emergenti nella cultura del secolo XII – il naturalismo, l’enciclopedismo, la rivalutazione dell’individualità del reale – prepararono e determinarono in campo filosofico la cosiddetta *riscoperta* di Aristotele. Invero noi siamo convinti che la penetrazione dell’aristotelismo nel mondo occidentale non fu causata da motivi occasionali esterni, quali – per esempio – una certa influenza della cultura araba [...]».

<sup>101</sup> Cf. Francesco CORVINO, «Qualche annotazione sulla concezione della “sapientia” in Bonaventura da Bagnoregio», p. 80.

<sup>102</sup> «Ad illud vero quod obicitur, quod scientia rerum humanarum nihil addit supra cognitionem rerum divinarum, dicendum quod, licet res divinae excedant humanas in infinitum, quia illae sunt infinitae et istae finitae, cognitio tamen non excedit cognitionem in infinitum, pro eo quod utraque cognitio secundum suam immensitatem; nec, quamdiu sumus in via, attingimus ad conspiciendam ipsam Veritatem in se; et ideo necesse est eam in suis effectibus cognoscere. Et propterea cognitio rerum humanarum magna pars est nostrae notitiae, quamdiu sumus in stati viae; et pro tanto ponitur in definitione sapientiae.» (*III Sent.*, d. 35, dub. 1; III 793b-794a).

discursivo. «Platão» e «Aristóteles» são ambos indispensáveis à perfeição porque ambos são parciais e incompletos; Platão, querendo estabelecer a via da *sapientia*, converteu todo o conhecimento ao mundo inteligível ou ideal, e por isso foi justamente repreendido por Aristóteles, o qual vice-versa estabelecia a via da ciência, mas descurando a outra exigência<sup>104</sup>.

Nem só Platão (*sermo sapientiae*), nem só Aristóteles (*sermo scientiae*); um e outro apenas, facilmente levariam ao cepticismo<sup>105</sup>.

Sublinha J. Cerqueira Gonçalves que não seria exorbitar se se afirmasse que Boaventura representa paradigmaticamente o horizonte para onde tendem os mais significativos vectores da cultura medieval, que nele encontra talvez a sua mais equilibrada realização<sup>106</sup>.

Estas palavras do medievalista português deixam dizer o caminho aberto por São Boaventura: o homem não vive inexoravelmente cingido às realidades sensíveis, mas também não vive irremediavelmente desligado delas<sup>107</sup>. É assim que dois títulos podem sintetizar as linhas de força da sua especulação filosófica, consignando também harmonicamente os ingredientes da tradição e da sua época: o «exemplarismo» e o «expressionismo»<sup>108</sup>. Aliás, nota Bissen, poder-se-ia mesmo dar a toda a filosofia de São Boaventura o nome de *expressionismo*<sup>109</sup>.

---

<sup>103</sup> Cf. *III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 3 (III 687a).

<sup>104</sup> «Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et eternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiora neglecta.» (*Christus mag.* 18; V 572a-b).

<sup>105</sup> Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, pp. 242-43.

<sup>106</sup> Vd. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Boaventura (São)», in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1 (Lisboa, 1990), pp. 700-705.

<sup>107</sup> No dizer de Bissen, as maiores referências de Boaventura são Sto. Agostinho, o Pseudo-Dionísio e Sto. Anselmo. Entre Boaventura e S. Tomás não há divergências de fundo, mas o método e, sobretudo, a inspiração de ambos é muito diferente. (Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure...*, pp. 90-91).

<sup>108</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Boaventura (São)»..., p. 701.

<sup>109</sup> Cf. Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure...* p. 93.

Ora a «expressão» é o nome próprio da «semelhança», sem a qual não há conhecimento. E sabe-se que «Toda a metáfora é uma semelhança: todos os nomes transferentes se transferem segundo alguma semelhança»<sup>110</sup>.

A temática da analogia determina, portanto, a natureza e grau de semelhança entre Deus e as criaturas, isto é, o sentido de «conveniência» existente entre o Infinito e o finito. Essa conveniência é de ordem e proporção, porque *in convenientia ordinis unum est similitudo alterius*<sup>111</sup>.

Eis a solução bonaventuriana para o conhecimento positivo de Deus, que é ser, e para as determinações das criaturas, cujas razões últimas se encontram no intelecto divino. São Boaventura não partilharia a ideia de uma representação adequada de Deus, mas tal não pela razão da incognoscibilidade; vence a possibilidade de um conhecimento humano do divino declarando que, não obstante a distância que separa Deus das criaturas ser infinita, há uma *similitudo alterius*. Esse conhecimento é, pois, por analogia – base da metáfora.

Semelhança não significa igualdade. Não poderemos chegar a conhecer Deus como ele se conhece si mesmo<sup>112</sup>. A «semelhança» (e não a «proporção») é, pois, o fundamento da analogia em São Boaventura.

Mas poder-se-á falar – em Boaventura – de uma analogia do ser? Ou antes – e mais propriamente – de uma analogia da linguagem? E, por igual motivo, poder-se-á falar de uma prioridade da metáfora sobre a analogia? Mais – e se assim for – não poderemos também dizer que, já no contexto do pensamento do nosso Santo, a metáfora transforma o estilo do pensar, elevando a linguagem – o *metafórico* – a montante da constituição de todo o pensar e a jusante do conhecimento da própria verdade (verdade metafórica)? Por outro lado e em sentido oposto, será que a insistência na metáfora não faz anular as distinções entre as coisas, entre nós e as coisas e entre nós e Deus?

---

<sup>110</sup> «Omnis translatio est secundum similitudinem.» (*I Sent.*, d. 27, a. un., q. 4; I 488a).

<sup>111</sup> *II Sent.*, d. 16. a. 1, q. 1 (II 395a).

<sup>112</sup> Como Agostinho diz, quando conhecemos Deus tornamo-nos semelhantes a ele, mas esta semelhança não chega à igualdade, pois que não o conhecemos como ele se conhece: «Et hoc est quod dicit Augustinus, nono *De Trinitate*, capítulo undécimo: “In quantum Deum novimus, similes ei sumus, sed non ad aequalitatem similes, quia non tantum eum novimus, quantum ipse sese». (*Sc. Chr.*, VI; V 34b).

Os perigos são vários, vamos ver como São Boaventura se apercebe muito claramente deles, recusando, dir-se-ia, tanto uma última absorção pelo conceito como reconhecendo à metáfora a capacidade de aproximação de campos semânticos diversos, pela criação de novas possibilidades de articulação e de categorização do real, pelo que a metáfora se integra também e por isso no interior da actividade simbólica. Com efeito, a metáfora entra na esfera do simbólico, sendo uma das manifestações do processo constitutivo de simbolização. O símbolo comporta uma semântica que a metáfora traz para o domínio linguagem<sup>113</sup>, revelando-se aí ser a analogia vital para o simbolismo. Eis-nos, assim, chegados ao cerne da questão: qual o poder do pensamento, como é que a razão pensa para poder pensar o que não pode deixar de pensar?

A razão, com os seus recursos específicos, responde positivamente à intencionalidade semântica do discurso poético, «explicitando ontologicamente» o «postulado da referência»<sup>114</sup>. Ou seja, em termos boaventurianos, a razão é apta – segundo a sua capacidade<sup>115</sup> – a conhecer Deus.

Segundo Boaventura, duas realidades, cuja distância ótica é infinita, podem aproximar-se pelo conhecimento, visto ambas serem inteligíveis<sup>116</sup>.

De notar que não se pretende estabelecer uma superioridade de um dos termos sobre o outro (analogia e metáfora). Não é preciso escolher de modo exclusivo ou a analogia ou a metáfora. Não pode deixar de assinalar-se uma «divisão», por isso mesmo o que pretendemos é acentuar e tematizar a relação entre os âmbitos da analogia e da metáfora. Nem a primeira exclui a segunda nem esta possui qualquer debilidade lógica – como alternadamente diriam posições absolutizantes acerca de ambas. É isso que examinaremos nos capítulos seguintes

---

<sup>113</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Parole et symbole», *RevSR*, 49 (1975), n.º 1-2, pp. 141-161. Este filósofo considera que, por um lado, há mais na metáfora do que no símbolo e, por outro, há mais no símbolo do que na metáfora. Há mais na metáfora porque ela traz à linguagem a semântica implícita no símbolo. Há mais no símbolo porque a metáfora é um simples procedimento linguístico, que deve a sua bi-dimensionalidade ao poder de ligar o semântico ao pré-semântico na profundidade da experiência humana.

<sup>114</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Métaphore et référence», in *La métaphore vive*, pp. 273 e ss.

<sup>115</sup> Boaventura fala reiteradamente da nossa/alma capacidade, que nenhuma coisa inferior a Deus pode completar. Veja-se, por exemplo: *Brevil.*, Prol. (V 202a); *Brevil.*, VI, 9 (V 274a); *Sc. Chr.*, VI (V 33a); *Sc. Chr.*, VI (V 37a). Conhecemos segundo a medida que nós mesmos somos.

<sup>116</sup> Respondendo a uma objecção a propósito da distância entre o inteligível e o sensível, Boaventura considera que há uma distância segundo a razão de ser e uma distância segundo a razão de conhecer, sendo aquela maior do que esta, mas ambas são inteligíveis, ou seja, Deus e a alma. (Cf. *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 1; I 69ab).

## Capítulo II

### RAZÃO, ANALOGIA E LINGUAGEM

#### 1. Analogia, mediação e metáfora

Quando se fala de analogia, ou de conhecimento analógico, entra desde logo em discussão uma grande família de conceitos afins, à cabeça dos quais vem a *imagem*: imagem, símbolo, signo, metáfora, alegoria; e, com parentesco algo mais distante: mito, lenda, parábola, fábula<sup>1</sup>. Todos eles são conceitos que exprimem uma narrativa, uma relação de semelhança, sendo a imagem a forma mais geral e mais simples<sup>2</sup>. Duas coisas assemelham-se porque não são nem totalmente idênticas entre si, nem totalmente diversas. A semelhança é uma espécie de mediação ou de mistura entre o idêntico e o diverso. A analogia traz assim para a filosofia o problema capital do uno e do múltiplo<sup>3</sup>. Como é possível a ligação

---

<sup>1</sup> Cf. Luigi STEFANINI, *Imaginismo como problema filosófico*, I, Cedam, Padova, 1936, pp. 14ss.

<sup>2</sup> Cf. Giovanni SANTINELLO, «Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 34. Virgilio MELCHIORRE, «Linguaggio analogico e linguaggio dell'essere», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 59: «Il linguaggio dell'uomo è largamente modulato per analogie, immagini, similitudini, metafore. La stessa ricerca científica sembra muovere inevitabilmente dal fondo di una coscienza analogica».

<sup>3</sup> Excede o nosso propósito oferecer ou esboçar sequer uma história do conceito de analogia. Uma síntese, onde são contemplados os momentos e aspectos mais significativos dessa história, pode ver-se nos seguintes estudos: Philibert SECRETAN, *L'analogie*, Paris, PUF, 1984; Maurice DOROLLE, *Le raisonnement par analogie*, Paris, PUF, 1949; Erich PRZYWARA, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Johannes-Verlag Einsiedeln, 1962. Veja-se ainda *Les Études Philosophiques*, nº 3-4, 1989 [totalmente dedicado à analogia]; Pierre GISEL – Philibert SECRETAN (dir.), *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, 1982; Júlio FRAGATA, «O Problema do Uno e do Múltiplo – Esboço de uma nova solução», *RPF*, 36 (1980), pp. 227-248. Sublinhe-se que só é possível falar de analogia na relação de sentido uno-múltiplo. A analogia pretende ser uma conciliação dos dois extremos: o ser não é pura unidade, nem pura dispersão; engloba os dois aspectos numa unidade imperfeita que é síntese de identidade e de diversidade, de unidade e multiplicidade. A multiplicidade dos seres unifica-se na semelhança mútua, porque todos *são*. A analogia transparece, forçosamente, de um modo mais ou menos directo, embora sob outras expressões, nos autores que encararam o problema do uno e do múltiplo.

desses opostos? Melhor, como é possível a ligação que permite afirmar essa oposição e portanto também a afirmação da oposição? Como o faz notar E. Przywara, Platão e Aristóteles haviam dado uma solução para a conciliação desses dois extremos, com origem em Parménides e Heraclito<sup>4</sup>. Mas a analogia, propriamente dita, é outra coisa, e não trabalha apenas ao nível da causalidade<sup>5</sup>. Com efeito, di-lo-á Boaventura, a analogia não procede apenas do inferior para o superior, mas também do superior para inferior, interpretando-se o modelo expressionista<sup>6</sup>. Uma vez mais, São Boaventura é reflector de uma época carregada de tradição e de inovação. O exemplo presente é a definição do pensamento da analogia no conhecimento do divino.

Como no-lo lembra P. Ricoeur, a própria palavra «analogia» parece pertencer tanto ao discurso poético como ao discurso filosófico. Do lado poético é a quarta espécie de metáfora, a que Aristóteles chama «por analogia» ou proporcional; do lado filosófico, a analogia está no centro de um certo discurso que se reclama do Estagirita e se estende até ao neo-tomismo<sup>7</sup>. Esse discurso – que desqualifica a metáfora como mero acidente semântico – erigiu a doutrina da analogia fazendo abrir uma descontinuidade entre o discurso especulativo e o discurso poético. Isso mesmo declara a tese ricoeuriana: ««contrariamente às aparências, o trabalho de

---

<sup>4</sup> Cf. Erich PRZYWARA, «Metafísica, religione, analogia», in *Archivio di Filosofia*, 1956, p. 180: «[...] l'analogia appare storicamente come il termine estremo tanto nella metafisica storica che nella religione storica. Per una metafisica è questo il termine fondamentale di Aristotele, termine che egli pone a confronto con tutte le espressioni fondamentali precedenti. [...] l'opposizione radicale tra l'identico e diretto "t'autoñ" di Parmenide e l' "enantia" di Eraclito, che è l'opposizione tra una metafisica dell'eterna identità ed una metafisica degli opposti oscillanti, si risolve per Aristotele in modo radicale nella sua analisi del principio di contraddizione, nel senso che in questo principio trova fondamento l'analogia». ID., *Analogia entis...*, pp. 92 e ss. Observe-se que não se trata de afirmar que Aristóteles (ou Platão) formula a analogia, mas, sim, de salientar que ambos os filósofos foram sensíveis ao problema do uno e do múltiplo, cuja origem, aliás, os precede. Sobre o «nascimento da noção pseudo-aristotélica da analogia do ser», veja-se: Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Puf, 1991, pp. 134 e ss.

<sup>5</sup> Cf. Pierre GISEL – Philibert SECRETAN, *Analogie et dialectique...*, p. 11.

<sup>6</sup> Cf. Efreñ BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti del suo pensiero*, Milano, Ediz. Biblioteca Franciscana, 1973, p. 94.

<sup>7</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 326. No primeiro caso, como discurso poético, Ricoeur refere-se a uma célebre passagem da *Poética* (1457b, 6). No segundo, como discurso filosófico, cabe sublinhar – especialmente no contexto do propósito do nosso trabalho – que a doutrina da analogia do ser elaborada por esse discurso, sobretudo neo-tomista, é ainda hoje considerada como a doutrina «clássica» da analogia, chegando mesmo a declarar-se que nenhuma alternativa lhe foi formulada para a correspondência entre palavras, pensamentos e coisas. Vd.: Enrico BERTI, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, p. 13.

pensamento que se cristalizou ulteriormente no conceito de analogia do ser procede de um desvio (*écart*) inicial entre o discurso especulativo e o discurso poético», desvio esse que foi «instaurado por Aristóteles»<sup>8</sup>. Observando, aliás, as variações históricas do conceito de analogia, verificar-se-á justamente que «a batalha por um conceito sempre mais adequado de analogia permanece exemplar num ponto: a sua recusa de todo o compromisso com o discurso poético», exprimindo-se «essa rejeição pela preocupação de sempre marcar a diferença entre a analogia e a metáfora.»<sup>9</sup>. Ou seja, parece não ser possível aí compreender através da analogia o laço de implicação entre o discurso metafórico e o discurso poético. Não há uma passagem directa entre o funcionamento semântico da enunciação metafórica e a doutrina transcendental da analogia. Por isso, parece que «todas as vezes que a filosofia procura introduzir uma modalidade intermediária entre a *univocidade* e a *equivocidade* obriga o discurso especulativo a reproduzir, no plano que é o seu, o funcionamento semântico do discurso poético», sendo o discurso especulativo como que «induzido pelo poético»<sup>10</sup>. O projecto ricoeuriano, que assenta na vivificação mútua do discurso filosófico e do discurso poético, toma assim como seu próprio *contra-exemplo* a querela da *analogia entis*.

O problema da analogia do ser impusera-se já na obra do Estagirita<sup>11</sup>. E, no quadro da onto-teologia do Medievo, o filósofo francês vê em São Tomás o seu expoente máximo<sup>12</sup>. O propósito explícito do Doutor Angélico é o de estabelecer o discurso teológico ao nível de uma ciência subtraindo-o inteiramente às formas poéticas do discurso religioso. E isso, mesmo com o preço de um ruptura entre a ciência de Deus e a hermenêutica bíblica. É por isso um problema mais complexo do que o de Aristóteles. O que está em questão é a possibilidade de falar racionalmente do Deus criador da tradição judeo-cristã. A analogia impôs-se

---

<sup>8</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 326 e 344.

<sup>9</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 353.

<sup>10</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 326.

<sup>11</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 325-344. Sabe-se, diz Ricoeur, que a unidade dos seres se mantém precária em Aristóteles, mas o Estagirita fornece o tipo de especulação que primeiramente se opõe à intersecção do discurso especulativo com o discurso poético, a propósito da «unidade analógica» entre as significações múltiplas do ser.

<sup>12</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 344 e ss.

como solução da aporia central do pensamento teológico. O novo uso do conceito de analogia poderia parecer justificado pelo paralelismo das situações iniciais de discurso. De um lado e do outro o problema é o de abrir uma via média entre duas impossibilidades. Para Aristóteles, afrontado o problema da unidade das categorias do ser, a dificuldade era a de escapar à alternativa entre uma unidade genérica do ser e a dissimilação pura e simples das suas significações. Ora o discurso teológico defronta-se com uma alternativa semelhante: alegar um discurso comum a Deus e às criaturas seria arruinar a transcendência divina; e assumir uma incomunicabilidade total das significações de um plano para outro seria a condenação ao agnosticismo mais completo. Foi por isso razoável, nota ainda Ricoeur, estender à teologia o conceito de analogia, a favor da invenção, posterior a Aristóteles, de uma terceira modalidade de atribuição, a atribuição análoga, a igual distância da atribuição unívoca e da atribuição equívoca. A doutrina da analogia do ser nasceu, assim, dessa ambição de abraçar numa doutrina única a relação horizontal das categorias à substância e a relação vertical das coisas criadas ao Criador. Este é o projecto que define a «onto-teologia» – discurso *misto* de ontologia e de teologia – nos limites da qual a doutrina da *analogia entis* atinge o seu pleno desenvolvimento<sup>13</sup>.

O Aquinense, não obstante o recurso à participação platónica e neo-platónica, abriu um novo desvio entre o discurso especulativo e o discurso poético. Os seus aparentes momentos de grande proximidade entre analogia e metáfora são precisamente os que mais firmemente tiram a sua linha de fronteira. É quando se define como proporcionalidade que a analogia está mais próxima da metáfora. «Segundo esse modo [*por analogia comum*], nada proíbe que algum nome se diga analogicamente de Deus e da criatura»<sup>14</sup>. Ora a analogia de proporcionalidade é possível de dois modos (*dupliciter contingit*): por um lado, a atribuição é apenas simbólica; por outro, ela é propriamente transcendental. Na atribuição simbólica (*quae symbolice de Deo dicuntur*), Deus é chamado leão, sol, etc.; nestas expressões, «o nome importa alguma coisa da sua significação principal» e, com ela, uma «matéria», que não pode ser atribuída a Deus. Somente segundo os

---

<sup>13</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 345-346.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 11: «Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; eo ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura».

transcendentais, tais como ser, bom, verdadeiro, há uma definição sem «defeito»<sup>15</sup>. Assim, no âmbito da analogia de proporcionalidade, a atribuição analógica não se opõe apenas à atribuição genérica, introduzindo além disso duas rupturas no campo analógico: 1. do lado da relação de proporção, uma vez que preserva ainda alguma coisa de comum que poderia preceder e envolver Deus e as criaturas; e 2. do lado do simbolismo que introduz alguma coisa do significado principal no nome atribuído a Deus. Tal é o ascetismo da denominação que requer a exclusão da poesia. E este purismo da analogia não cede nem quando a comunicação do acto de ser vem restaurar a continuidade ontológica que a relação de proporcionalidade ameaçava destruir<sup>16</sup>.

Com efeito, São Tomás de Aquino refere-se explicitamente à metáfora no artigo VI, *questão* 13, da primeira parte da Suma Teológica, interrogando-se nos seguintes termos: «Serão os nomes atribuídos por prioridade às criaturas e não a Deus?»<sup>17</sup>.

A resposta distingue duas ordens de prioridade, uma prioridade segundo a coisa mesma, que parte do que é primeiro em si, ou seja, Deus; e uma prioridade segundo a significação, que parte do que para nós é mais conhecido, ou seja, das criaturas. A analogia propriamente dita regula-se pelo primeiro tipo de prioridade, a metáfora pelo segundo: «Todos os nomes que são atribuídos metaforicamente a Deus, são atribuídos por prioridade às criaturas, porque, aplicados a Deus, eles não significam mais do que uma semelhança a tais criaturas»<sup>18</sup>. A metáfora repousa sobre a «semelhança de proporção»; a sua estrutura é a mesma no discurso poético e no discurso bíblico. Os exemplos dados provam-no: dizer que

---

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 11: «Sed tamen hoc *dupliciter* contingit: *quandoque* enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo, vel sol, vel huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. *Quandoque* vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significatione secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi».

<sup>16</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 353

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 13, a. 6: «Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo».

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 13, a. 6: «Sic ergo omnia quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas».

um prado é «risonho», ou que Deus é um «leão», é recorrer à mesma forma de transposição. O prado é agradável quando floresce, como um homem quando ri. E «Deus age com força nas suas obras, como um leão nas suas». Em ambos os casos a significação dos nomes procede do domínio do recebido. Pelo contrário, o nome é dito por prioridade de Deus, e não da criatura, quando se trata de nomes que visam a essência divina (bondade, sabedoria...). A ruptura não passa pois pela poesia e pela linguagem bíblica, mas por esses dois modos de discurso, tomados conjuntamente, e o discurso teológico. Neste último a ordem da coisa vence a ordem das significações<sup>19</sup>. O Doutor Angélico diria, como muitos outros autores da tradição, que a metáfora é ainda uma espécie de infância selvagem da linguagem, uma linguagem ainda humana e demasiado humana para que se lhe possa confiar a enunciação de Deus.

Não nos interessa continuar o discurso de Ricoeur sobre a separação entre o discurso teológico/científico e o discurso poético. Sublinhámos como o macedónio e o dominicano são os exemplos trazidos visando elucidar a tese da descontinuidade. Ricoeur mostra que é preciso quebrar esse quadro – em que a metáfora aparece desfigurada pela retórica – para se compreender o *enunciado* metafórico na sua complexidade semântica. Tornar-se-á então possível forjar a noção de «verdade metafórica» e, portanto, igualmente determinar a «tensão» constitutiva da linguagem metafórica ao nível da referência ela-própria. Só uma tal teoria tensional da metáfora permite explicar como é possível nomear Deus.

Estamos, deste modo, num enquadramento de retomada da metáfora. O processo de metaforização que, tradicionalmente, figura nos capítulos da retórica, ela mesma votada ao desprezo por suposta desqualificação do pensamento, é mais do que um ornamento do discurso e do que uma operação semântica e sintáctica, constituindo, fundamentalmente, um exercício ontológico, ao qual as abordagens formalísticas da linguagem não são sensíveis. O referente do divino não é susceptível de infirmação e é acessível somente à poética.

Como se constitui, pois, o horizonte poético em São Boaventura?

Chegou assim o momento de afrontarmos mais explicitamente a questão da poética no Doutor Seráfico. Aludiremos rapidamente à crítica de Ricoeur a Derrida sobre a visada poética, aproximando posteriormente ambos os filósofos

---

<sup>19</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 354.

da interpretação bonaventuriana. O Santo aparece surpreendentemente mais próximo dos nossos contemporâneos do que dos seus, embora também daqueles se distancie, o que é sem dúvida uma razão para a aprofundar.

A estratégia ricoeuriana consistirá em sustentar uma pluralidade de modos de discurso; preservando as suas respectivas diferenças será possível construir figuras de intersecção entre eles.

Ricoeur não poderia mencionar o santo franciscano como exemplo de descontinuidade entre discurso poético e o discurso científico. O filósofo francês complementa a sua investigação sobre a metáfora e o discurso filosófico deslocando o eixo da discussão das intenções declaradas do discurso especulativo para uma outra «leitura»: o movimento inaudito da filosofia e o jogo inapercebido da metáfora estão ligados<sup>20</sup>. Ricoeur reage ao primeiro escrito de Derrida sobre a metáfora, «La mythologie blanche»<sup>21</sup>.

Com efeito, sob o signo da proposição heideggeriana, «O metafórico existe apenas nos limites [dentro das fronteiras] da metafísica»<sup>22</sup>, Derrida – radicalizando Heidegger – atribui à metáfora o papel de desvelamento do carácter mitológico do discurso filosófico. O mundo da metafísica é a transferência analógica do mundo sensível. A metafísica releva do símbolo e do mito. O *logos* é um *mythos*, entre outros. Falar da metáfora é sobretudo falar do simbólico já nela contido. A metáfora exprime-se simbolicamente, mas isso não deverá impedir-nos de «restaurar o palimpsesto»<sup>23</sup>. Mais, a metafísica é mitologia, «mitologia branca»<sup>24</sup>. A metáfora assimila e reflecte a cultura ocidental, sendo a forma universal do que se deve ainda chamar Razão<sup>25</sup>. Ler uma metáfora é fazer salientar o seu carácter simbólico mediante o laço do significante ao significado, que é «um laço de necessidade natural de participação analógica, de

---

<sup>20</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 356 e ss.

<sup>21</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)», *Poétique* 5 (1971), pp. 1-52; reproduzido em *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 247-324.

<sup>22</sup> Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Günter Neske Pfullingen, 1957, p. 89: «Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysiche».

<sup>23</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 4

<sup>24</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche... », p. 4

<sup>25</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 4

semelhança»<sup>26</sup>. Metaforizar não é substituir a significação dos termos, como o afirmam os linguistas. É, isso sim, um processo de «erosão progressiva, de uma perda semântica regular, de um esgotamento ininterrompido do sentido primitivo»<sup>27</sup>.

O discurso da Razão ocultaria a simples transmissão de metáforas usadas («usura») pelo tempo e seria uma verdadeira mistificação. A filosofia dissolve-se na metáfora («o mundo da filosofia é o mundo da metáfora»). O projecto derridiano visa, assim, a desconstrução dos limites do discurso filosófico, defendendo a sua indistinção de outros registos, mesmo dos ficcionais. Um tal desconstrucionismo leva forçosamente à diluição da filosofia numa textualidade cortada de todo o referente. Não há um extratexto (*hors-texte*).

Ricoeur vê aqui, em vez de uma abertura máxima, justamente o efeito inverso, isto é, o fechamento discursivo mais completo<sup>28</sup>. Derrida não saíra da semiologia<sup>29</sup>. A «desconstrução sem limites» era uma ameaça à diferença do especulativo e do poético. Apesar da proximidade entre o especulativo e o poético, qualquer que seja a ressonância entre o dizer do poeta e a argumentação do filósofo, um limite continua a separar os dois domínios<sup>30</sup>. É pois preciso resistir à tentação da «disseminação» heideggeriana, isto é, à fusão do especulativo e do poético<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 5

<sup>27</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 6.

<sup>28</sup> Cf. François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2001, p. 431.

<sup>29</sup> Ricoeur censura directamente Derrida: «Vous êtes resté dans une sémiologie et jamais dans une sémantique, c'est-à-dire dans une sémiologie où vous vous demandez quelles sont les conditions du signe; alors, comme elles ne sont pas satisfaisantes dans l'ordre phonique, il faut les chercher dans un autre ordre qui est alors la trace, la distanciation, l'espacement, etc.». Paul RICOEUR, «Table ronde. Philosophie et communication» [Ricoeur, Derrida *et al.*], in *La Communication. Actes du quinzième congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, 1973, pp. 393ss.

<sup>30</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, pp. 393.

<sup>31</sup> No dizer de alguns intérpretes, Ricoeur visa Heidegger através de Derrida. Sobre essa controvérsia, veja-se: François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, p. 432. Reconhece-se, de facto, a esse nível, uma ambiguidade no texto heideggeriano. J. Greisch tenta esclarecer os «mal-entendidos» a que se presta o pensar heideggeriano. Não se deve falar da «metáfora no discurso de Heidegger, mas, antes, do «discurso de Heidegger na metáfora». Em Heidegger há uma redescoberta da verdadeira natureza da metáfora e da linguagem, como morada do homem, como tarefa do pensar, como epifania do Ser (e não a perspectiva instrumental e demonstrativa,

Entre Derrida e Ricoeur há uma diferença essencial no acesso ao mundo da metáfora. É o próprio Ricoeur que a identifica: uma coisa é entrar pela «porta de nascimento», outra coisa é entrar pela «porta da morte»<sup>32</sup>. A «usura» da metáfora dissimula-se na superação (*relève*) do conceito. Assim, reavivar a metáfora é desmascarar o conceito. Para Derrida, onde a metáfora desaparece, ergue-se o conceito metafísico. A autonomia pretendida do conceito é puramente ilusória, uma vez que o conceito ele-próprio é originado pela metáfora. Tal circularidade não deixa ao conceito quaisquer possibilidades de submissão da metáfora, sendo traduzida emblematicamente pela metáfora do sol, a «metáfora por excelência»<sup>33</sup>. «A rotação do sol terá sempre sido a trajectória da metáfora.»<sup>34</sup>

Segundo Ricoeur, essa sobrevalorização das metáforas usadas – mortas – releva de uma semiótica que impõe o primado da denominação e evita assim todo o jogo de desvios entre pertinência e impertinência semânticas. A posição de Derrida equivaleria à de Heidegger, para o qual há uma convivência entre a cópula metafórica do próprio e do figurado e a cópula metafísica do visível e do invisível. É esta conexão que Ricoeur julga possível, mas não inelutável. Com efeito, para ele, não é a metáfora que sustenta o edifício da metafísica, mas é esta que instrumentaliza aquela.

Para mostrar ao mesmo tempo o parentesco entre o pensamento e a poesia, bem como o abismo que os separa, Ricoeur declara a importância do estudo de Jean Ladrière, «Le discours théologique et le symbole»<sup>35</sup>. Ladrière sublinha aqui o dinamismo próprio à significação no símbolo ou, no vocabulário ricoeuriano, na metáfora. Esse processo conduz simultaneamente na direcção do conceito e de uma exploração do campo referencial. A significação aparece como trabalho

---

dominante na metafísica tradicional). (Jean GREISCH, «Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger», *RSPHTh*, 57 (1973), pp. 433-455.

mostrando como ela deve ser entendida no contexto de uma nova compreensão da linguagem. Se na metafísica tradicional a linguagem tinha uma natureza instrumental e demonstrativa, no pensar heideggeriano verifica-se a redescoberta da verdadeira natureza da metáfora e da linguagem, como morada do homem, como tarefa do pensar.

<sup>32</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 362.

<sup>33</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 29.

<sup>34</sup> Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche...», p. 35

<sup>35</sup> Jean LADRIÈRE, «Le discours théologique et le symbole», *RevSR*, 49 (1975), pp. 116-141.

sempre inacabado na dupla direcção do sentido e da referência. Nessa direcção as distinções vacilam, como as de «fora» e as de «dentro». A separação entre o pensamento que poetisa e a poesia pensante torna-se, então, muito ínfima, mas, mesmo aí, intransponível. Não existe uma forma discursiva que consiga subsumir, em si mesma, todas as outras. Ricoeur e Derrida insistem ambos no horizonte poético, no acto criativo; mas quanto mais essa visada poética, no segundo, é origem de desconstrução de outros registos, tanto mais, no primeiro, ela é motivo de associação e eficácia dos diversos domínios do pensamento e da prática humana<sup>36</sup>. A perspectiva ricoeuriana é, pois, a de uma complementaridade de aproximações que se alimentam umas às outras sem proceder a uma confusão dos seus métodos. Esse poder da imaginação, a «função mítico-poética»<sup>37</sup>, é o motor próprio pelo qual o homem vem a si mesmo. Dito de outro modo, o especulativo é justamente possível pela capacidade reflexiva da própria linguagem, isto é, a sua capacidade de se pôr à distância: «a linguagem designa-se a ela-própria e o seu outro»<sup>38</sup>. Este saber reflexivo permite à linguagem saber-se no ser. E essa consciência reflexiva, longe de encerrar a linguagem sobre si mesma, é a consciência mesma da sua abertura, supondo a possibilidade de enunciar proposições sobre o que é e de dizer que isso é trazido à linguagem enquanto nós o dizemos. É esse saber que articula, num outro discurso que não a semântica, os postulados da referência. «Quando eu falo sei que alguma coisa é trazida à linguagem.»<sup>39</sup> É assim o seu poder referencial e revelador que permanece e permite que a realidade seja pensável: «este saber já não é intralinguístico, mas extralinguístico: vai do ser ao ser-dito, ao mesmo tempo que a própria linguagem vai do sentido à referência»<sup>40</sup>. O discurso especulativo, portanto, retoma a ontologia implícita na referência desdobrada (*dédoublée*) do discurso poético: engendram-se mutuamente.

---

<sup>36</sup> Cf. François DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, p. 434: «On retrouve le souci de Ricoeur de penser ensemble autour de la conjonction “et” le plan symbolique *et* poétique, l'engagement *et* le poétique, l'éthique *et* le poétique, la communauté, l'agir *et* le poétique».

<sup>37</sup> Cf. Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 522.

<sup>38</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 385.

<sup>39</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 384.

<sup>40</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 384

Derrida mostrar-se-á surpreendido com a radicalidade da crítica que lhe opõe Ricoeur<sup>41</sup>. Não nos interessa aprofundar a dissensão – ou aproximação – entre eles. Não esquecemos que ambos assistem à ressurreição da retórica, como consequência da «viragem linguística» que não só vincula novas concepções de «verdade» como determina o esboço de uma «revolução» no pensamento, cujo alcance ainda hoje não temos inteira noção. Se se falar da nossa época como propícia ao *homo rhetoricus*, não será exagero. Mas Ricoeur e Derrida comungam aqui do essencial: o pensamento corre para a linguagem como para o seu lugar natural, porque é nela que ele se constitui como sendo o que é. O conceito afirma-se tanto mais quanto mais se aproxima da linguagem. E nessa aproximação joga-se mesmo a essencialidade da sua articulação<sup>42</sup>.

O Doutor Seráfico não está do lado daqueles que, como também o observa Chenu, separam o modo racional/conceptual (*modus argumentativus*) do modo não-conceptual (*modus symbolicus*)<sup>43</sup>. Mas também não se identificaria com uma posição que diluísse tudo em tudo, vendo o mundo em branco ou, pior ainda, em cinzenta confusão. Numa uniformidade de nivelamentos não é possível atingir o mais alto grau de sentido, por falta de uma unidade diferenciada.

Uma coisa é discurso de Deus (a Palavra das Escrituras)<sup>44</sup>, outra coisa é discurso sobre Deus. O que está em questão é a constituição e natureza de um discurso adequado sobre Deus. São Boaventura sente, vive e pensa fora do quadro da luta que constrange a analogia ao interior do pensamento e a depura de todos os vectores de sentido que conduziriam a razão numa certa direcção, fazendo-a assim abrir-se à compreensão de um caminho que se deve designar como infinito. Mas a razão invade sempre aquilo que dela se reclama. E isso sucede com as

---

<sup>41</sup> Derrida rejeita o que considera ser uma assimilação abusiva entre sua a posição e a de Hiedegger: «Cette assimilation continuiste ou cette mise filiale m'a surpris». – Jacques DERRIDA, «Le retrait de la métaphore», *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 70.

<sup>42</sup> Há uma dimensão metafórica do conceito e uma dimensão conceptual da metáfora, igualmente sublinhada por Joaquim Cerqueira GONÇALVES in *Fazer Filosofia. Como e Onde?*, Braga, 1995. Aí se lê (p. 60): «O conceito é uma acumulação de sentido, que se efectua no discurso, mediante o processo de metaforização, constitutivo de toda a linguagem natural e, portanto, inerente à própria filosofia.»

<sup>43</sup> Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969 p. 43.

<sup>44</sup> Cf. Michel HENRY, «La Parole des Écritures», in Cristian Berger – Jean-Wunenburger, *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, Puf, 2002, pp. 141-151. A Palavra de Deus distingue-se da palavra sobre Deus, mas – pergunta Henry (p. 141) – será que a verdade impicada na primeira é diferente da verdade que dá a toda a palavra do homem a sua razão de ser?

formas propriamente linguísticas, as quais são aí portadoras de um movimento indutor que é ao mesmo tempo de sentido e apelo a uma escuta mais atenta<sup>45</sup>. A razão conhece então lugares que não sabia que eram seus. Nas palavras de J. Ladrière, há uma interação incessante entre o momento revelador, no qual o sentido se desvela, e o momento da visada, no qual a fé se oferece, no seu compromisso ratificador, à proposição de sentido que vem para ela<sup>46</sup>. Com efeito, é a «visada do sentido» que permite à transmutação semântica própria da linguagem simbólica fazer o seu trabalho. Ora uma tal visada comporta sempre um certo aspecto de compromisso, uma vez que, inevitavelmente, reveste a função de antecipar o esforço de significância de um campo de referência que se anuncia, tornando-o presente<sup>47</sup>. Pode, aliás, propriamente dizer-se que essa visada somente é eficaz na medida em que aceita, de alguma forma por antecipação, deixar-se investir por uma ordem de realidade da qual, num momento inicial, nada sabe ainda<sup>48</sup>.

Deste modo, discute-se, não a possibilidade de dizer Deus («indizibilidade» e «incompreensibilidade» não significam impossibilidade de dizer ou de conhecer), mas sim o modo de constituição de um discurso que diz Deus. Trata-se de compreender que a razão carece e cresce no sentido da verdade, isto é, está sempre suspensa de racionalidades múltiplas, cujo conhecimento da verdade supõe. Constituir-se-á deste modo um discurso, como o notam, entre outros, Ladrière, Malherbe e Antiseri<sup>49</sup>, no sentido forte do termo, isto é, de articulação conceptual, operando sob o movimento do pensamento especulativo, não se

---

<sup>45</sup> Pode dizer-se, de algum modo, que a questão da racionalidade é também a questão da filosofia. Nota Joaquim Cerqueira GONÇALVES in *Fazer Filosofia. Como e Onde?*, pp. 22-23: «A racionalidade não é uma estrutura, quadro ou lei fixos, definitivamente constituídos, a servir de paradigma e a regular todos os esboços e reiteraões (...). A racionalidade não pode ser reduzida aos esquemas mentais humanos. (...) A racionalidade humana tem a configuração do mundo e constitui-se por exigência deste. (...) É por isso que o mundo não deve ser confundido com o cosmo».

<sup>46</sup> Jean LADRIÈRE, «Le discours théologique et le symbole», p. 137.

<sup>47</sup> Jean LADRIÈRE, «Le discours théologique et le symbole», p. 137.

<sup>48</sup> Jean LADRIÈRE, «Le discours théologique et le symbole», p. 137.

<sup>49</sup> Vd. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 2 vols [I. *Discours scientifique et parole de la foi*; II. *Les langages de la foi*], Paris, Cerf, 1984; Jean-François MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Cerf, 1985; Dario ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia, Editrice Queriniana, 1970.

deixando aprisionar na empresa redutora de uma racionalização integral, sempre preservando, na sua ordem própria, a visada da verdade que habita a linguagem religiosa – e a cuja interpretação aspira – a fim de prolongar hermeneuticamente essa visada, sem a dissolver numa explicação que reduziria a significância revelante do símbolo à de uma simples figuração.

A razão carece da verdade, mas o inverso não é verdadeiro. A razão é susceptível de crescimento, continuamente suposto, aliás, pelas exigências do mundo. Isso significa que as significações que veicula jamais são figuras de contornos fechados – se assim fora, a razão, mais cedo ou mais tarde, virar-se-ia contra si mesma, esvaziando-se das suas aparentes impossibilidades, não captando assim a realidade mais opaca e menos tangível<sup>50</sup>. Isto é, não é a realidade que se submete à linearidade da razão, mas é a razão que deve obedecer à espessura, por assim dizer, da realidade. São Boaventura adverte disso servindo-se de uma imagem familiar: *saibamos evitar a cauda e a cabeça do dragão*. O pensamento solipsista seria esse pensamento da presença de tudo à re-presentação do sujeito vidente (a cauda dobrar-se-ia sobre si mesma chegando à boca do dragão, formando um círculo: o eclipse<sup>51</sup>).

Assim, todo o conceito de Deus que se pretende adequado e inultrapassável, não manifesta, evidentemente, a essência do divino; dizer Deus impede a razão de fazer refluxo sobre si própria, segundo o modelo da analogia (*entis e nominum*).

---

<sup>50</sup> Esse foi o drama do neo-positivismo; o pensamento formal e formalizante, a um dado grau de desenvolvimento, constrange o sujeito a virar-se para si mesmo, destruindo-o com as suas próprias armas. Sobre tal «paixão fria», «rigor anónimo», veja-se: Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 109.

<sup>51</sup> Contra uma tal pretensão previne o Doutor Seráfico os seus discípulos. A lua sofre eclipse na cabeça ou na cauda do dragão. «Chama-se dragão pelo círculo, como se tivesse a cauda na boca.» Também nós nos eclipsamos de duas maneiras, pelo erro e pela presunção: «Et nota, quod luna patitur eclipsim in capite, vel in cauda draconis. Sunt autem duae intersectiones in caelo super eclipticam, per quam transit luna quae vocantur caput et cauda draconis: draco vocatur propter circulum, quasi tenens cauda in ore. Illa intersectio, quae est versus aquilonem, vocatur caput, quia sol magis laedit nos, quando est ibi, quia magis diametraliter urit nos, sicut draco est peior et magis nocivus in capite. Cauda autem est versus meridiem, et minus laedit nos sol, quando est in parte illa, quia magis a nobis elongatur. Et quando sol in una parte est, et luna in puncto alio sibi opponitur, ut in plenilunio, tunc eclipsatur. Similiter vir contemplativus eclipsatur dupliciter et cadit turpiter et multum periculose, eo quod vix resurgit; nec mirum, quia de alto cadit. Cadit enim per errorem et per praesumptionem. Videt enim se illuminatum et praesumit, et fit luciferianus et cadit a luce in tenebras horribiles. Cadit similiter per errorem aestimationis, quae oritur ex praesumptione, quando credit, se omnia habere per revelationem. (*Hexaem.*, XXII, 41-42; V 443b-444a).

## 2. Linguagem e ser

São Boaventura não dedica volumoso texto à doutrina da analogia. Inúmeros são os exemplos, contudo, em que o Santo, sem o traduzir expressamente por esse vocábulo expressivo, quase se limita a referir o fenómeno da analogia, pelo simples facto de a articulação analógica definir poeticamente a possibilidade de apreensão do Ser divino.

No dizer de E. Berti, uma posição como a de Boaventura assume para a analogia um interesse notável porque o seu exemplarismo instaura na realidade uma espécie de «analogia universal», à luz da qual todas as coisas podem ser interpretadas na sua relação com Deus<sup>52</sup>. Esse é, aliás, um emblemático título de Gilson, considerando que a noção de analogia ocupa o centro da antropologia bonaventuriana<sup>53</sup>.

Não por acaso o Doutor Seráfico reflecte sobre a analogia particularmente ao tratar da *semelhança* ou da *imagem*. A preocupação de aproximar ambas as teses (imagem e semelhança) é aí muito importante, pois confirma a unidade de um plano sempre constante na sua obra, o da metafísica *expressionista*<sup>54</sup>.

Com efeito, se uma criatura se diz «semelhança de Deus», o inverso já não poderá dizer-se, uma vez que entre o Ser divino e a criatura não existe uma qualidade comum. Não fora assim e cair-se-ia inevitavelmente no panteísmo ou no antropomorfismo, erros contra os quais Boaventura insistentemente luta<sup>55</sup>. A

---

<sup>52</sup> Enrico BERTI, «Il concepto di analogia in San Bonaventura», in: *DSer*, 32 (1985) p. 11. «L'analogie universelle» é justamente o título do capítulo VII da obra de Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*.

<sup>53</sup> Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 177, n. 2.

<sup>54</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo*, p. 308.

<sup>55</sup> Há três erros a evitar em todas as ciências: 1. erro contra a *causa de ser* (eternidade do mundo); 2. erro contra a *razão de inteligir* (fatalismo/necessitarismo); e 3. erro contra a *norma de viver* (unidade do intelecto humano): «Tres sunt errores cavendi in sicientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus». (De donis, VIII, 16; V 497b). São três espectros que enervam e perturbam o Doutor Seráfico na placidez do seu mundo. Nota Joaquim Cerqueira GONÇALVES que, se não fora o equívoco de uma filosofia de sentido negativo, que a de Boaventura nunca é, poder-se-ia dizer constituir a sua obra imponente cruzada dirigida àqueles três inimigos, impugnadores da liberdade humana e cristã – *Homem e Mundo*, pp. 21-22.

noção de analogia justamente permitir-lhe-á evitar esse perigo. Que significa, pois, dizer que o homem é imagem de Deus? O que é o homem?

Explica o Santo que todas as criaturas *de algum modo* se assemelham a Deus; mas é-lhes necessário também um complemento universal para se assemelharem «expressamente» a Deus. Se em toda a criatura há razão de «vestígio», em alguma há razão de «imagem», isto porque esta se assemelha «expressamente». Tal sucede com a criatura racional, como o homem; e é assim que se concede que o homem é imagem de Deus, porque é sua expressa semelhança.

Boaventura inclui a ideia de semelhança na própria Divindade, como modelo e fundamento de todas as outras. No homem encontra-se uma semelhança que o distingue, como imagem, das demais criaturas, como vestígios. Mas, e mais propriamente, que modo de semelhança é esse do homem a Deus? Dir-nos-á Boaventura que a imagem é mais «próxima» e que o vestígio é mais «distante».

Eis então uma primeira classificação da relação de semelhança: 1. *semelhança por conveniência perfeita de natureza*: é assim que na Trindade uma pessoa é semelhante às outras; 2. *semelhança por participação em alguma natureza universal*, como homem e burro se assemelham na animalidade; 3. *semelhança segundo a proporcionalidade*, como o marinheiro e o cocheiro se comparam nas suas respectivas funções: o que é um marinheiro para o seu navio, é o cocheiro para o seu coche. Ou seja, há uma relação de relações ou uma semelhança de quatro termos. E, por fim, 4. *semelhança por conveniência de ordem*, como a cópia/exemplo se assemelha ao seu modelo/exemplar. Qual é, pois, a semelhança da criatura a Deus? Os dois primeiros modos são de excluir, porque não há adequação entre Deus e a criatura nem uma natureza universal que lhes seja comum; é somente segundo os dois últimos modos que todas as criaturas se assemelham a Deus<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> «Ad quod intelligendum notandum est, quod quaedam est similitudo per *convenientiam omnimodam in natura*, et sic una persona in Trinitate est alteri similis; quaedam per *participationem alicuius naturae universalis*, sicut homo et asinus assimilantur in animali; quaedam vero secundum *proportionalitatem*, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparationem ad illa quae regunt; quaedam est similitudo per *convenientiam ordinis*, sicut exemplatum assimilatur exemplari. Primis duobus modis omnis nulla creatura potest Deo assimilari, secundis duobus modis omnis creatura assimilatur, sed illa quae assimilatur magis de *longinquo*, habet rationem *vestigii*; illa vero quae de *proximo*, habet rationem *imaginis*; talis autem est creatura rationalis, utpote homo.» (*II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1; II 394b).

Mas se pelos dois últimos modos todas as criaturas se assemelham a Deus, nem todas as criaturas se assemelham igualmente a Deus. As que se assemelham mais longinquamente, têm a razão de *vestigios*; e as que se assemelham mais proximamente, têm a razão de *imagem*, sendo este o caso da criatura racional, como o homem. Como é, porém, a semelhança – de proporcionalidade ou de conveniência de ordem – que traduz a relação entre Deus e as criaturas?

Ora é precisamente aqui que entra a noção de analogia. Entre Deus e as criaturas há «semelhanças analógicas»<sup>57</sup>.

Boaventura alude diversas vezes expressamente à distinção entre analogia, univocidade e equivocidade. Interrogando-se, a propósito da «processão eterna e temporal», se se deve falar de «duas processões» ou de uma «dupla processão», considera a processão como tríplice gemação (*geminatio*): 1. razão *procedente*; 2. *modos de proceder*; e 3. *modos de dizer*<sup>58</sup>. Referindo-se, de seguida, aos «três modos de dizer, ou seja, o equívoco, o unívoco e o análogo», afirma que a «processão se diz temporal e eterna, não segundo a univocidade ou a equivocidade, mas segundo a analogia»<sup>59</sup>. Os dois primeiros modos claudicam um no outro: um centra-se no *dizer* e não no *ser* e o outro ocupa-se do *ser* e não do *dizer*<sup>60</sup>. Ambos, pois, dissociam *linguagem* e *ser*, reduzindo o pensar ao dilema: agnosticismo ou antropomorfismo<sup>61</sup>. É por isso que *sub data distinctione remanet difficultas*. Pensa, pois, o Santo que a via média da analogia é o modo de pensar

---

<sup>57</sup> *I Sent.* d. 3, a. un., q. 2 (I 72b).

<sup>58</sup> «[...] processio dicitur geminari aut ratione *procedentium*, ut puta, cum procedunt duo filii; aut ratione *modi procedendi*, ut amor et verbum dupliciter procedunt; vel ratione *modi dicendi*, ut dicatur processio gemina, id est dupliciter dicta.» (*I Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; I 247b).

<sup>59</sup> «Sed attendendum, quod modus dicendi est triplex, *aequivocus*, univocus et *analogus* [...] Secundum hunc igitur modum dicendum, quod *processio*, secundum quod dicta est de processione temporali et aeterna, non est dicta univoce nec aequivoce, sed *analogice*, quia unus modus clauditur in alio.» (*I Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; I 247b-248a).

<sup>60</sup> «Cum est modus dicendi *aequivocus*, ibi est geminatio circa *dici* et non circa *esse* [...] Cum modus dicendi *univocus*, est geminatio circa *esse* et non circa *dici*.» (*I Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; I 247b-248a).

<sup>61</sup> Sobre este dilema, que «muito impressiona os modernistas», veja-se: Charles de MOREPONTGIBAUD, *Du fini a l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris, Aubier, 1957, pp. 62-65.

mais conveniente à compreensão do processo temporal *in quo* Deus age, situando-se do lado da «habitação», isto, é do homem, não do «objecto», isto é, de Deus<sup>62</sup>.

Propriamente falando, a analogia estrutura-se triadicamente, Deus-homem-mundo: «Deus fez o mundo sensível para se declarar a si mesmo, isto é, para que por este mundo como por espelho e vestígio, o homem se reconduza a Deus, artífice, amando e louvando»<sup>63</sup>.

Não se trata de uma comunicação de substâncias, mas também não pode falar-se de uma solução de continuidade. A unidade, a verdade e a bondade (*unitas-veritas-bonitas*) – as condições mais nobres e gerais de qualquer ente e que se encontram de modo supremo em Deus – contraem o ente segundo a razão, e não segundo os indivíduos (*supposita*)<sup>64</sup>. O Santo vinca, neste passo, que há uma ordem lógica: o uno designa o ente como conumerável, pelo facto de em si não ser susceptível de divisão; o verdadeiro designa o ente enquanto é cognoscível, porque não é susceptível de divisão da sua própria espécie; e o bem designa o ente enquanto é comunicável, porque não é susceptível de divisão da sua própria operação. Ora, esta tríplice indivisão obedece à razão de inteligir: o verdadeiro pressupõe o uno, e o bem pressupõe o uno e o verdadeiro<sup>65</sup>. Ou seja, Deus é uno e como todo o ente é indivisível em si; Deus é verdadeiro e, como todo o ente, não pode separar-se da sua «semelhança» e não pode não ser conhecido; e Deus é bom e, como todo o ente, não pode separar-se da sua operação. Entre ambos há, assim, uma relação analógica, a qual indica que se

---

<sup>62</sup> «*Procedere enim ab hoc ut in obiectum est aeternum, sed procedere ab hoc ut hoc ut in habitaculum est temporal.*» (*I Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; I 248a).

<sup>63</sup> «*Quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum.*» (*Brevil.* II, 11; V 229a).

<sup>64</sup> «*Quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditiones entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo. Haec autem sunt unum, verum, bonum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem.*» (*Brevil.* I, 6; V 215a).

<sup>65</sup> Os transcendentais estão ordenados segundo a razão de inteligir/conhecer: «*Nam unum nominat ens ut connumerabile, et hoc habet per indivisionem sui in se; verum, secundum quod cognoscibile, et hoc habet per indivisionem sui a propria specie; bonum, secundum quod communicabile, et hoc habet per indivisionem sui a propria operatione. Et quia haec triplex indivisio se habet secundum ordinem quantum ad rationem intelligendi, ita quod verum praesupponit unum, et bonum praesupponit unum et verum.*» (*Brevil.* I, 6; V 215a). O dinamismo expressivo encontra aqui o seu estatuto metafísico. O ser é *uno, verdadeiro e bom* e a relação entre estas determinações (*conditiones*) constitui a vida do próprio ser. Neste sentido, pode falar-se de uma mediação no interior do ser. Joaquim Cerqueira GONÇALVES chega mesmo a identificar o ser com essa actividade mediadora. (Cf. *Homem e Mundo...*, pp. 286-299).

predica algo de comum a Deus e à criatura, preservando as suas diferenças de substância.

Este é precisamente o coração da analogia, ou seja: se é possível predicar algo de comum e se há uma diversidade substancial entre Deus e as criaturas.

Segundo E. Berti, num primeiro momento, Boaventura parece apenas admitir a analogia de proporcionalidade (diferentemente de São Tomás, que parece oscilar entre o primado da analogia de atribuição e o primado da analogia de proporcionalidade)<sup>66</sup>. O Doutor Seráfico, com efeito, considera a proporção (*proportio*) em sentido restrito e em sentido amplo. Em sentido restrito, ela diz-se, não como forma de analogia, mas como forma de univocidade; em sentido amplo, diz-se segundo a conveniência da analogia, e este é o modo de proporção que existe entre o criado e o incriado e também de ordem segundo a razão de causalidade e de primialidade<sup>67</sup>.

A posição de Boaventura sobre a analogia torna-se, todavia, mais complexa (e por isso mesmo também mais completa) quando introduz, a par do conceito de analogia, justamente o conceito de *similitudo*, no qual reside o contributo bonaventuriano original para a questão do conhecimento analógico do divino. Explicitamente elabora-la-á, não como fundamento último a atingir, após um percurso de fundamentação, mas como expressão e desenvolvimento desse fundamento, assumidos no discurso.

A analogia, isto é, a semelhança, descreve a relação, o nexa, entre Deus e as criaturas<sup>68</sup>. A espécie de semelhança determina, portanto, o tipo de analogia<sup>69</sup>. Com efeito, a semelhança é inamissível, não supõe e exclui formalmente a

---

<sup>66</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia in San Bonaventura», p. 17

<sup>67</sup> «[...] quod *proportio* dupliciter accipitur: *stricte* et *large*. Si *stricte* dicatur *proportio*, sic dicitur quandam commensurationem et est rerum eiusdem generis; et hoc modo non habet veritatem praedicta *propositio*, quod ubicumque est ordo, ibi sit *proportio*. Si vero accipiatur *large*, ut dicatur *proportio* quaecumque habitudo, quae attenditur secundum convenientiam analogiae; hoc modo *proportio* est boni creati ad increatum, et etiam *ordo* secundum rationem causalitatis et primitatis [*primialidade*].» (*III Sent.* d. 29, a. un, q. 1; III 639b).

<sup>68</sup> Eis os conceitos bonaventurianos que caracteristicamente explicam a relação entre o Criador e as criaturas: «similitudo», «expressio», «exemplaritas» e «repraesentatio». Vd. Andreas SPEER, *Bonaventura. Vom Wissen Christi*, [Übersetzt, Kommentiert und mit Einleitung herausgegeben von Andreas Speer], Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992. Aí se lê (p. 28): «Die Begriffe, mit deren Hilfe Bonaventura das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf adäquat zu beschreiben sucht, sind vor allem *similitudo*, *assimilatio*, *expressio*, *exemplaritas* und *repraesentatio*».

<sup>69</sup> O esquema é o seguinte: Metáfora → Similitudo → Analogia.

identidade, uma vez que apenas pode existir entre seres distintos. Mas, simultaneamente, supõe que estes seres distintos possuam em comum uma mesma qualidade: *similitudo dicitur rerum differentium eadem qualitas*<sup>70</sup>.

Eis dois exemplos mais: tal como a propósito da *proportio*, São Boaventura distingue duas espécies de *similitudo*: a primeira, designada como *similitudo proportionis*, diz-se *secundum unius rationis proprietatem sive naturae participationem* e corresponde à *proportio* em sentido estrito, sendo equiparada à univocidade; a segunda, designada como *similitudo proportionalitatis*, diz-se *secundum unius formae comparisonem*<sup>71</sup>.

Se Boaventura, contudo, não fosse além deste ponto, nada de novo se diria ainda sobre a analogia: as duas espécies de *similitudo* coincidem com as duas espécies de *proportio* – embora talvez se devesse ir mais longe na «comparação das formas», da segunda espécie, e na participação, presente na primeira espécie, equiparada à comensurabilidade, ou seja, substancialmente à univocidade. Mas tal percurso desviar-nos-ia da solução propriamente bonaventuriana; é o próprio Santo que no-lo diz, autorizando-nos outro caminho: a «suma distância» é conciliável com a semelhança, salientando, no entanto, que a semelhança não supõe uma «relação de equiparância». Ou seja, a semelhança entre dois não faz deles iguais.

É assim que, em outro passo do seu discurso, comparece a verdadeira novidade: o homem é verdadeiramente *imago Dei*, porque é sua *expressa similitudo*<sup>72</sup>.

Boaventura, ao conceito de semelhança, associa, pois, o conceito de imagem, de tal modo que neste está aquele<sup>73</sup>. Objectando contra aqueles que defendiam não haver semelhança em razão da ausência de alguma identidade entre Deus e as

---

<sup>70</sup> Cf. Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 182.

<sup>71</sup> «Dicendum, quod *similitudo* duobus modis attenditur: uno modo secundum *unius rationis proprietatem* sive naturae participationem; alio modo secundum *unius formae comparisonem*. Prima dicitur *similitudo proportionis*, secunda dicitur *similitudo proportionalitatis*.» (*IV Sent.* d. 1, dub. 3; IV 29b).

<sup>72</sup> «Homo est vere imago Dei, quia est eius expressa similitudo.» (*II Sent.*, d. 16. a. 1, q. 1; II, 394b)

<sup>73</sup> «[...] dicendum quod *similitudo*, quae in imagine, non attenditur per identitatem, aut eiusdem naturae participationem, sed per convenientiam in ordine et proportione.» (*II Sent.*, d. 16. a. 1, q. 1; II, 395a).

criaturas, o nosso Santo afirma que a semelhança, que está na imagem, não consiste na identidade nem na participação de uma mesma natureza, mas sim na «conveniência de ordem e proporção»; e esclarece que a semelhança não exige comunicação com um terceiro termo. A semelhança não pede às coisas entre si semelhantes uma terceira coisa em comum, como seria o caso, por exemplo, da natureza, porque «na conveniência de ordem um é a semelhança do outro», e na «conveniência de proporção não há semelhança em qualquer um, mas em duas comparações»<sup>74</sup>.

O nosso Santo vinca ainda, em passo seguinte, a mesma ideia da semelhança mútua. Com efeito, diz ele, a ideia é a semelhança da coisa conhecida. Mas há dois modos de dizer a semelhança: 1. a semelhança segundo a conveniência de dois termos a um terceiro: esta semelhança é a de *univocidade*; e 2. a semelhança segundo a qual se diz *semelhança de outro*: esta semelhança não concerne a conveniência a algo de *comum* porque tal semelhança é semelhante a si mesma, e não a um terceiro. Ora, é somente segundo esta última acepção que a criatura é semelhante a Deus, ou, inversamente, que Deus é a semelhança da criatura. E é assim que deve compreender-se a semelhança de que falamos – afirma Boaventura. A semelhança é a razão de conhecer e chama-se ideia<sup>75</sup>.

E, assim, a semelhança é de um modo em nós e de outro modo em Deus. Em nós, como se sabe, ela é a razão de conhecer (*ratio cognoscendi*), e a verdade é o que é conhecido. Com efeito, em nós a semelhança é recebida e imprimida de fora (*ab extrinseco*), pelo que o nosso intelecto a respeito do que é conhecido é intelecto possível e não acto puro. Ou seja, o nosso intelecto torna-se acto por alguma coisa conhece, melhor, pela semelhança da coisa conhecida<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> «[...] dicendum, quod *similitudo*, quae est in imagine, non attenditur per *identitatem*, aut *eiusdem naturae participationem*, sed per *convenientiam in ordine et proportione*; quae similitudo non exigit *communicantiam in tertio*, quia in *convenientia ordinis* unum est similitudo alterius; in *convenientia proportionis* non est similitudo in uno, sed in duabus *comparationibus*.» (*II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1; II 395b).

<sup>75</sup> «*Similitudo* autem dupliciter dicitur: uno modo secundum *convenientiam duorum in tertio*, et haec est similitudo secundum *univocationem*; alio modo est similitudo, secundum quod unum dicitur *similitudo alterius*; et haec similitudo non concernit *convenientiam in aliquo communi*, quia similitudo se ipsa est *similis*, non in tertio; et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso Deus similitudo creaturae. Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est *ratio cognoscendi*, et haec dicitur *idea*.» (*I Sent.* d. 35, a. un., q. 1; I, 600a-601b).

<sup>76</sup> «In nobis quidem *ratio cognoscendi* est *similitudo*, cognitum est *veritas*. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti

Mas, como se viu, em Deus é o inverso, porque a razão de conhecer é a «própria verdade», e o conhecido é a «semelhança da verdade», ou seja, a própria criatura. E porque a razão de conhecer consiste na própria verdade primeira, a razão de conhecer em Deus é «sumamente expressiva». E, visto que tudo o que é expresso sumamente, assimila/representa perfeitamente o que conhece, é evidente que a própria verdade é «semelhança expressiva e ideia». O contrário é em nós, porque não conhecemos sem a semelhança<sup>77</sup>.

O Doutor Seráfico distingue, portanto, três espécies de semelhança, a saber: 1. a «semelhança de univocidade ou de participação»; 2. a «semelhança de imitação»; e 3. a «semelhança de expressão». A semelhança de participação é totalmente nula porque nada há de comum; a semelhança de imitação é pouco importante porque o finito não pode imitar o infinito senão modicamente, e, portanto, a dissemelhança é sempre maior do que a semelhança. A semelhança de expressão é a semelhança mais elevada, porque é causada pela intenção da verdade, que, como se viu, é a própria expressão. Nesta espécie de semelhança, já possível entre Deus e os seus efeitos, verifica-se uma conveniência de proporcionalidade.

Resumindo: temos, não duas, mas três espécies de *similitudo*, ou melhor, aquela que antes aparecia como segunda dividiu-se em duas, e, portanto: 1. identidade, isto é, a posseção de uma mesma natureza; 2. conveniência de ordem (*convenientia ordinis*), que é semelhança entre dois termos; e 3. conveniência de proporção (*convenientia proportionis*), que é semelhança entre duas proporções, isto é, uma identidade de relações. Ora não é difícil fazer corresponder à primeira a univocidade, à segunda a que São Tomás chama de analogia de proporção, ou de atribuição, e à terceira a que também o Doutor Angélico chama de analogia de proporcionalidade<sup>78</sup>.

---

est possibilis et non actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius.» (*I Sent.* d. 35, a. un., q. 1 ; I, 601b).

<sup>77</sup> «In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est *ipsa veritas*, et cognitum est *similitudo veritas*, scilicet creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est *summe expressiva*. Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilat cognitum assimilationem competente cognitioni, ideo patet, quod ipsa veritas ex hoc, quod facit cognoscere, est *similitudo expressive et idea*. E contrario est in nobis, quia eo ipso, quod est *similitudo*, facit cognoscere.» (*I Sent.* d. 35, a. un., q. 1 ; I, 601b).

<sup>78</sup> A noção de analogia não tem o mesmo sentido para São Boaventura e para São Tomás. Há entre ambos os doutores uma diferença de interpretação da relação de semelhança que reflecte também a

Na interpretação de E. Berti, São Boaventura guarda o nome de analogia somente para terceira espécie de semelhança, dando à segunda espécie simplesmente o nome de *similitudo*, e mais precisamente de *imago*<sup>79</sup>.

Não nos parece, todavia, que tal procedimento se apreenda em outros passos do texto bonaventuriano. Por exemplo, face à objecção de que o homem não pode unir-se a Deus, de que só há união onde há comensurabilidade, o Santo responde distinguindo dois sentidos de proporção: *quae est in commensuratione quantitatis* e *quae surgit ex convenientia ordinis*. No primeiro caso, não há proporção entre Deus e o homem, porque aquele é infinito e este é finito; já no segundo caso, pode dizer-se que há proporção/conveniência entre a criatura racional e Deus, porque é pelo Ser divino e para o Ser divino que a criatura racional, que é sua imagem, nasceu e é ordenada imediatamente<sup>80</sup>. E, em mais um passo, à objecção sobre a falta de comunidade entre Deus e o homem, o Doutor Seráfico responde que essa

---

diferença das suas ontologias. Entre muitos possíveis, vd. Hisako NAGAKURA, «Le problème du langage dans la théologie de l'image de Dieu chez de saint Bonaventure et saint Thomas», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2., Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 952-960. Aí se lê (p. 959): «Comment justifier l'application du mot, "similitudo" au rapport entre Dieu et sa créature? A ce problème Bonaventure et Thomas ont répondu tous deux par la causalité divine et la notion d'analogie [...] Le premier, soulignant la triple causalité divine, s'est tenu à l'analogie de proportionalité, et le dernier, mettant en valeur la causalité efficiente de Dieu, a tranché le problème par l'analogie de l'acte d'être». Recorde-se que também Gilson afirmara que a tendência fundamental de São Boaventura é exactamente inversa à de São Tomás: «Là donc où saint Thomas se montre surtout préoccupé d'installer la créature dans son être propre pour la dispenser de prétendre à l'être divin, saint Bonaventure se montre avant tout préoccupé de déceler les liens de parenté et de dépendance qui rattachent la créature au créateur pour interdire à la nature de s'attribuer une complète suffisance et de se poser comme une fin en soi». – Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 189-190.

<sup>79</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia», p. 18. Contrariamente a S. Tomás de Aquino, o qual parece oscilar entre o primado da analogia de atribuição e o da analogia de proporcionalidade. Nas obras da juventude (*De principiis naturae*; *De ente et essentia* e *Comentário às Sentenças*) parece admitir sobretudo a analogia de atribuição; nas obras do segundo período, por exemplo no *De veritate*, afirma claramente que a única analogia é a de proporcionalidade; nas últimas obras, nas duas *Sumas* e no *Comentário à Metafísica*, volta a admitir a analogia de atribuição. Vd. Enrico BERTI, *L'Analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, «Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia», Brescia, Morcelliana, pp. 13-33.

<sup>80</sup> «Ad illud quod obiicitur, quod omne unibile est proportionabile; dicendum, quod verum est, si intelligatur de proportione, quae attenditur in *convenientia ordinis*. Si autem intelligatur de proportione, quae est in *commensuratione quantitatis*, veritatem non habet, pro eo quod, si aqua maris infinita esset, adhuc posset spongia immergi, sicut nunc immergeretur, et uniri; et ideo sufficit ad unionem proportio, quae surgit ex *convenientia ordinis*. Et talis est convenientia, quae est inter creaturam rationalem et Deum, pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate, sicut in primo et secundo libro fuit ostensum.» (*III Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1; III 11a-b).

comunidade é, não por univocidade, mas por analogia, uma vez que esta significa uma comparação de dois (termos em relação) a dois (outros termos em relação), como no exemplo do capitão e do médico, ou uma relação entre dois termos, como na relação do modelo/exemplar e da imagem<sup>81</sup>. A primeira relação analógica (*duorum ad duo*) significa uma identidade de relações entre pares de géneros distintos (o capitão está para a tripulação como o médico para os doentes): é a analogia de proporcionalidade. A segunda relação analógica (*unius ad alterum*) significa uma semelhança entre dois termos de géneros diversos, dos quais um é modelo/exemplar e o outro a sua imagem – *ut exemplaris ad exemplatum*: é a analogia de proporção ou de atribuição.

Esta dupla analogia confirma-se, em último passo. Respondendo à questão *Utrum Deo sit fruendum*, e contra os que dizem que o prazer resulta da união do que é conveniente, diz o Santo que essa conveniência pode ser por participação de uma natureza única ou por comparação comum. No primeiro caso constitui uma comunidade de univocidade; no segundo uma comunidade de analogia ou de proporção, segundo um tríplice diferença: 1. uma comparação homóloga de dois termos perante dois outros (*duorum ad duo*), assim como entre o homem e o animal perante a brancura e a cor (o homem está para o animal como a brancura está para a cor); 2. uma comparação heteróloga de dois termos perante um terceiro (*duorum ad unum*), como entre o animal e a comida perante a saúde; e 3. uma comparação recíproca entre dois termos (*duorum ad invicem*), quando um é a imitação ou a semelhança do outro, porque a semelhança não convém com o conssemelhante num terceiro termo, mas é de si mesma. E, nota Boaventura, esse é o nosso propósito, porque a alma é a semelhança expressa de Deus. Tal conveniência cria inclinação e necessidade num dos termos, e satisfação e suficiência no outro, pois que um é feito para o outro, pelo que para ele deve ordenar-se<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> «Ad illud quod obiicitur de defectu communitatis, dicendum, quod non est commune per *univocationem*, tamen est commune per *analogiam*, quae dicit habitudinem *duorum ad duo*, ut in nauta et doctore, vel *unius ad unum*, ut exemplaris ad exemplatum.» (*I Sent.* d. 3, a. un., q. 2; I 72b).

<sup>82</sup> «Ad illud ergo quod obiicitur, quod delectatio est coniunctio convenientis etc.; dicendum, quod est convenientia per *unius naturae participationem* vel per *comparationem communem*. Prima convenientia facit communitatem *univocationis*, secunda communitatem *analogiae* sive proportionis. Et haec est secundum triplicem differentiam: aut secundum *similem* comparisonem *duorum ad duo*, ut sicut homo ad animal, ita albedo se habet ad colorem; aut secundum *dissimilem* comparisonem *duorum ad unum*, ut animalis et cibi ad sanitatem; vel secundum comparisonem

O Santo põe, assim, de modo claro, o problema da analogia; uma coisa para ele é a semelhança que tem por causa a verdade de uma coisa exterior, e outra é a semelhança que é ela própria a verdade expressiva do que é conhecido: a semelhança é semelhança porque nela está a verdade; e esta semelhança exprime melhor a coisa do que a própria coisa se exprime a si mesma porque a coisa recebe da semelhança a razão da sua expressão<sup>83</sup>.

Fica, pois, identificado o problema da analogia em São Boaventura; trata-se de uma analogia não registada exteriormente pela inteligência, ao elaborar proporções, mas antes de um processo genético, melhor dito, ontogenético, em constante realização<sup>84</sup>. Poder-se-ia enunciar do seguinte modo: nas criaturas não é possível encontrar uma semelhança perfeita, mas encontra-se alguma semelhança «com algum defeito», a qual, desapossando-se da imperfeição e preservando o que inclui perfeição, pode conduzir a Deus. São Boaventura adverte dessa semelhança tanto na imagem (*imago Dei*) como no vestígio (*vestigium Dei*)<sup>85</sup>. Na imagem, cuja unidade é mais forte do que no vestígio, a analogia é de atribuição; no vestígio, que é semelhança longínqua, a analogia é de proporcionalidade. Pelo que, nota E. Berti, se pode contar Boaventura entre os fatores do primado da analogia de atribuição sobre a analogia de proporcionalidade, o que, aliás, é de todo natural num filósofo mais platonizante do que aristotelizante<sup>86</sup>.

De qualquer modo, considere-se que o Doutor Seráfico coloca a analogia ao nível do relacionamento entre Deus e as criaturas, sendo estas vestígio, imagem ou semelhança. «O mundo é quase como um livro, no qual reluz, está

---

*duorum ad invicem, ut puta cum unum est imitatio vel similitudo alterius. Similitudo enim non convenit cum consimili in tertio, sed se ipsa. Sic propositio, quia anima est expressa similitudo Dei. Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam, quia unum factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum.» (I Sent. d. 1, a. 3 q. 1; I 38b-39a).*

<sup>83</sup> «[...] quod est similitudo *causata a veritate* rei extra, et de hac verum est, quod nunquam ita perfecte exprimit rem, sicut ipsa res, si praesentialiter esset apud animam; et hac similitudine non cognoscit Deus. Est alia similitudo, quae est ipsa *veritas expressiva* cogniti et eo *similitudo*, quo *veritas*; et haec similitudo melius exprimit rem, quam ipsa res se ipsam exprimat, quia res ipsa accipit rationem expressionis ab illa, et secundum hanc est perfectior cognitio, et hac cognoscit Deus.» (I Sent. d. 35, a. un., q. 1; I 602a).

<sup>84</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, p. 315.

<sup>85</sup> I Sent., d. 3, a.un., q. 2 (I 72a-73b).

<sup>86</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia...», p. 20.

representada e é lida a Trindade criadora, segundo a tríplice expressão: *vestigio*, *imagem* e *semelhança*. Assim, como por degraus de uma escada, a inteligência humana é capaz de se elevar a Deus.»<sup>87</sup> Por outras palavras, o acesso a Deus não é sem analogia, ou seja, a articulação analógica liga todas as criaturas ao analogado que as fundamenta. Se a razão torna o homem semelhante a Deus, dela deve ele servir-se para o conhecimento da verdade.

Mas Boaventura, como acima aludimos, não absolutiza o pensamento da analogia (teologia científica e especulativa). Talvez por isso, como o observam alguns intérpretes bonaventurianos, não pode deixar de notar-se que o santo franciscano não tematiza a analogia do ser, isto é, não se serve da analogia para reconduzir à unidade a inegável multiplicidade, ou as múltiplas significações, da noção de ser. O Santo admite no ser diferenças de género, que se reduzem, fundamentalmente, à diferença entre criado e incriado, finito e infinito, possível e necessário, relativo e absoluto, composto e simples, participado e por si, em potência e em acto<sup>88</sup>. Não há dúvida que, desse modo, a noção de ser resulta análoga, mas não parece que tal analogia seja explorada por São Boaventura<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> «Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam *liber*, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii*, *imaginis* et *similitudinis*: ita quod ratio *vestigii* reperitur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus.» (*Brevil.* II, 12; V 230a).

<sup>88</sup> Pode dizer-se que, em São Boaventura, «ser» e «significar» se identificam, o que faz da ontologia bonaventuriana uma ontologia semântica. Só é possível falar de mundo – que já é linguagem – por referência à linguagem, e vice-versa: não há linguagem sem referência ao mundo. Do mesmo modo que nada está antes do acto criador divino, do qual tudo depende, também nada está antes da linguagem e dela tudo depende, pois que o próprio acto divino é acto de linguagem. Deriver-se-á, assim, falar de uma analogia da linguagem. Sobre esta interpretação do lugar da analogia em Boaventura, isto é, sobre a analogia e a dominância do simbólico, vd. Enrico BERTI, «Il concetto de analogia in San Bonaventura», *DSer*, 32 (1985), pp. 11-21; Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano», *Themata*, 5 (1988), pp. 51-71; Armando RIGOBELLO, «Prospettive di ontologia semantica in San Bonaventura», *DSer*, 26 (1976), pp. 7-13; Orlando TODISCO, «Interpretazione simbolica del pensiero di S. Bonaventura», *Studi e ricerche francescane*, 4 (1975), pp. 199-226; Orlando TODISCO, «Dall’analogia al simbolo e dal simbolo all’analogia in San Bonaventura», *DSer*, 27 (1980), pp. 5-19; Tina MANFERDINI, «La problematica della ragione nel pensiero di San Bonaventura», *DSer*, 27 (1980), pp. 21-50; Vincenzo CILENTO, «Simbolismo e analogia in San Bonaventura», *DSer*, 13 (1966), pp. 49-81; Cornelio FABRO, «Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus», *DSer*, 9 (1962), pp. 5-13; Umberto GALIMBETI, «Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers», *DSer*, 31 (1984), pp. 47-57; Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.

<sup>89</sup> Na verdade, os estudos mais tradicionais tendem a acentuar São Boaventura como clássico tanto da analogia do ser (*analogia entis*) como da analogia da fé (*analogia fidei*). Há autores para os quais Boaventura se tornou um clássico da analogia da fé, tal como São Tomás se tornou um

Na verdade, no Doutor Seráfico não existe um uso construtivo, sintético, da analogia, como seria o caso, por exemplo, mostrando que a plurivocidade do ser, resultante da experiência, reenvia necessariamente para um significado primeiro, qual condição da própria inteligibilidade. E não existe também um uso dialéctico da mesma, como seria, por exemplo, o caso de confutar o monismo, isto é, o imanentismo, suposto na univocidade do ser, que exclui a possibilidade de predicar o ser das suas diferenças<sup>90</sup>. Pode dizer-se, portanto, que Boaventura não se serve do conceito de analogia para construir uma demonstração filosófica da existência de Deus. Não poderia, aliás, ser de outro modo, dado o Santo pensar a partir de símbolos e da metáfora, em virtude do seu exemplarismo de fundo (causa exemplar). Ou seja, se a existência de Deus não é um problema, a analogia não é necessária para fazer prova do divino. *Conhecer* é de nível diferente de *provar*.

Na doutrina bonaventuriana, a analogia não se entende em sentido estrito nem restrito (conceptual); recupera o simbólico, que preserva um sentido não definitivo, aberto e integrador de todas as dimensões da vida. E tal ampliação do horizonte da analogia é obra do exemplarismo, o cume e o centro de toda a especulação bonaventurina<sup>91</sup>.

Segundo a expressiva interpretação de W. Kasper, a analogia não é, nem histórica nem objectivamente, um instrumento metódico, meramente exterior ou instrumental. No fundo, sublinha este autor, a doutrina da analogia é a explicação conceptual reflexa da estrutura simbólica da realidade e da estrutura metafórica da linguagem. Ela parte do facto de que cada ser particular, como cada palavra, têm,

---

clássico da analogia do ser. Veja-se Gottlieb SÖHNGEN, «Bonaventura als klassiker der analogia fidei», *WiWei*, 2 (1935), pp. 97-111. Onde se lê (p. 99): «Bonaventura verdient als der klassische Theologe der analogia fidei bekannt zu werden, wie Thomas von Aquin als der klassische Philosoph und Theologe der analogia entis längst gewürdigt wird». Ver também Gottlieb SÖHNGEN, «Analogia entis oder analogia fidei?», *Die Einheit in der Theologie*, [Gesammelte, Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge], Karl Zink Verlag München, 1952; Firmin HOHMANN, *Analogia entis – analogia lucis*, *Wissenschaft und Woesheit*, 3 (1936), pp. 218-227. Aqui se lê (p. 219 e 227): «Bonaventura begrift die analogia entis als einen Aehnlickeitsverhalt im Sein [...] Analogia lucis ist der Grundcharakter des menschlichen Seins und Wesen des Menschen».

<sup>90</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia...», p. 21.

<sup>91</sup> «Exemplarismus divinus constituit in conceptione bonaventuriana culmen totius speculationis et centrum metaphysicae unitatis. In ratione suprema omnia exemplante, veritas ontologica et illuminatio intellectiva identificantur in unitate fontali Verbi divini; et competit exclusive muneris veri metaphysici res contemplari in hac suprema unitate. His dictis consequitur quod ad mentem S. Bonaventurae, ad recte contemplandas res in sua veritate, necessarium est in primis ascendere ad Causam primam quae est ars et ratio universorum». (P. Pietro BIANCHI, *Doctrina S. Bonaventurae De Analogia Universali*, Roma, 1940, p. 106).

para além do seu significado próprio, uma exuberância de significação, remetendo desse modo ao todo da realidade. A analogia, explicando o carácter simbólico da realidade e da linguagem humana, é o pressuposto que permite a eventos particulares e, em especial, à linguagem humana, serem portadores da revelação divina<sup>92</sup>.

A analogia supõe e vive da espessura da realidade. Talvez por isso, não obstante a sua «fadiga» por usos e contrausos, é o lugar que possibilita o pensar do ser fora de dicotomias – o ser pode ser pensado mas não dominado<sup>93</sup>. A consciência analógica (simbólica) não se opõe à lógica, como o irracional ao racional. *Analógico* não significa, pois, ilógico: lógica e analogia determinam-se reciprocamente<sup>94</sup>. Di-lo, antes de mais, a própria etimologia: *ana*-logia; com efeito, *ana* contesta a suficiência do *logos*, tornando manifestos os limites da linguagem: o *analógico* deixa emergir o que não se pode dizer senão de forma limite e última, na fronteira superior do discurso, mas que, de qualquer modo, se pode dizer, pois, no coração de qualquer discurso está significada uma abertura a

---

<sup>92</sup> «Die ist sowohl historisch wie sachlich kein bloss äussers methodisches Instrument. Die Analogielehre ist im Grunde nichts anderes als die reflexe begriffliche Auslelung der Symbolstruktur der Wirklichkeit und der metaphorischen Struktur der Sprache. Sie geht davon ausm dass jeds einzelne Seiende wie jades einzelne Wort über seine Einzelbedeutung hinaus einen Überschuss an Bedeutung hat und so auf das Granze der Wirklichekeit verweist. Platon nannte die Analogie das schönste aller Bänder. Sie erlaut eine Einheitskonzeption der Wirklichkeit, in welcher sowol die irreduzibile Verschiedenheit der verschiedenen Wirklickeitsbereiche wie deren übergreifende Einheit gewahrt wird. So stellt Analogie, die bei aller Ähnlichkeit die je grössere Unterschiedenheit und bei aller noch so grossen Unterschiedenheit doch Entsprechung und Ähnlichkeit festhalten will (vgl DS 806, die umfassende Auslegung der Wirklichkeit, in gewissem Sinn die Weltformel dar. Die Analogie, welche den Symbolcharakter der Wirklichkeit und der menschlichen Sprache auslegt, ist die Voraussetzung dafür, dass einzelne Ereignisse und besonders die menschliche Sprache Träger göttlicher Offenbarung werden können. Wenn diese aufgrund ihres Symbolcharakters Träger von Offenbarung werden können, dann Tradition als Symbole bzw. als Bilder und Metaphern zu interpretieren sind.» (Walter KASPER, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», *Handbuch der Fundamental Theologie*, 4 [Traktat Theologische Erkenntnislehre], Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1988, pp. 252-253).

<sup>93</sup> Cf. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, p. 126. Virgilio MELCHIORRE, *Figure del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 31; Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, (trad. fra. de P. Secretan), Paris, Puf, 1962, pp. 87ss.

<sup>94</sup> Cf. Virgilio MERCHIORRE, «Lingaggio analogico e lingaggio dell'essere», in G. Galli (a cura di): *Interpretazione e simbolo. Atti dei Colloqui sulla Interpretazione*, Roma, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata, pp. 81-82: «La coscienza analogica [simbólica] non si oppone a quella logica, come l'irrazionale al razionale: l'analogico non va ultimamente inteso como ilogico, ma appunto como ana-logico, come la profondità o come la condizione di forza dello stesso processo logico [...] Logica e analogica vivono, in definitiva, in rapporto di reciprocità».

essa fronteira e um desejo de a atingir<sup>95</sup>. Longe de reduzir o indizível ao que se pode dizer, o princípio da analogia liga todo o discurso ao análogo que o funda. Para G. Lafont, analogia e narratividade constituem as duas valências – correlativas e articuladas – do princípio da heteronomia<sup>96</sup>. A articulação analógica da heteronomia permite pensar Deus que assim vem à linguagem, pela sua nomeação própria<sup>97</sup>.

Ora, no sentido oposto de uma antropologia pura mas não no sentido oposto de uma antropologia, pode justamente dizer-se ser esse o modelo de analogia mais aplicável à relação entre os seres Infinito e finito, segundo Boaventura.

Compreende-se, assim, o rumo simbólico assumido da especulação bonaventuriana<sup>98</sup>.

É por isso que, como chama a atenção Berti, o Doutor Seráfico faz um uso analítico, ou melhor, hermenêutico, da analogia<sup>99</sup>. Com efeito, no texto bonaventuriano a analogia constitui-se como código de interpretação por uma leitura simbólica, alegórica, não literal, da realidade, mais capaz de pensar Deus do que o modo simplesmente conceptual<sup>100</sup>. Neste sentido, o conceito de analogia aparece intimamente ligado, mais do que com o tema do ser, com o tema da linguagem, embora não se indique expressamente<sup>101</sup>.

São Boaventura jamais poderia absolutizar o pensamento da analogia. O problema que nos ocupa é, assim, a forma precisa de relacionamento entre analogia e a metáfora. Vimos que Ricoeur coloca o relacionamento entre metáfora

---

<sup>95</sup> Cf. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, p. 126.

<sup>96</sup> Cf. Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, p. 127.

<sup>97</sup> «Dieu différent : cela ne peut vouloir dire un dieu *totalment* inconnaissable et indicible (comment prononcer un nom *absolument* dépourvu de répondant ?), mais au contraire un Dieu susceptible d'une nomination propre, et à qui, à cause même de cela, on puisse référer de manière *non systémique* le temps et l'espace, l'être et la parole fondatrice : un Dieu fondateur *parce que* absous de la fondation. Tou le "problème de Dieu" est sans doute là: comment nommer Dieu véritablement différent, "absous", si nous ne pouvons le faire qu'à partir de ce qui est fondé, en quoi nous nous trouvons ?» – Ghislain LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, p. 128.

<sup>98</sup> «Simboli e storia, estetica e mistica, spiritualità e poesia sono costanti e le componenti della *Weltanschauung* bonaventuriana che si ricongiunge alla tradizione agostiniana.» (Vicenzo CILENTO, «Simbolismo e analogia in San Bonaventura», p. 71.

<sup>99</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia...», p. 21.

<sup>100</sup> Cf. Pietro MARANESI, «Littera et spiritus...», pp. 97-125.

<sup>101</sup> Enrico BERTI, «Il concetto di analogia...», p. 21.

e especulação ao nível do relacionamento entre metáfora e analogia (*entis*), para o qual partira de S. Tomás. A ruptura entre estes dois âmbitos produz um «entrecruzamento das duas modalidades predicativas»<sup>102</sup>, de sentidos inversos. Com efeito, «esse entrecruzamento de duas modalidades de transferência, segundo a ordem descendente do ser e segundo a ordem ascendente das significações, explica que se constituam modalidades mistas de discurso, nas quais a metáfora proporcional e a analogia transcendental vêm cumular os seus efeitos de sentido. Devido a esse quiasma, o especulativo verticaliza a metáfora, ao passo que o poético oferece um revestimento icónico à analogia especulativa»<sup>103</sup>.

Ora, reconhecendo esse revestimento icónico, poder-se-á falar de uma constituição não metafórica da analogia? A resposta de Ricoeur deixa-se facilmente adivinhar, mas a de São Boaventura também seria redondamente negativa. O filósofo francês luta contra duas vias extremas: a redução especulativo-conceptual da metáfora e a «disseminação» de tipo derridiano ou heideggeriano. Avança, assim, uma proposta de jogo recíproco da metáfora com a especulação. Se a metáfora dá que pensar, é porque é uma exigência dirigida ao pensamento conceptual<sup>104</sup>. Ricoeur recusa a absorção última pelo conceito, mas o conceito aí pressuposto vai sem dúvida no sentido de um saber total e denominador por parte do sujeito, que Boaventura, evidentemente, também recusaria, uma vez que o conceito nele se afirma como abertura ao todo, em direcção à nomeação do Infinito.

No prosseguimento do nosso estudo, tentaremos salientar alguns traços característicos do pensamento bonaventuriano que obrigam a atribuir ao santo franciscano, pela sua precedência cronológica e formulação doutrinal, o papel de um dos *iniciadores* (e não apenas o de vago e tímido *precursor*) da «revolução» que operou a viragem para a linguagem, mostrando-se aí, simultaneamente, como

---

<sup>102</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 354.

<sup>103</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 355.

<sup>104</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 384.

motivo suficiente para hoje se estudar ainda a retórica medieval, a exemplo das outras disciplinas do *trivium*<sup>105</sup>.

Vimos aludindo, desde o inciso inicial sobre a constituição plural da razão, ao lugar indeclinável da linguagem na filosofia de São Boaventura. A ordem do conhecimento e a ordem do dizer são uma e a mesma<sup>106</sup>.

A tónica da linguagem, como a estamos a interpretar, tem como primeira consequência uma diferente atenção dispensada à interioridade, pelo facto de a relação com a razão aparecer no primeiro plano. Se hoje já não é possível falar de uma razão pura, para o Doutor Seráfico tal noção seria sempre uma diminuição da própria razão, visto tolher a constituição da racionalidade – que dela dimana mas que a transcende cumulativamente. Num certo sentido, se o racional é o dado, isto é, o adquirido, a razão não coincide com o racional, vai além dele (a razão descola-se racionalmente da lógica). O pensar começa verdadeiramente onde termina a epistemologia<sup>107</sup>. De certo modo o pensável é o que de fé se acredite<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Como o nota Alain Michel, não é hoje ainda raro encontrar alusões à inexistência de uma retórica medieval, ou então remetida ao meramente acessório: «Est-il légitime ou utile parler de rhétorique au Moyen Âge? Nous pouvons nous poser la question, pour plusieurs raisons. D'abord des chercheurs, parfois éminents, doutent que cette discipline ait existé sous forme savante ou développée dans la période qui nous intéresse. Il semble que cela constitue une différence majeure avec d'autres époques plus récentes ou surtout avec l'Antiquité, qu'avaient illustrée de nombreux théoriciens et des praticiens tels que Démosthène et Cicéron. En second lieu, même si la rhétorique médiévale a existé, elle semble alors ne plus s'appliquer à l'éloquence politique, qui est absente ou mal connue dans cette période». Elle paraît se réduire à une esthétique dont on méconnaît aujourd'hui la beauté et la portée, ou même à un formalisme visant seulement l'efficacité immédiate». – Alain MICHEL, «La rhétorique au Moyen Âge: l'idéal, l'être et la parole», in A. Michel (dir.), *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France, 3 mai et 11 décembre 2001, Turnhout, Brepols, 2002, p. 13). Segundo Michel Lemoine, a retórica medieval sempre foi menos estudada do que a gramática e a dialéctica, pois dela sempre houve uma noção muito imprecisa. Cf. Michel LEMOINE, «Rhétorique et philosophie religieuse», in in A. Michel (dir.), *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France, 3 mai et 11 décembre 2001, Turnhout, Brepols, 2002, p. 47.

<sup>106</sup> A ideia de significação (*significatio*) é central na visão bonaventuriana do mundo. Reparemos na observação exacta de F. Chavero Blanco: «Buenaventura, al igual que el siglo que la ha precedido, nos presenta una visión del mundo, dominada por la idea de significación. La visión de las cosas sobrepasa la mera empiria material para ver en todo una referencia a algo, que está fuera de las cosas mismas, pero que de algún modo, por ellas es presencializado, y a essa realidad en las cosas significadas, quedan éstas referidas, como la clave que puede darnos la significación de las mismas». (Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano», p. 52). Vd. também Orlando TODISCO, «Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di San Bonaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 3, Roma, 1976, pp. 63-89.

<sup>107</sup> Cf. Orlando TODISCO, «Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di San Bonaventura», pp. 66ss.

Observa J. Ladrière que o cumprimento-declínio da razão fez sobressair a questão da linguagem. A linguagem deixou de ser um puro instrumento, destacável do pensamento. Como a fenomenologia, por exemplo, bem o mostrou, não há antes um pensamento puro e depois uma tradução dos conteúdos dos pensamentos em frases. Há um jogo estreitamente solidário do pensamento e das palavras; pode mesmo dizer-se que, num certo sentido, a linguagem precede sempre o pensamento, pois que é sempre uma herança, carregada de uma história que se perde na noite dos tempos<sup>109</sup>. Assim quando um novo pensamento mobiliza as palavras, encontra nelas pensamentos já feitos, que o envolvem sem disso se dar conta, levando-o onde não acreditava poder ir. Tais pensamentos latentes, jamais são totalmente recuperáveis, pesam sobre o presente e ao mesmo tempo escapam-se-lhe. Um pensamento claramente consciente de todas essas suas pressuposições não pode deixar de suspeitar da ingenuidade do «cogito» e de todas as evidências imediatas. Não são apenas as crenças, os dados sensíveis ou as sugestões de afectividade que são enganadoras, o paradigma da transparência (ideias claras e distintas, a presença a si do pensamento por meio de representações puras), não o é menos. Urge reconhecer que por detrás dessas ilusórias evidências há a vida secreta da língua e a sua historicidade insondável<sup>110</sup>.

A linguagem sobrepõe-se, assim, como lugar irreduzível do e no pensar, precedendo-o só e justamente porque o prossegue; envolve-nos totalmente sem que verdadeiramente a possamos dominar – mesmo, aliás, que quiséssemos examinar o seu funcionamento, reconstituindo-a à sua génese, seria ainda por seu meio que operaríamos. Daí que não seja possível assinalar um momento primeiro onde se poderia compreender o começo da significação, o encontro inicial do pensamento e da língua, a iniciativa absoluta de uma actividade significativa pura<sup>111</sup>. De onde também a ideia de que a linguagem precede absolutamente o

---

<sup>108</sup> Cf. Carlos Henrique do CARMO SILVA, «Carácter rítmico da estética bonaventuriana», *RPF*, 30 (1974), p. 284.

<sup>109</sup> Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 110.

<sup>110</sup> Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. 2, pp. 110-111.

<sup>111</sup> Neste sentido, não sendo possível recuar a um momento anterior à primeira significação, pode propriamente dizer-se que a linguagem é sempre figurativa. Isso mesmo afirma Nietzsche: «Autant il n'y a pas de différence entre les mots propres et les tropes, autant il n'y en a pas entre le discours normal et ce qu'on appelle les figures rhétoriques. A proprement parler est figuration tout ce qu'on appelle ordinairement discours. La langue est la création individuelle des artistes du langage, mais

pensamento; dito de outro modo, o ser é linguagem, não somos falantes nem pensantes senão a partir dessa pertença originária, que jamais acabamos de compreender e na qual vamos sempre começando a estabelecer-nos<sup>112</sup>. A opacidade da linguagem reflui reciprocamente da opacidade do ser. Dir-se-ia, pois, aporeticamente, que *não há ser sem dizer* e que *o ser não pode ser dito*. Se o ser é, em todo o dizer há um dizer impossível, tudo o que já foi dito sobretudo diz que nada foi absolutamente dito: o ser da realidade é inesgotável. Sobressai aqui uma articulação tensional, diremos, entre o *dito* e o *não-dito*, entre a figuração simbólica e a sua constante superação, tornando-se, assim, o ser acontecimento de linguagem e possibilitando, desse modo, que a linguagem humana possa dele dizer algo. Tal tensão (poética) é, por conseguinte, uma tensão entre imanência e transcendência, entre contingência e absoluto. Este – o Transcendente – como que se vai configurando na união da tensão entre o dito e o não-dito.

Deus não é o ser, mas a afirmação de Deus, assim como a afirmação da nossa própria entidade, acompanha a afirmação do ser, ambas, aliás, como sua própria expressão<sup>113</sup>.

Ora, tal concepção da linguagem, tendo como ponto de referência Deus, torna ainda mais premente a problemática da forma linguística que mais se adequa à dizibilidade do próprio Deus. Pelo que vimos, em São Boaventura essa forma tem de ter em atenção o carácter temporal da acção de constituição desse nosso dizer

---

ce qui la fixe, c'est le choix opéré par le goût de la majorité». (Friedrich NIETZSCHE, «Rhétorique et langue», (textes présentés et traduits par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe), *Poétique*, 5 (1971), p. 113. Quintiliano também o advertiu: «Si anticum sermonem nostro comparemus, paene iam quidquid loquimur figura est». (Marcus-Fabius QUINTILIANO, *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, IX, 3, Oxford, 1970, p. 512).

<sup>112</sup> Cf. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. 2, p. 111. No horizonte de uma tal problemática, acentua Ladrière, compreende-se perfeitamente a tentativa formalizante de clarificar inteiramente a linguagem construindo linguagens artificiais e reconstituindo daí as linguagens naturais nos termos das línguas formais. A ideia condutora de um tal cometimento é o de destacar a linguagem da sua inserção num sujeito e numa história, de a objectivar inteiramente numa estrutura perfeitamente verificável, e assim de a arrancar à sua opacidade própria. (Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. 2, pp. 111-112).

<sup>113</sup> A experiência do ser é imprescindível ao conhecimento de Deus. Veja-se: Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Antropologia e Teologia», *Didaskalia*, 37 (2007), pp. 161-175. Aí se lê (pp. 168-169): «Se tivermos a experiência do ser, nela entrará o conhecimento de Deus, que só terá sentido e força de irrecusabilidade nessa mesma experiência. Por outro lado, a afirmação de Deus acompanha a afirmação da nossa própria entidade, ambas como expressão do próprio ser, não como manifestação de qualquer delas [...] Ainda aqui o modelo – e a realidade – da linguagem é sugestivo: o verbo alimenta os termos e não se esgota nunca neles, nas determinações, mas é por estas que o verbo se exprime».

do divino, uma forma onde, precisamente, se dê a conjugação da analogia e da metáfora (*temporalidade*).

Nesse pressuposto contexto, isto é, de transformação da metáfora e de relacionamento completo com a analogia, poder-se-á falar de um *a priori* metafórico, elevando a linguagem a montante, por assim dizer, de todo o pensamento possível?

Diz Boaventura, notando que as palavras não podem fazer as vezes das coisas, que a verdade das palavras é a adequação da palavra e do intelecto. Ora a verdade das palavras é uma das três partes da filosofia, que existem não porque foram inventadas pelos filósofos, mas porque estes advertiram-se delas na sua própria alma – e portanto já existiam<sup>114</sup>. A filosofia consuma-se portanto na retórica porque a linguagem a precede absolutamente<sup>115</sup>. Ou seja, verdadeiramente falando, a filosofia não pode começar sem a linguagem. Essa tríplice verdade – *gramática, lógica e retórica* – indica que a nossa mente é levada por natural inclinação para Verdade, que é causa de ser, razão de inteligir e ordem de viver. Como razão de inteligir explica a verdade das palavras<sup>116</sup>.

A razão pensa fazer no outro tudo o que tem em si e fazer em si tudo o que há no outro; mas isso não se faz senão pela palavra (*sermo*). Assim, pois, tudo o que há na alma, ou é por modo de conceito, ou por modo de assentimento, ou por modo de afecto. A gramática indica o conceito, a lógica o assentimento e o afecto a retórica<sup>117</sup>. O Doutor Seráfico liga deste modo expressão, ensino e moção, as

---

<sup>114</sup> Há a distinguir a *verdade das coisas, a verdade dos signos ou das palavras e a verdade dos costumes*, correspondem a três partes da filosofia que, como dizia Santo Agostinho, já existiam na nossa alma: «*Veritas rerum est indivisio entis et esse, veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus, veritas morum est rectitudo vivendi. Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt, secundum Augustinum.*» (*Hexaem.*, IV, 2; 349a).

<sup>115</sup> «*Certum est, quod rationalis philosophia in rhetorica consummatur.*» (*De donis*, IV, 12; V 475b). (Itálico nosso).

<sup>116</sup> «*Haec triplex veritas consideratur ex parte principii originantis, ex parte subiecti suscipientis et ex parte obiecti terminantis [...]. Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur naturali inclinatione ad Veritatem, secundum quod est causa esseendi, ratio intelligendi et ordo vivendi: secundum causam esseendi, veritas rerum; secundum rationem intelligendi, veritas vocum; secundum ordinem vivendi, veritas morum.*» (*Hexaem.*, IV, 3; 349b).

<sup>117</sup> «*Ratio enim cogitat facere quidquid in se est in alio, et quidquid est in alio facere in se; hoc autem non fit nisi per sermonem. Quidquid ergo est in anima aut est per modum conceptus, aut per modum assensus, aut per modum affectus. Ad indicandum conceptum est grammatica; ad inducendum assensum est logica; ad inclinandum affectum rhetorica.*» (*Hexaem.*, IV, 18; 352a-b).

três funções – entre si conexas – das ciências que fazem parte da «filosofia sermocinal ou racional»<sup>118</sup>.

Repetimo-lo: para o Doutor Seráfico a retórica constitui o fim último da linguagem<sup>119</sup>. Diríamos que o filósofo de Bagnoregio, deslocando a retórica para lá da persuasão («moção»)<sup>120</sup>, vinculando a palavra à verdade da palavra (*indivisio entis ab esse*), coloca a linguagem ante a sua própria arqueologia figurativa e metafórica, deixando-nos a interrogação: que quer dizer *dizer*, isto é, como é que a razão pensa?

A razão concilia em si e entre si saber, cultura e linguagem, temas essenciais no sentir do Doutor Seráfico.

Se os autores medievais foram insensíveis à retórica<sup>121</sup>, esse não é objectivamente o caso de São Boaventura. Se a verdade das palavras respeita à

---

<sup>118</sup> *Red. art.* 4 (V 321a). O horizonte de fundo de Boaventura é *De doctrina christiana* de Santo Agostinho.

<sup>119</sup> Obviamente, não se pode concluir que Boaventura reduza a retórica ao aspecto estético. Aliás, esse foi o motivo que levou à deliquescência da mesma (H.-G. GADAMER, *Verdad y metodo*, I, p. 49). O santo franciscano, na tradição de Quintiliano, concede grande importância aos aspectos pedagógicos da retórica. Os fins da retórica são: *docere, movere e delectare*, em ordem a alcançar um fim ético dos géneros retóricos: deliberativo (o que é útil), judicial (o que é justo) e demonstrativo (o que é honesto) – Cf. *De donis*, IV, 12 (V 475b) e também *Hexaem.*, IV, 21-25 (V 353a-b).

<sup>120</sup> Repare-se que Boaventura generaliza a linguagem reconhecendo-lhe uma vertente ontológica (interioridade). A filosofia racional, *scientia sermocinalis*, visa a verdade como adequação do intelecto e da palavra proferida (*vox*); a verdade racional é fundada na «unidade do ente ao ser» e leva a Deus como origem do intelecto. (Cf. *De donis*, IV, 6-7; V 474b-475a). O ente (*ens*) que Boaventura refere como verdade racional é o conceito, ou palavra mental, que é um signo inteligível da coisa conhecida. Diz o Santo que a adequação do intelecto e da voz (palavra proferida) é semelhante à adequação do intelecto e da coisa conhecida, o intelecto que é causa da coisa. (Cf. *Hexaem.* III, 8; V 344). É verdade que o alvo da retórica é a persuasão da mente humana, é verdade que diz respeito à razão como faculdade motiva, mas, consumando a filosofia, ela permanece inseparável da verdade. Assim, a *scientia sermocinalis* liga-se ao poder da linguagem como poder intelectual e poder interpretativo. É por isso que, para o Santo, no estudo da palavra devem considerar-se três aspectos correspondentes eles próprios à tríplice consideração da palavra, a saber: em relação a quem a profere, a disposição da sua enunciação, e a relação a quem a ouve ou a razão do seu fim. Se considerarmos a palavra em relação a quem a profere, verificamos que toda a palavra é signo de um conceito da mente. Se considerarmos a palavra pela sua disposição, veremos nela a regra de viver. Já se considerarmos a palavra na razão do seu fim, ele consiste em exprimir, em instruir e em mover. Mas nada é possível exprimir senão mediante uma ideia, nem ensinar senão mediante o lume da argumentação, nem mover senão a virtude intrínseca. Como dizia Agostinho, *só é verdadeiro doutor aquele que é capaz de imprimir a ideia, infundir o lume e dar a virtude ao coração do ouvinte*. (Cf. *Red. art.* 15-18; V 323b-324a). Resumindo: a retórica não é simples trabalho mental, reporta-se sempre à verdade, a «semelhança ou Verbo».

<sup>121</sup> Cf. Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, «Humanismo e Linguagem», in *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, Colibri, 2004, pp. 127-128. Essa ideia de um desprezo da retórica na concepção e na prática da linguagem por parte dos medievais, é talvez também um dos

razão de inteligir, de algum modo se dirá que os limites do dizer são os limites do ser, integrando-se, contudo, a linguagem na instância ontológica.

Segundo E. Cassirer, a pergunta filosófica pela origem e essência da linguagem é tão velha como a pergunta pela essência e origem do ser, pois, justamente, o que caracteriza a primeira reflexão consciente sobre a totalidade do mundo é que *linguagem e ser, palavra e sentido*, não se encontram ainda separados, mas aparecem como uma unidade inseparável<sup>122</sup>. Para Singevin, tal separação ocorreu com Aristóteles, passando a dominar o problema do ser; daí resulta que a história da filosofia ocidental seja, de Aristóteles a Heidegger, a de uma longa evicção do platonismo<sup>123</sup>.

Boaventura, assim como não opõe a actividade especulativa à contemplação<sup>124</sup>, também não dissocia *linguagem e ser*; dir-se-ia, por paradoxal que pareça, que a linguagem vive da submissão à realidade, resumindo esta última

---

preconceitos provindos da Renascença de que fala Husserl quase a terminar o seu opúsculo *A Filosofia como Ciência de Rigor*, (trad. port. de A. Beau), Coimbra, 1965, p. 73: «Somos demasiado dominados por preconceitos que provêm ainda da Renascença. Aquele que é deveras independente de preconceitos não se importa com uma averiguação ter a sua origem em Kant ou Tomás de Aquino, em Darwin ou em Aristóteles, em Helmholtz ou em Paracelso. Não é preciso postular-se que se veja com os próprios olhos, mas antes que se deixe de eliminar o visto numa interpretação que os preconceitos impõem». – Citado em Mário SANTIAGO DE CARVALHO, «Introdução à leitura da Recondução das Ciências à Teologia», in *São Boaventura, Recondução das Ciências à Teologia*, (trad. port. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho), Porto, Porto Editora, 1996, p. 48.

<sup>122</sup> Ernest CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1 [*Die Sprache*], Bruno Cassirer Oxford, 1954, p. 55: «Die philosophische Frage nach dem Ursprung und dem Wesen der Sprache ist im Grunde so alt, wie die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Seins. Denn eben dies charakterisiert die erste bewusste Reflexion über das Ganze der Welt, dass für sie *Sprache und Sein, Wort und Sinn* sich noch nicht voneinander abgesondert haben, sondern dass sie ihr als eine untrennbare Einheit erscheinen». (Itálico nosso).

<sup>123</sup> Mesmo quando Plotino quer voltar a Platão é através do Estagirita que o faz... . Cf. Charles SINGEVIN, *Essai sur l'Un*, Paris, Seuil, 1969, p. 288: «L'histoire de la philosophie occidentale est, d'Aristote à Heidegger, celle de la longue éviction du platonisme. Tandis que l'être, pour Platon, se subordonnait à l'un, c'est le problème de l'être qui demeure, à partir d'Aristote, le seul problème, au point que lorsque Plotin voudra revenir à Platon, c'est à travers Aristote qu'il l'aperçoit et qu'il l'un, pour le néo-platonisme, sera aussi un être, celui qu'il nomme le Premier et en effet le premier des êtres, l'Être suprême».

<sup>124</sup> Como acima vimos, a especulação é uma fase da contemplação, a esta última é inerente o elemento intelectual. Reitera-o Boaventura noutro passo: «Quae quidem contemplatio in Prophetis fuit per *revelationem* quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam et intellectualem; in aliis vero iustis reperitur per *speculationem*, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam; de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna». (*Brevil.*, V, 6; V 260a).

globalmente a natureza daquela. As palavras não podem substituir as coisas mas não há coisas sem palavras.

Dito de outro modo, o ser da realidade, melhor, o ser origem desse ser, torna possível o próprio dizer e pensar, os quais conduzem, por sua vez, a essa fonte ontológica. O primado da linguagem não é o primado da linguagem sem o ser.

Para irmos à mesma coisa temos de passar por coisas distintas, desvelando-se aí o carácter diferido, transferido, adiado da verdade. Tal processo transpositivo determina todo o nosso conhecimento, supondo a metáfora como acto linguístico determinado. É metaforicamente que Deus vem à linguagem; afirmar isto equivale a dizer que a experiência do ser não se identifica com a experiência de Deus. A experiência ontológica, inclui Deus ou as criaturas, é sempre a de uma unidade diferenciada – a trindade divina, o mundo das criaturas<sup>125</sup>. Não se pode eliminar a diversidade – é nesta actividade de manifestação, em unidade e diferença, que o Transcendente se vai configurando.

A linguagem não pode ser estranha à verdade. Como tal, estão lançadas as bases para pensar a ligação entre metáfora e verdade, o que supõe uma concepção de verdade que não a reduza à adequação/conformidade entre o pensamento (linguagem) e a realidade – *adaequatio rei et intellectus*<sup>126</sup>.

Adiante vamos ver que a associação do ser à linguagem não só esbate aí quaisquer abismos como surpreende a verdade sobretudo no lado do «desvelamento» (e não no da «adequação»)<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Antropologia e teologia», p. 167: «A actividade de metaforização mostra, como nenhuma outra, pelo menos na esfera da especulação, que se trata de um exercício que é, simultaneamente, de unificação, universalização e diferenciaccção».

<sup>126</sup> Boaventura cita algumas vezes a definição *adaequatio rei et intellectus* sem, contudo, a identificar – o que só por si já constitui certo indício... . Veja-se, por exemplo: I *Sent.*, d. 40. a. 2, q. 1; I *Sent.*, d. 46, a. 1, q. 4; II *Sent.*, d. 37, a. 2, q. 3; *Hexaem*, III, 8. Segundo S. Tomás deve-se a Isaac Israeli (*De Veritate*, q. 1, a. 1): «Et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus». (Cf. J. T. MUCKLE, «Isaac Israeli's definition of truth», *AHDLMA*, 8 (1933), pp. 5-8.

<sup>127</sup> A dicotomia *res-signum* já é derivada. Cf. Orlando TODISCO, *Le creature e le parole...*, p. 112.

## Capítulo III

### RETÓRICA E POÉTICA

«Quem não exercer com destreza a linguagem natural, aproveitando os seus inesgotáveis recursos, não poderá fazer filosofia, mas, por outro lado, quem não experimentar a exigência de mais sentido não sentirá necessidade deles.»<sup>1</sup>

#### 1. Linguagem poética

Entre as possíveis definições de filosofia (ciência das causas primeiras, ciência da totalidade, ciência do ser enquanto ser...), São Boaventura preferiria certamente a seguinte: «a filosofia é a ciência que resolve os problemas da vida»<sup>2</sup>. Ora, assim como o exercício da nossa vida se encontra sempre em aberto e em renovação, em atitude de fidelidade à dinâmica do ser, e não em obediência a uma suposta identidade preestabelecida, Boaventura oferece à linguagem que utiliza uma expressão «artística», impedindo a finitude formal da mesma<sup>3</sup>. Para o Santo, o vigor da vida entra na produção da linguagem: «há geração da palavra do que fala onde se dá o vigor da vida, porque a palavra possui certa força de vida», como se

---

<sup>1</sup> Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Fazer Filosofia – Como e Onde?* Braga, 1990, p. 28.

<sup>2</sup> Cf. Efreim BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio...*, p. 55.

<sup>3</sup> «A linguagem que S. Boaventura utiliza não é predominantemente simbólica, no sentido arquitectónico atrás referido, mas metáfora viva, dinâmica e melódica, que reconverte os símbolos em imagens e os medeia de uma forma expressiva [...] Fazendo uma comparação entre a estética simbólica dialéctica e a estética metafórica e temporal, respectivamente como sentido arquitectónico e a estrutura melódica, reconhece-se que a expressão da linguagem bonaventuriana não supõe a totalidade estável que integre volumes e partes no conjunto arquitectónico, mas diz a estabilidade rítmica do que flui, como os sons da melodia, dando-lhe um modelo de realização, mas impedindo a finitude formal da mesma.» – Carlos Henrique do CARMO SILVA, «Carácter rítmico da Estética bonaventuriana», *RPF*, 30 (1974), p. 267.

vê «dizendo dois a mesma verdade, um expressa e imprime melhor do que o outro»<sup>4</sup>.

Num dos muito raros estudos clássicos versando a linguagem de São Boaventura, significativamente intitulado «St. Bonaventura als Meister der Sprache», Ludger Meier sublinha que o discurso bonaventuriano é sempre ou quase sempre uma «prosa artística», justamente no enquadramento da retórica tradicional<sup>5</sup>. No mesmo sentido de salientar a expressão linguística bonaventuriana, também R. Guardini afirma ser São Boaventura simultaneamente um lógico, um artista, um arquitecto do pensamento e um mestre do expressionismo<sup>6</sup>.

Ora é sabido que o santo medieval não dedica um texto particular à linguagem; cremos, contudo – vimo-lo notando – que a linguagem é uma das dimensões mais salientes nos seus textos, quer de um ponto de vista activo, quer de um ponto de vista passivo<sup>7</sup>.

A atenção à linguagem em que o Doutor Seráfico oferece o seu pensamento não poderá desconhecer as determinações da exegese conhecida e praticada pelo Autor no âmbito da escolástica, seus métodos e cânones; todavia, esse exame dos seus aspectos expressivos, constituintes da própria linguagem e que medeiam todo

---

<sup>4</sup> «Item, est generatio sermonis a dicente, ubi est vitae vigor, quia sermo quandam vim vitae secum habet; ut patet, quod duobus dicentibus eandem veritatem, unus melius alio exprimit et imprimit.» (*Hexaem.* 11, 24; V 384a).

<sup>5</sup> «Bonaventuras Sprache ist durchweg Kunstprosa. Selbst die nüchterne Schulsprache bemüht er sich auf ein höheres Niveau zu bringen, indem er vor allem dem Satzschluss dem Cursus, fortwährend die grösste Aufmerksamkeit einer kommenden kritischen Untersuchung zugewiesen werden.» – Ludger MEIER, «St. Bonaventura als Meister der Sprache», *Franziskanische Studien* 16 (1929), p. 27. São poucos ainda os estudos que tentam captar a filosofia bonaventuriana pela mediação da linguagem. Sublinhamos os seguintes: Orlando TODISCO, «Verbum divinum omnis creatura. La filosofia del linguaggio in S. Bonaventura», *MF*, 93 (1993) 149-198; Julio GOMEZ CHAO, *La «Sermocinalis philosophia de S. Buenaventura. La mediación del lenguaje en la Filosofía bonaventuriana*, Roma, 1976; T. Manferdini, «S. Bonaventura filosofo del linguaggio» *San Bonaventura 1274-1974*, III, Roma 1973, 505-534; Ewert H. COUSINS, «Language as metaphysics», *MM*, 13-2 (1981) 946-951; Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y Significar» *Themata*, 5 (1988) 51-71; Laurent RENAUT «Le langage de saint Bonaventure à Jean Duns Scot» *Étude Franciscaines*, 18 (1968) 141-148.

<sup>6</sup> «Bonaventura ist Logiker, aber auch Künstler, ein Architekt des Gedankens und Meister des Ausdrucks.» (Romano GUARDINI, *Die Lehre des hl. Boaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und System der Erlösungslehre*, Düsseldorf, L. Schwann Druckerei und Verlag, 1921, p. 186).

<sup>7</sup> O santo franciscano apreende o problema linguístico num grande número de vocábulos comuns; por exemplo: *Verbum, sermo, sermocinalis, modus, modus significandi, modus intelligendi, modus dicendi, modus exprimendi, expressio, dictio, lingua vox, signum, locutio, dicere, praedicare, auditus, nomen, impositio...*

o processo real, permitir-nos-á uma compreensão mais autêntica da sua filosofia. Ele próprio no-lo enuncia preceituando que «o modo de falar é semelhante ao modo de conhecer»; como tal, o processo que explica «o modo como conhecemos» explica igualmente o «modo como exprimimos»<sup>8</sup>. A linguagem é expressão exterior do pensar interior<sup>9</sup>. Ou seja, nome é proporcional ao verbo interior ou significado<sup>10</sup>. Dir-se-ia, deste modo, que também são os mesmos os princípios do viver, do falar e do conhecer<sup>11</sup>.



Um leitor, não completamente insensível à letra e igualmente sensível ao recurso à metáfora e à linguagem das imagens na criação do pensamento, não pode evitar sentir uma profunda afinidade entre a linguagem que São Boaventura utiliza e a linguagem figurada dos antigos poetas e oradores. Tal como a linguagem poética constitui o domínio próprio da metáfora («a rainha das figuras»)<sup>12</sup>, assim também a linguagem de que o santo franciscano faz uso se nos revela essencialmente metafórica. A sua «floração de metáforas», «multiplicando-

---

<sup>8</sup> «Modus loquendi similis est modo addiscendi. Sicut enim nos per sensum addiscimus, ita quod species per interiorem, sensum pervenit ad intellectum, sic exprimimus.» (*I Sent.* d. 9, dub. 4; I 189b).

<sup>9</sup> «[...] quia verbum cogitationis internae unitur voci in excogitatione et postmodum voci sensibili in pronuntiatione, et ex hoc fit expressio in actu.» (*I Sent.* d. 9, dub. 4; I 189b).

<sup>10</sup> «[...] quod vox in nomine est proportionabilis verbo interiori sive significato.» (*I Sent.*, d. 22, q. 1; 391b).

<sup>11</sup> Recorde-se que o Santo reiteradamente nota a identidade dos princípios do ser e do conhecer.

<sup>12</sup> Como o observa M.-C. Artaud, «a metáfora releva do poético». (Marie-Claude ARTAUD, «Langage poetique et langage rhetorique: metaphore et allegorie», in *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Milano, 1980, p. 15). Diz-se habitualmente que a metáfora é a rainha das figuras, visto ser particularmente representativa de toda a produção poética. Segundo U. Eco, falar da metáfora significa falar da retórica em toda a sua complexidade – Vd. Umberto ECO, *Semiótica e filosofia da linguagem*, (trad. port. de M. de Bragança), Lisboa, Instituto Paiget [s/d]. (Vd. Cap. III «Metáfora e Semiose»). Acima referimos Derrida; para este filósofo a metáfora implica não só uma filosofia mas também uma rede conceptual: não é possível falar de uma filosofia livre da retórica, dado que a filosofia se apoia em afirmações primeiras que são operações retóricas (o ser, no sentido forte, dissolve-se nos procedimentos da retórica/metáfora) – Vd. Jacques DERRIDA, «La mythologie blanche».

se em eco» atesta, já no dizer de G. Gusdorf, que o discurso bonaventuriano se apresenta como uma «floresta de símbolos»<sup>13</sup>.

Para o Doutor Seráfico, a gramática é parte fundamental da *scientia sermocinalis*. Para o gramático toda a parte da oração significa um conceito mental, que é expresso por alguma parte do discurso, por exemplo, um substantivo para a substância e qualidade, um verbo para o modo de acção. O gramático decide o uso das letras, sílabas, palavras e sentenças. Fixa o uso das letras e sílabas porque as palavras têm várias terminações (*us*, masculino; *a*, feminino) e possíveis significações segundo as diversas línguas<sup>14</sup>. Decidindo o uso das palavras, o gramático determina também a sua fonética e sintaxe, isto é, acentua e dispõe a constituição do discurso, seja em prosa seja em poesia. Decide assim os diferentes modos de pregação. Por esse motivo a gramática tira a sua origem das coisas. Para Boaventura o homem não pode ser um bom gramático a menos que saiba as coisas<sup>15</sup>.

Justamente como o gramático apreende a verdade na expressa união entre o conceito mental e a palavra proferida (vocal), também o lógico capta a verdade na união dialéctica das sentenças, ou proposições, conforme as regras da gramática. Para o lógico, a palavra racional expressa as suas «concepções das coisas», ou as suas «intenções», mediante uma sódida argumentação (o «meio»). A palavra racional serve para que, como por meio, expressemos o que há em nós. O meio, salienta o Doutor Seráfico, pela sua evidência, manifestação e conveniência com os extremos, obriga a razão a assentir, a fim de que aqueles que antes manifestamente não convinham entre si convenham entre si manifestamente. E os

---

<sup>13</sup> Cf. Georges GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988, p. 83.

<sup>14</sup> *Hexaem.*, IV, 19 (V 352b). *Hexaem.*, IV, 19 (V 352b). Cf. *I Sent.*, Prooem, q. 1 (I 7a-b); *III Sent.*, d. 24. a. 3, q. 1 (III 525b-526a).

<sup>15</sup> Com efeito, não se diz «o homem correm», porque de uma substância não procede senão um acto. Do mesmo modo, depois do verbo transitivo não se põe o nominativo, mas sim o acusativo, que diz o termo, não o princípio do acto, como o nominativo: «[...] nominativus construat cum verbo singularis numeri, ut non dicatur: homo currunt, quia ab una substantia non egreditur nisi actus unus; similiter, ut post verbum transitivum non ponatur nominativus, sed accusativus, qui dicit terminum, non principium actus, ut nominativus. Unde *grammatica a rebus naturam trahit, nec potest esse bonus grammaticus, nisi sciat res*». (*Hexaem.*, IV, 19; V 352b). (Itálico nosso).

dez predicamentos, ou categorias, são o fundamento da lógica, assim como as oito partes do discurso são o fundamento da gramática<sup>16</sup>.

Todo aquele que, por conseguinte, desdenhar aprender os primeiros elementos de que é composto o discurso jamais poderá conhecer o significado das palavras nem a lei correcta das construções, assim como aquele que desprezar a letra da Escritura jamais se elevará ao seu sentido espiritual<sup>17</sup>.

Todavia, o Santo dá ainda outras informações complementares de suma importância. Distingue duas espécies de saber, que hoje poderemos traduzir por *voluntário*, variável em função da razão conotada, e *auto-reflexivo*, inalterável. O primeiro (*prohaereticum*)<sup>18</sup>, significa inteligir (conhecer) com assentimento, isto é, conhecer com eleição ou adesão (assenso) à coisa conhecida. O segundo (*reflectitur in se*), permanece em si, é o simples inteligir (*nudum intelligere*), nada conota ao que é conhecido, nem verdade nem presença, indicando a apreensão sem juízo de conhecimento da verdade objectiva. Assim, propriamente falando, só o primeiro é verdadeiro saber, pois, sendo o que transita para fora, conotando a verdade no objecto, só ele tem ligação com o ser da realidade<sup>19</sup>. Conhecer supõe

---

<sup>16</sup> *Hexaem.*, I, 25 (V 333b). Cf. *Decem praec.*, I, 20 (V 509b-510a); *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 5 (III 475b-476a). Sobre o significado de «intenções» como as suas concepções das coisas, veja-se: *I Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 3 (I 78b): «Ad hoc dicunt aliqui, quod hoc intelligitur de creaturis perfectis, vel si de omnibus, tunc illa tria non dicunt conditiones creata, sed in exemplari increato. Potest tamen dici, quod in *primis intentionibus et generalibus* est reflexio et ideo status, nec est ultra procedendum». (Itálico nosso). Na referência anterior de *Hexaem.* (V 352b), Boaventura cita explicitamente as obras lógicas de Aristóteles (*Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, *Tópicos*, *Elencos Sofísticos*, *Categorias* e *Da Interpretação*), as seis obras que são agrupadas no *Organon*.

<sup>17</sup> «Unde sicut qui dedignatur prima addiscere elementa, ex quibus dictio integratur, nunquam potest noscere nec dictionum significatum nec rectam legem constructionum; sic qui litteram sacrae Scripturae spernit ad spiritualis eius intelligentias nunquam assurget.» (*Brevil.*, Prol., 6; V 207-208).

<sup>18</sup> Grego προαιρετικός, isto é, que elege *ou* decide do seu próprio movimento; faculdade de escolher, de decider, de querer. (Vd. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1624). Ao verbo *prohaereticum*, notam os editores de Quaracchi, deve acrescentar-se: *isto é voluntário; prohaeresis quer dizer, pois, isto é a vontade*. (Vd. *I Sent.* d. 41, a. 2, q. 2; I 739, n. 8).

<sup>19</sup> «Dicendum, quod *scire* duplex: uno modo, prout *reflectitur in se*; et sic sensus est: iste scit hoc, id est, habet cognitionem de hoc; et hoc modo dicendum, quod *scire* nihil connotat a parte sciti actuali, nec veritatem nec praesentiam. Deus enim de omni enuntiatione habet perfecta cognitionem, utrum sit enuntiatio perfecta et congrua, utrum vera, et cetera similia. Alio modo *scire* dicitur, secundum quod est verbum *prohaereticum* et transit in actum extra, et sic connotat veritatem in objecto; tunc ergo *scire* aliquod enuntiatibile idem est quod *scire*, ipsum esse verum. Unde *scio te sedere*, hoc est dicere: non tantum habeo cognitionem de hoc, sed etiam cognosco, ipsum esse verum. Primo modo *scire* importa nudum intelligere; secundo modo intelligere cum assensu.» (*I Sent.* d. 41, a. 2, q. 2; I 739b).

*bom fundamento e boa adaptação*<sup>20</sup>. A «unidade enunciável» é por referência às *coisas significadas*, não à voz ou aos modos de significar<sup>21</sup>. Pois, a linguagem carece da realidade<sup>22</sup>. Nomes puros seriam simples figuras de dicção<sup>23</sup>. Sem essa referência à realidade a linguagem esgotar-se-ia de sentido. Ou seja, para o Autor, na experiência do mundo – a *linguagem* – dá-se irrecusavelmente o conhecimento de Deus.

Reaparece desta forma uma certa primazia da linguagem. Com efeito, nos antípodas do nominalismo, o Santo vê o pensamento já como sendo de algum modo linguagem, visto não existir nada de mais semelhante à realidade do que a palavra, imagem não apenas imediata mas também perfeitamente expressiva do objecto tal como se concebe e conhece, processo esse que é muito mais do que um simples processo abstractivo<sup>24</sup>.

Filosoficamente falando, tal significa uma identidade entre razão e linguagem – *ratio* e *verbum*. «Conhecimento» e «emanação ou geração do Verbo» constituem um todo, melhor, a possibilidade do conhecimento torna necessário a existência da «expressão», uma vez que a palavra (verbo) não é mais do que a semelhança expressa e expressiva, pela qual a razão pode pensar-se a si mesma e pensar o outro<sup>25</sup>. É por isso que «nomeamos a realidade tal como a conhecemos e vemos»<sup>26</sup>; em sentido contrário, «o que não nos é possível conhecer também não

---

<sup>20</sup> É por isso, diz Boaventura, que os nominalistas não têm razão, pois fundam a sua posição na unidade do nome – o que é contra a verdade: «Et ratio huius est, quia nec bonum fundamentum habet, nec bonam adaptationem». (*I Sent.* d. 41, a. 2, q. 2; I 740b).

<sup>21</sup> «[...] unitas enuntiabilis accipienda est non ex parte vocis vel modi significandi, sed rei significatae.» (*I Sent.* d. 41, a. 2, q. 2; I 740a).

<sup>22</sup> «Et quid prodest nomen habere sine re?» (*Sermo II Dominica Tertia in Quadragesima*; IX 229b).

<sup>23</sup> *I Sent.* *I Sent.* d. 41, a. 2, q. 2; I 740b.

<sup>24</sup> «[...] in intellectu verbi cadunt istae conditiones, scilicet intelligentis *cognitio*, similitudinis *conceptio* et alicuius *expressio* [...] Verbum autem non est aliud quam similitudo *expressa* et *expressiva*, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur». (*I Sent.*, d. 27 a. u. q. 3; I 487b-488a).

<sup>25</sup> Cf. *Hexaem.*, XI, 4 (V 380b-381a).

<sup>26</sup> «Sed sic nominamus, secundum quod cognoscimus [...]». (*I Sent.* d. 45, a. 3 q. 1; I 809a). Boaventura é tão categórico na afirmação do valor da linguagem como no do conhecimento: «A forma creata nos nomina imponimus quam intelligimus et vidimus». (*I Sent.* d. 22 a. u. q. 1; I, 391b).

nos é possível nomear»<sup>27</sup>. O nome chama a realidade à existência, vinculando esta a si: «mediante o nome impomos às coisas as propriedades que lhes são inerentes e essencialmente inseparáveis».<sup>28</sup>

Por conseguinte, os nossos modos de conhecer e de nomear correspondem-se e reflectem de algum modo o ser das coisas<sup>29</sup>.

As razões que associam a filosofia ao mundo, também a aproximam da linguagem. Para Boaventura, onde há linguagem há sempre mundo; recorde-se que a palavra tem força de vida. Poder-se-ia dizer que, já para o santo medieval, é na e pela linguagem que tudo verdadeiramente começa. O círculo que se institui entre as palavras e as coisas consente a passagem entre ambas, porque umas não existem sem as outras<sup>30</sup>.

Ou seja, Boaventura não só identifica pensamento e linguagem («tantos são os conceitos quantas são as palavras»<sup>31</sup>) como, igualmente, associa de modo íntimo linguagem e realidade. O Santo jamais consideraria uma razão em estado puro e mudo. Por isso mesmo transita do verbo interior para o verbo exterior,

---

<sup>27</sup> «Quia quod non contingit cognoscere non contingit nominare». (*II Sent.* d. 9, a. u. q. 4; II 247a). Noutra passo Boaventura não é menos explícito sobre essa dupla condição: «Nomen debite impositum est natura rei expressivum; nullus igitur potest res omnes nominare, nisi is qui omnium rerum plenam habet cognitionem». (*II Sent.* d. 23 a. 2, q. 1; II 537a). Cf. HUGO DE SÃO VÍTOR, *De Sacramentis*, L. I, cap. 4 (PL 176, 271).

<sup>28</sup> «Dicendum, quod cum nomen imponatur rei a proprietate, quae est sibi inaherens inseparabiliter et essentialiter». (*II Sent.* d. 25, dub. 3; II 626b).

<sup>29</sup> Assinale-se aqui uma notável proximidade entre Boaventura e Wittgenstein: «Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo» («Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt»: Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6). Tal proximidade é igualmente notada por Orlando TODISCO, «Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di San Bonaventura», pp. 63 e ss. Veja-se, especialmente, o sugestivo artigo: Dario ANTISERI, «La logica di un mistico e la mistica di un logico. Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein», *DSer*, 28 (1981) pp. 29-46. Aí se lê (p. 46): «Eppure c'è qualcosa che vincola questi due filosofi. C'è, per dirla con Wittgenstein, una somiglianza di famiglia, una *Familiennähnlichkeit* che lega la logica del mistico Bonaventura e la mistica del logico Wittgenstein. E questa somiglianza di famiglia non si fonda su di una questione particolare, o su fonti comuni, o su qualche soluzione analoga, quanto piuttosto è espressa da uno *stile* di pensare, da un uso della ragione; non da questo o quel problema spicciolo, non da questa o quella soluzione, non da questa o quella frase, *ma dall'indicazione di dove cercare la soluzione al problema che per noi è il più urgente e pressante*».

<sup>30</sup> Cf. Orlando TODISCO, *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*, Napoli, 1994, p. 110: «Diciamo subito che il problema di Bonaventura non riguarda il realismo linguistico che condivide con Anselmo. Egli è per a costante corrispondenza biunivoca fra “voces” (*significativae*) e “res”. Pur prendendo atto della loro specifica realtà, Bonaventura ritiene le “voces” strettamente” connesse ai concetti della mente da un lato e alle “res” dall'altra».

<sup>31</sup> «[...] tot concepta tot verba.» (*I Sent.*, d. 27, a. un., q. 2; 485b).

afirmando, contudo, que embora o verbo interior se faça conhecer através do verbo exterior, isso não significa que ele se torne exterior, permanecendo, antes, integrado na mente<sup>32</sup>. Falar é dizer alguma coisa a alguém<sup>33</sup>. Quando o homem fala aos outros, pensa, explica e interpreta o seu próprio pensamento. Significa isso que o verbo do pensamento interior se une à voz (signo do verbo) no pensamento exterior (pensamento da voz ou verbo médio), daí formando-se a pronúnciação, a palavra proferida (verbo proferido)<sup>34</sup>. Esta é, por conseguinte, apenas signo da palavra, ou verbo exterior, e não propriamente a palavra. Com efeito, a palavra é, sobretudo, o verbo interior, a palavra inteligível, que «se diz conceito», sem o qual não há apreensão da verdade<sup>35</sup>. O valor dominante da linguagem é, pois, o do conhecimento, em função do primado entre linguagem e realidade.

Boaventura, sob inspiração de Agostinho e Anselmo<sup>36</sup>, considera que o valor da linguagem exterior respeita à comunicação, distinto do valor do conhecimento próprio do pensamento (*cogitatio*)<sup>37</sup>. Uma coisa é comunicar, outra coisa é

---

<sup>32</sup> «Nam sicut verbum mentis unitur voci, ut innoscat, et tamen non transit in vocem, sed manet integrum in mente.» (*I Sent.*, d. 27, a. un., q. 3; I 490a).

<sup>33</sup> Cf. *I Sent.*, d. 27, a. un., q. 1 (I 482b).

<sup>34</sup> «[...] verbum cogitationis internae unitur voci in excogitatione et postmodum voci sensibili in pronuntiatione, et ex hoc fit expressio in actu.» (*I Sent.* d. 9, a. un., dub. 4; I 189b).

<sup>35</sup> «[...] verum est quod emanat a mente per modum conceptionis, ergo *verbum se dicit conceptum*.» (*I Sent.*, d. 27, a. un., q. 1; 481a). (Itálico nosso). O. Todisco considera que a noção bonaventuriana de verbo ou palavra inteligível inicia verdadeiramente uma semântica da linguagem, dado que a estrutura da linguagem aparece estreitamente ligada à estrutura do pensamento. (Cf. *Le creature le parole*, p. 117).

<sup>36</sup> Repare-se que nos exemplos contários, bem como nas suas respostas, Boaventura cita expressa e frequentemente tanto o Hiponense, modo muito particular a obra *De Trinitate*, como o arcebispo de Cantuária, especialmente o *Monologion*. Sobre a doutrina agustiniana de verbo mental, veja-se Maria Leonor XAVIER, «Dos fins às origens da fala. Um ensaio sobre a filosofia agustiniana da linguagem», *Phainomenon*, 5 e 6 (2002-2003), pp. 311-338. A respeito da relação entre linguagem interior e exterior, Maria Leonor XAVIER defende que Santo Anselmo difere subtilmente de Santo Agostinho. Anselmo, considera a medievalista, preferindo sacrificar o valor antropocêntrico da comunicação, transforma o vínculo, de uma relação de origem, numa relação de finalidade; tal transformação altera decisivamente o sentido da derivação das palavras a partir do verbo interior, a qual constitui agora, sobretudo, a dependência de um vínculo teleológico com o verbo cognitivo. Cf. *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, pp. 77 e ss.

<sup>37</sup> A distinção entre *cogitatio vocum* e *cogitatio rerum* é, pois, fundamental. O conceito – palavra mental – é a imagem representativa de uma qualquer noção da nossa experiência cognitiva, proveniente dos dados da experiência interna ou externa. (Cf. *I Sent.*, d. 9, a. un., dub. 4; I 189). Podemos exprimir interiormente uma palavra que seja reflexo na nossa alma de qualquer objecto, noção ou ideia, sendo uma imagem que, concebida por nós, torna-se palavra, termo mental. Por

conhecer, mas não há comunicação sem conhecimento, que, assim, condiciona aquela. É por isso que o modo de significar depende do modo de inteligir.

Mas, para o Doutor Seráfico, todo o conhecimento requer uma assimilação entre o cognoscente e o cognoscível<sup>38</sup>, de tal modo que comporta não apenas uma semelhança como também a própria semelhança<sup>39</sup>, isto é, a semelhança *expressa e expressiva*<sup>40</sup>; e, portanto, o conceito é palavra e a palavra é conceito.

Deste modo, o conceito comporta um carácter «expressivo», motivo por que se reconhece ao pensamento uma índole essencialmente semântica, pelo que fora da palavra, como signo significante, não existe pensamento, conhecimento, razão. O valor que justifica o verbo inteligível é o próprio acto de conhecer. Pensar, dir-se-ia, pois, é o modo de estar na linguagem, não sendo possível sair da linguagem a não ser ainda pela própria linguagem, tendo, contudo, como ponto de referência, não o pensamento humano, mas as ideias divinas, segundo a profundidade do nosso mundo interior, segundo o qual procede o intelecto, sendo a inteligência humana conjunta à inteligência divina<sup>41</sup>.

A linguagem encontra-se, assim, espontaneamente com a «redução»<sup>42</sup>. Do mesmo modo que o meio não existe dissociado dos pólos, também o Santo faz

---

isso, são tantas as palavras como são as intelecções, as coisas conhecidas. (Cf. *I Sent.*, d. 27, a. un., q. 2; 485b).

<sup>38</sup> «[...] in omni cognitione est assimilatio.» (*I Sent.*, d. 38, a. 1, q. 1; I 670b).

<sup>39</sup> «Et iterum, omne cognoscens, in quantum huiusmodi, simile est cognoscibili: ergo habet eius similitudinem, vel ipse est similitudo.» (*I Sent.*, d. 33, a. un., q. 1; I 601a).

<sup>40</sup> «Utroque autem modo dicta similitudo, videlicet *imitativa* et *exemplativa*, est *exprimens* et *expressiva*; et haec est similitudo, quae requiritur ad rerum notitiam habendum.» (*Sc. Chr.*, II; V 9a).

<sup>41</sup> São Boaventura confirmando, *ipsis verbis*, uma doutrina augustiniana, considera duas partes («porções») na alma, a razão superior e a razão inferior, mas operando conjuntamente quer no juízo da razão deliberativa quer no juízo da razão especulativa. (Cf. *Sc. Chr.*, IV; V 23a). O homem pronuncia-se sobre a verdade das coisas mediante um juízo, o qual supõe um modelo imutável, implícita ou explicitamente dado em cada afirmação. O intelecto humano nada pode conhecer sem o auxílio do intelecto divino: «Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.» (*Itin.*, III, 3; V 304b).

<sup>42</sup> Ao tema da redução (*reductio*) dedica Boaventura o opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, título posteriormente aplicado, mas que traduz uma das coordenadas essenciais dos seu pensamento. O Santo distingue entre *reductio* e *divisio*, esta procede do abstracto para o concreto, e aquela inversamente. A redução é *unitiva*, isto é, por seu meio o pensamento reconhece imediatamente um paratentescos (*ontologia*) dos indivíduos com as espécies, das espécies com os géneros, dos géneros com as essências... Sendo «idem est principium essendi et cognoscendi» (*Hexem.*, I, 13; 331b), a redução à unidade tem um alcance ontológico e gnosiológico, unificando todos os saberes. Sobre a natureza, funcionamento e limites do conceito de redução, segundo Boaventura: veja-se: Guy-Henry ALLARD, «La technique de la “reductio” chez Boaventure», in

coincidir o verbo humano e o Verbo divino («coincidência dos opostos»)<sup>43</sup>. Com efeito, o Verbo é o «meio metafísico que reduz»<sup>44</sup>.

Como vimos, a linguagem humana admite um tríplice modo de expressão, a saber, tornar conhecido o que a mente concebe, levar a crer ainda mais e levar a amar ainda mais ou a odiar. A «arte das palavras»<sup>45</sup> divide-se na gramática, na lógica e na retórica. Esta tríplice ciência (*sermocinalis sive rationalis philosophia*) considera as três propriedades acerca das palavras (expressar, instruir e persuadir). Ora, salienta o Santo, isso insinua igualmente o Verbo divino<sup>46</sup>. A linguagem humana, portanto, reflecte a linguagem divina. Neste específico sentido bonaventuriano, ela encontra-se também com o expressionismo e com o exemplarismo, traduzindo o primeiro uma dinâmica noção de ser e o segundo a acção simbólica, por meio da qual o ser é pensável na sua articulação com a realidade. Na dinâmica do expressionismo, o finito e o Infinito coincidem, traduzindo a vida divina trinitária. Com efeito, o «mediador» deve ser o «meio» entre o homem e Deus para «reconduzir» o homem ao conhecimento, à conformidade e à filiação divinas. E não há melhor mediador do que a pessoa que produz e é produzida e que está no meio de três pessoas. Nada mais conduz o homem ao conhecimento de Deus do que o Verbo, «unível à carne como o verbo humano humano está à voz»<sup>47</sup>.

A noção bonaventuriana de verbo mental é, pois, elaborada segundo o modelo da vida trinitária, especialmente o modelo do Verbo *no* qual e *segundo* o qual tudo

---

*S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 395-416. Para este autor, a redução é a alma da técnica do regresso a Deus, culminando na prudência, isto é, na acção da vida. A visada profunda da *reductio*, para além de uma necessidade de classificar e distribuir, é a unidade. Todo o pensamento é redutivo, mas tal actividade de redução só é possível por semelhança e analogia.

<sup>43</sup> Cf. Ewert H. COUSINS, «Language as metaphysics in Bonaventure», *MM* 13-2 (1981), p. 951.

<sup>44</sup> Cf. *Hexaem.* I, 17 (V 332a).

<sup>45</sup> Tal como traduzimos «sermo» por «palavra», traduzimos «sermocinales» por «arte das palavras»; seguimos a indicação de Mário Santiago de Carvalho, empregando «arte» na acepção corrente de «arte liberal», isto é, ciência ou doutrina. Cf. Mário SANTIAGO DE CARVALHO, «Introdução à leitura da Recondução das Ciências à Teologia», in *São Boaventura, Recondução das Ciências à Teologia*, (trad. port. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho), Porto, Porto Editora, 1996, p. 16.

<sup>46</sup> «Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.» (*Itin.*, III, 6; V 305b).

<sup>47</sup> Cf. *Brevil.*, IV, 2 (V 243a).

foi criado. Boaventura encontra na Escritura a sugestão para este esquema<sup>48</sup>, mas é mais do que isso na sua obra. Corresponde sobretudo a uma profunda experiência psicológica e metafísica, conduzida particularmente através da análise da actividade voluntária e especulativa do homem<sup>49</sup>. A nossa mente pode ser conduzida por si mesma à contemplação de Deus<sup>50</sup>. Cristo é «meio» porque é em relação a ele que o homem pensa e porque fundamentalmente ele está presente em toda a realidade criada, maximamente na vida do espírito, que foi feita à sua imagem.



Segundo C. Panaccio, a teoria lógica da significação, que conheceu tanto sucesso na Europa a partir do século XII, teve como base uma *scientia sermocinalis*, como a gramática ou a retórica<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> «Hoc medium fuit Christus in incarnatione [...] Scriptura quandoque dicit Christum medium, quandoque caput. Caput dicitur, quia ab eo fluunt omnes sensus et motus spirituales et charismata gratiarum. Hoc autem influit, secundum quod est unitum membris. Caput enim Christi Deus est, secundum scilicet quod Deus est; sed *virum caput Christus*, secundum quod Deus est homo.» (*Hexaem.*, I, 20; V 332b).

<sup>49</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «O primado de Cristo em São Boaventura», *Itinerarium*, 86 (1974), p. 382. O autor chama justamente à atenção para a dimensão especulativa da análise bonaventuriana, aparentemente deslocada num autor mais identificado com o campo da mística.

<sup>50</sup> Cf. *Itin.*, III, 7 (V 305b).

<sup>51</sup> Claude PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1992, p. 73. A teoria lógica da significação diz respeito, por um lado, às relações entre a linguagem e o pensamento, e, por outro lado, às relações entre a linguagem e o pensamento com a realidade. Panaccio defende que nem Agostinho nem Boécio atribuem à linguagem a propriedade de «significar». Só a partir do século XII se poderia falar de uma teoria da significação. No entanto, cremos que o texto bonaventuriano permite sugerir já uma teoria da significação no Bispo de Hipona, que Boaventura recolhe através de sínteses anteriores, salientando-se Hugo de São Vítor. Afirma também Francisco CHAVERO BLANCO, *Ser y significar...*, pp. 54-55: «Augustín recoge la teoría estoica de la significación para aplicarla al problema concreto de la educación cristiana y muestra que toda doctrina gira en torno a dos polos: los *res* y los *signa* [...] Augustín evoluciona desde el simbolismo incipiente de *De doctrina Cristiana*, al simbolismo universal en la obras de madurez, como es el *De Trinitate* [...] San Augustín legará a la Edad Media una hermenéutica simbólica de la Biblia y una hermenéutica simbólica del universo. La visión de Augustín y la de Dionisio, de las que M.D. Chenu ha ofrecido un interesante esbozo, fueron integradas en una síntesis por Hugo de San Vitor. Y la síntesis há sido fecunda conjugando el elemento óptico de Dionisio con el psicológico de Augustín.» Maria Leonor Xavier considera igualmente que a concepção da origem da linguagem no conhecimento, bem como a formulação da relação entre a linguagem e a mente, são dois

Ora, sabe-se que a época moderna tende a ver a orientação retórica do pensamento em sinal negativo, dissociando-a da ideia de criação poética. Mas essa dissociação somente pode ocorrer pela redução da retórica à «tropologia», sendo simultaneamente a razão e começo do seu declínio<sup>52</sup>.

Na Antiguidade e na Idade Média a retórica cumpre um papel comparável ao das nossas palavras de «estilo» e «estilismo»<sup>53</sup>. Para o homem medieval, na herança dos retores clássicos, a retórica implica, não só uma certa concepção estética, mas também um ideal ético, ligando-se mais intimamente do que a

---

aspectos fundamentais da teoria augustiniana do verbo mental, em *De Trinitate*: «As duas hipóteses [naturalista e convencionalista] são assim complementares entre si. Todavia, a afirmação de tal complementaridade não é a única especificidade da abordagem augustiniana. Aquilo que mais a diferencia é o reconhecimento de que não é directa a relação entre as palavras e as coisas, bem como entre as palavras e as onvenções, de que há uma condição mediadora irredutível, que é o conhecimento, e, desde logo, a mente, em que decorre o processo cognitivo (Maria Leonor XAVIER, «Dos fins às origens da fala...», pp. 311-312).

<sup>52</sup> O termo *retórica* sofreu na época moderna uma pejoração que o tornou ambíguo; sobre o processo que levou à desqualificação da retórica, veja-se Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975, p. 97. Ricoeur acentua que a retórica morreu em meados do século XIX, isto é, quando cessou de figurar no *cursus studiorum* dos colégios. Tal declínio da retórica decorre de um erro inicial, a «ditadura da palavra» na «teoria da significação», erro esse de efeitos longínquos: a redução da metáfora a um simples «ornamento». (Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 64). Este filósofo francês parte de Aristóteles («quem primeiramente pensou filosoficamente a retórica»), sendo São Tomás o autor medieval que mais menciona – não fala em São Boaventura. Contudo, facto importante, a retórica aristotélica só influencia decisivamente a retórica medieval a partir do século XII. Vd. Jacques LE GOFF, «L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», in C. Leonardi – E. Menestò (a cura di): *Retorica e poética tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Congresso internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL)*, Firenze, «La Nuova Italia», 1988, pp. 12-18. Talvez por isso P. Zumthor assume outra posição; para este medievalista, o declínio da retórica começa no século XIII, isto é, com a respectiva separação da poética. Na Idade Média a retórica sempre esteve ligada às exigências vitais que levam o homem civilizado (*litterati*) a constituir, mesmo fora de toda a função sacral, uma arte e uma poesia. A retórica, sublinha ainda Zumthor, manifesta-se essencialmente a dois níveis: 1. ao nível do procedimento em si mesmo; e 2. ao nível dos elementos constitutivos desse procedimento. Ora, a partir do século XIII, esta segunda perspectiva assumiu-se separadamente e, pouco a pouco, fez cair a primeira no esquecimento, a ponto de os modernos acabarem por dissociar retórica e poética, como que desmembrando aquela. (Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 49). Tem interesse observar que hoje se fala de uma «nova retórica» (Ch. Perelman – L. Olbrechtstyteca), e mesmo de um «renascimento da retórica» na Filosofia, historicamente falando; trata-se de reconhecer, partindo da relevância histórica da retórica, que o pensamento possui uma incontornável condição retórica: pensar fora da retórica seria como pensar fora da linguagem. Sobre a reabilitação da retórica, veja-se: Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, «Viragem para a Retórica e conflito entre Filosofia e Retórica no pensamento dos séculos XV e XVI», *Philosophica*, 17/18 (2001), 171-236.

<sup>53</sup> Cf. Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, p. 97. A este propósito, observa A. Michel: «O sentido moderno da palavra «estilo» provém primeiramente dos retores antigos, encontrando a sua grande aplicação na arte medieval». (Alain MICHEL, «La rhétorique au Moyen Âge: l'ideal, l'être et la parole», in A. Michel (dir.), *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*. (Actes du Colloque organisé à l'Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001), Turnhout, Brepols, 2002, p. 17).

gramática às tendências da cultura<sup>54</sup>. *Natura* e *doctrina* coincidem nela; a doutrina elevava ao mais alto grau de eficácia as tendências inerentes à palavra humana. Quer isto dizer que, não obstante o «aspecto mecânico» com que se apresenta em alguns, a retórica procede do impulso primordial da palavra, pois existe para exprimir o inexprimível: onde a palavra própria falta, a linguagem tem o poder de utilizar tropos e figuras<sup>55</sup>.

Se a ressurreição da retórica nos últimos decénios, à qual subjaz a interpretação da racionalidade à luz do primado da linguagem, obriga a uma renovação das relações entre a filosofia e a linguagem, pensamos que podemos encontrar em Boaventura justamente indícios dessa orientação para a linguagem. No contexto do século XIII, nessa linha de integração da figuração simbólica no acto de pensar, o pensamento boaventuriano constitui-se como *poetica restituta*.

Como tal, a retórica assume-se como manifestação de e na linguagem no uso dos seus infinitos recursos. Para São Boaventura a retórica faz parte do próprio discurso, consistindo este último no modo de proferir as coisas que são inteligidas<sup>56</sup>. O recurso aos recursos da linguagem, isto é, ao ornamento, é o modo

---

<sup>54</sup> A *ars* retórica deve o seu nome ao *artifex* que a exerce, ou seja, ao orador (*rhetor*). Para Quintiliano, o homem ideal é o homem orador, mas só o homem moral pode ser orador. (Marcus-Fabius QUINTILIANO, *De Institutione Oratoria*, XII, 1, 2). Como o nota P. Zumthor, Quintiliano oferece várias definições de retórica, sendo a mais geral como: *ars bene dicendi*; ora, *bene* opõe-se a *recte*, segundo a definição da *grammatica*. Estas duas artes distinguem-se pela sua *virtus* particular. O orador é *vir bonus dicendi peritus*; a sua prática corresponde à existência de *mores oratoris*, dizendo respeito tanto à matéria do discurso, como à sua finalidade. Assim, ainda que no *cursus studiorum* a retórica seja colocada depois da gramática, ela liga-se mais intimamente do que esta às tendências profundas e às estruturas fundamentais da cultura da Antiguidade e da Idade Média. (Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, p. 96). Boaventura, à semelhança de Quintiliano, adverte-nos de que a retórica pode servir para incitar ao amor e ao ódio; o retórico deve saber prever a utilidade civil de modo a evitar a dissenção dos ânimos. Desse modo procede-se segundo os três atributos e os três géneros de causas: o demonstrativo, o deliberativo e o judicial. (*Hexaem.* IV, 21; V, 353a).

<sup>55</sup> A retórica recebe um «aspecto mecânico» somente nos «escritores medíocres»; a forma bela e boa da linguagem enobrece e glorifica o todo homem (orador e auditor). A retórica é uma manifestação da linguagem, que visa ordenar as coisas; neste sentido, ela comporta, na perspectiva própria da Idade Média, um elemento que não é sem analogia com o que se chama nos anos trinta do século XX o «conhecimento poético». Vd. Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, p. 49. Não desenvolvemos aqui, por desnecessário, o que é sabido sobre a classificação das *artes liberales*, entendidas desde Varrão como próprias de homens livres, por oposição às *artes mecánicas*, próprias das pessoas de condição servil. Baste-nos remeter para quanto ensina Ernest Rober CURTIUS, *Europaïeseche Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, Francke Verlag, 1963, pp. 46-55. Veja-se ainda Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale*, pp. 47-48.

<sup>56</sup> Em vários passos da sua obra o santo medieval menciona a retórica como uma das «ciências do discurso» («arte das palavras»), acerca da qual versa a filosofia. Em *De reductione artium ad theologiam*, diferenciando as partes da *scientia philosophica*, refere-se a uma *sermocinales sive rationalis philosophia* (*Red. art.*, 4; V 321a), bem como à noção de uma *rationalis philosophia*

de falar mais consonante à Escritura e às autoridades dos que precederam e seguiram Santo Agostinho<sup>57</sup>.

Neste contexto, a linguagem já não pode ser entendida como simples instrumento de um ser ou realidade que lhe seja exterior e precedente. Ela é, sim, o que realiza esse ser ou realidade.

Dir-se-ia que a retórica, assumida essa carência do ser ou realidade, é a capacidade de a linguagem preservar sempre novas expressões, nunca sendo estas as últimas nem as únicas, fundindo-se, nas palavras de J. Cerqueira Gonçalves, com o poder de o homem se distanciar, pela razão, vontade e imaginação, do imediato, das configurações dos mundos feitos. É somente atendendo a essa capacidade de distanciamento, preceitua o medievalista, que o homem pode falar de mundo<sup>58</sup>, descentralizando-se de si mesmo e tornando-se, desse modo,

---

*versa circa sermonem* (Red. art., 15; V 323b). A gramática e a retórica fazem parte da arte das palavras. (*III Sent.* d. 24. a. 3, q.1; V, 526a). Sublinhemos, contudo, o opúsculo intitulado *Ars Condicionandi*; a retórica aparece aqui como *ars praedicandi* (*sermocinandi*). A retórica «move-se por discurso ornado» e contribui, como Agostinho dizia a propósito do tratado das Escrituras, «[...] para encontrar as coisas que devem ser inteligidas e para explicar as coisas que foram inteligidas». (*Introductio cum Opusculo de arte praedicandi*, Proem.; IX, 8a). Os editores de Quaracchi apresentam este texto como anónimo. Sabe-se hoje que não pertence a São Boaventura, mas ainda assim assinalamo-lo porque não deixa de se apresentar como se fosse naturalmente do Santo. «Ce que nous appelons pensée bonaventuriene se retrouve tant dans les œuvres authentiques de S. Bonaventure largement représentées dans les bibliothèques du moyen-âge tardif, que dans ses écrits apocryphes et dans toutes sortes d'extraits et de résumés de ses traités qui circulent alors abondamment et qui sont même lus davantage que ses œuvres authentiques» (Stefan SWIEŻAWSKI, «Influence de saint Bonaventure sur la pensée du XVème siècle», in *San Bonaventura 1274-1974*, III, Roma 1973, p. 708. E. Longpré atribui o opúsculo a Tomás de Pavia. (Cf. Balduinus DISTELBRIK, *Bonaventurae scripta. Authentica dubia vel spuria critice recensita*, Roma, Instituto Storico Cappucini, 1975, p. 95). Note-se que o *ornatus* repousa sobre uma concepção profundamente enraizada na mentalidade e no gosto da Idade Média. Com efeito, os meios do *ornatus* compreendem-se colectivamente sob o nome de *figurae*. Estas são modos de expressão estranhos à linguagem corrente. Nas diversas classificações antigas, as figuras agrupam-se em «figuras de palavras», «figuras de pensamento», «figuras de gramática» e «tropos». Os tropos dizem respeito ao uso de significações figuradas (metáfora, metonímia, perífrase, sínédoque, hipérbole, lítotes, etc.). Segundo a qualidade e quantidade destes procedimentos, cabe distinguir o *ornatus difficilis* ou *modus gravis*, caracterizado pelo uso predominante de tropos, e o *ornatus facilis*, que se refere à predominância das *colores rhetorici*. Cf. Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, p. 104.

<sup>57</sup> Esse modo de falar (*modus dicendi*) é o discurso ornado (*ornatus*) - uma das três formas da operação divina na produção do mundo. O discurso ornado corresponde à distinção (*distinctio*), isto é, à sucessão dos tempos. Deus podia ter criado todas as coisas num instante, mas preferiu criá-las na sucessão dos tempos; por isso, há o *ornamento* da natureza luminosa, o *ornamento* da natureza límpida e o *ornamento* da natureza opaca: «Haec autem omnia, licet potuerit facere in instanti, maluit tamen per successionem temporum, tum propter distinctam et claram repraesentationem potentiae, sapientiae et bonitatis [...]; Si autem diceretur alio modo, quod omnia essent simul facta, tunc omnes hi septem dies referuntur ad angelicam considerationem. Verumtamen primus modus dicendi est magis Scripturae consonans et auctoritatibus Sanctorum, et qui praecesserunt et etiam qui secuit sunt beatum Augustinum». (*Brevil.* II, 2; V, 220b).

<sup>58</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Fazer Filosofia – Como e Onde?*, Braga, 1990, p. 28.

propriamente humano. Ou seja, a nomeação da distância (a linguagem) faz com que o homem saia de si mesmo – assentindo e aderindo à coisa conhecida.

## 2. Poética da linguagem

Chegamos, assim, ao âmago da definição e determinação do conceito de «poética»: a ligação entre retórica e pensamento. Com efeito, procedendo do impulso primordial da palavra e estimulada por ideal ético, a retórica não pode reduzir-se ao simples uso de figuras e tropos, devendo inscrever-se no processo mais amplo de formação da própria racionalidade. Esses elementos, constituintes desta última, não podem separar-se do procedimento retórico como tal sem fazer perigar a natureza do mesmo<sup>59</sup>. Boaventura igualmente o sublinha, afirmando que os modos de inteligir precedem os modos de significar e que ambos são indissociáveis<sup>60</sup>. O *modus significandi* depende do *modus intelligendi*, o *modus intelligendi* depende do *modus essendi*.

P. Ricoeur fala-nos também da capacidade de o homem se distanciar do imediato através da criação poética; a poética surge com a suspensão da função descritiva, suspensão essa que liberta uma função referencial mais originária<sup>61</sup>. O discurso poético não tem uma referência descritiva, pois os seus objectos não são os da nossa vida quotidiana. A linguagem poética é aquela que rompe com a linguagem quotidiana e se constitui como núcleo de inovação semântica. Por isso, longe de celebrar a linguagem por si mesma, ela abre o campo de uma referência não descritiva ao mundo.

A função referencial do discurso poético, sublinha Ricoeur, recebe uma dimensão de revelação num sentido não religioso, não teísta, não bíblico do termo, mas capaz de fornecer uma primeira aproximação do que pode significar a

---

<sup>59</sup> Converter a retórica ao uso de figuras e tropos leva à respectiva separação da poética, separação essa que inicia o desmembramento e degradação da mesma.

<sup>60</sup> Para o santo franciscano, o *modus significandi* permanece essencialmente dependente, não só do *modus intelligendi*, mas também do *modus exprimendi*: «[...] modi significandi non tantum sequuntur diversos modos intelligendi generales, sed etiam modos exprimendi». (*I Sent.*, d. 4, a. un. q. 2 ; V, 102a).

<sup>61</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu» in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 287.

Revelação no sentido bíblico<sup>62</sup>. Com efeito, revelar é trazer à luz o que até então estava escondido. Ora, os «objectos descritivos» dissimulam o mundo do nosso enraizamento originário. «Revelação» designa, assim, a emergência de um outro conceito de verdade, que não o da verdade-adequação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é sempre a proposição de um mundo novo, «um mundo em que eu posso projectar os meus possíveis mais próprios»<sup>63</sup>. A palavra «poética» designa assim, não um género literário determinado, mas o próprio funcionamento da linguagem enquanto instância de inovação semântica. Por outras palavras, se não é possível falar de mundo sem o poder de o homem se distanciar dos objectos descritivos, deve dizer-se que todo o mundo é poético, e que todo o mundo continua poético somente pela transformação do sentido acumulado. Se é poeticamente que o mundo se manifesta, se «a casa» é poética, também poética será a habitação. O mundo deve converter-se em morada. Como escreve o Santo, assim como a alma é em razão do corpo, o mundo é a casa construída para o homem<sup>64</sup>.

Retórica e poética preservam, pois, uma relação íntima e essencial. A primeira não subsiste fora da segunda senão sob a forma de «declínio». Na Idade Média as suas diferenças anulam-se a favor de uma «estilística superior»<sup>65</sup>.

Isso mesmo sustenta Ernst R. Curtius, afirmando que, segundo a concepção antiga, poesia e prosa não são formas de expressão essencialmente diferentes: ambas se reúnem numa forma superior de «discurso». A transposição do discurso

---

<sup>62</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», p. 288.

<sup>63</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», p. 301.

<sup>64</sup> «Haec igitur sensibilis corporalium machina est tanquam quaedam *domus* a summo opifice homini est tanquam quaedam *domus* a summo opifice homini fabricata, donec ad *domum* veniat *non manufactum in caelis*; ut, sicut *anima* modo ratione corporis et status meriti nunc est in terris, sic aliquando *corpus* animae et status praemii sit in caeleis.» (*Brevil.*, II, 4; V 221b). A «habitação» estará sempre presente em Boaventura; vemos adiante que a sua visão exemplarista está mais próxima de um conceito de verdade como manifestação e aceitação («desvelamento»), do que de um conceito de verdade como adequação (*adaequatio intellectus et rei*). O autor é claro: *A coisa adequada não é a sua adequação*. (Cf. *Hexaem.*, III, 8; V, 344b).

<sup>65</sup> Retórica e poética, como teorias complementares de composição, são indicativas de hábitos na educação e na literatura em todas as épocas; a Idade Média permanece emblemática. Veja-se: Charles Sears BALDWIN, *Medieval Rhetoric and Poetic*, Nova Iorque, 1928, p. vii e ss.

em verso para o discurso em prosa é uma herança medieval da escola dos Retores<sup>66</sup>.

Essa «reunião» entre retórica e poesia, que persistirá por toda a medievalidade, aproxima a segunda quer da filosofia, quer da teologia<sup>67</sup>. No século XIII, cujas Sumas costumam iniciar-se com a questão de saber se a teologia é uma ciência, o eixo que move a discussão é justamente o do valor «científico» da poesia<sup>68</sup>. *Poetica* e *doctrina* ora se opõem (por exclusão da metáfora no *modus* da Escritura)<sup>69</sup>, ora se identificam (por inclusão da metáfora no *modus poeticus* da Escritura)<sup>70</sup>.

Recordemos que, para Boaventura, a teologia é uma «ciência prática» e que «prático» significa o que, simultaneamente, é posterior e anterior ao «racional»,

---

<sup>66</sup> Na Antiguidade, a poesia é um discurso em verso; contudo, com o *Górgias*, isso alterar-se-á: «Aber die Kunstprosa wetteifert mit ihr seit Gorgias. Die Frage, ob Poesie oder Prosa «schwieriger» sei, wurde schon seit Isokrates erwogen.» (Ernest Robert CURTIUS, *Europaieseche Literatur und Lateinisches Mittelalter*, p.157). E até cerca de 1300, isto é, já à época de Boaventura, persistirá entre o discurso em verso e o discurso em prosa uma relação intermutável. A criação poética em prosa é um exercício introduzido nas escolas dos retores, por volta do ano 100 a. C. Quintiliano recomenda-o aos oradores (*De Institutione Oratória*, X, 5, 4). Santo Agostinho, enquanto aluno, terá parafraseado passagens inteiras da *Eneida* (*Conf.* I, 17, 27). No fim da Antiguidade, grega e romana, e na Idade Média bizantina, a paráfrase tornar-se-ia muito corrente. Uma grande parte, aliás, da antiga poesia cristã não é senão a continuidade da paráfrase retórica – para felicidade da Antiguidade. Vd. Ernest Robert CURTIUS, *Europaieseche Literatur und Lateinisches Mittelalter*, pp. 157-158.

<sup>67</sup> Na Idade Média podia pôr-se no mesmo pé poesia e *sapientia* ou *philosophia*, tanto mais que os dois termos significavam «erudição». Na época carolíngia os poetas eram honrados com o título de *sophista* ou *sophus*. Um autor do século IX chama aos poetas *moderni philosophi*. Virgílio é um dos antigos «chefes da filosofia». Não é por acaso que a obra de Boécio, *Consolatio Philosophiae*, é o livro de cabeceira de toda a época medieva. A partir de S. Anselmo a filosofia medieval suscita um novo interesse científico, o qual se concentra sobretudo no século XIII. A grande época escolástica pôs fim à mistura da filosofia com a poesia. A velha associação das *artes* e da filosofia quebrou-se num só golpe. Tomás de Aquino foi o seu autor, como o indica a frase *septem artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam*. Cf. Ernest Robert CURTIUS, *Europaieseche Literatur und Lateinisches Mittelalter*, p. 214 e 220. Em sentido oposto a tal remoção e exclusão dos elementos poéticos, poder-se-á dizer que Boaventura oferece uma *poetica restituta*. “

<sup>68</sup> Cf. Ernest Robert CURTIUS, *Europaieseche Literatur und Lateinisches Mittelalter*, p. 229.

<sup>69</sup> S. Tomás de Aquino é a referência tradicional e paradigmática desta posição. As referências ao Aquinate seriam intermináveis; baste-nos citar C. Geffré : «D’ailleurs pour saint Thomas comme pour Aristote, en regard cet idéal de la connaissance qu’est la “science” (*opus perfectum rationis*), le recours à la “poétique” a quelque chose de honteux. Et quand il établit les règles de la nomination de Dieu [Cf. *Summa theologiae*, I, q. 13], tout son souci est d’établir une différence entre “la métaphore” et “l’analogie”, et d’éviter ainsi tout compromis avec le discours poétique à l’intérieur de la théologie-science». (Claude GEFFRÉ, «La théologie comme science», in *Somme de théologie*, 1, Paris, Cerf, 1990, p. 162, nota 22).

<sup>70</sup> Alexandre de Hales, mestre de S. Boaventura, é quem primeiro perguntará se *An modus sacrae Scripturae sit artificialis vel scientialis*: *Suma Theologica* I, 1; Quaracchi, 1924, p. 7.

isto é, o que não é apenas adequação ao intelecto, da linguagem às coisas, mas o lugar onde todo o homem é modelado para a verdade, segundo a inteligência da razão, a complacência da vontade e a adesão à virtude<sup>71</sup>. Ou seja, é pela «prática» que o homem caminha para a contemplação. Uma ciência desligada da vida seria vã expressão formal. Por outras palavras, revolvendo conceitos, o santo franciscano preconiza – como Alexandre de Hales – um modelo de racionalidade do qual fazem parte os usos *metafóricos, simbólicos ou parabólicos*. Vale mais a «experiência afectiva» do que a «consideração racional»<sup>72</sup>.

Como Platão, o Santo minimiza a poesia da sua época, contrapondo ao seu fim «servil»<sup>73</sup>, o carácter significativo da poética teológica, isto é, «racional», utilizada na exegese. Deste modo, estabelecendo dois pólos aparentemente tensionais, a Escritura e a teologia, afirmar-se-á que a «equivalência» entre a primeira e a segunda (*sacra Scriptura sive theologia*) obriga à inclusão da metáfora por parte da ciência. A Escritura fornece os dados da fé e a teologia esclarece-os, transformando o *credibile* em *intelligibile*<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> «[...] quae non tantum est veritas speculativa verum etiam practica. Haec autem est, in qua non tantum est adaequatio intellectus, sermonis et rei, verum etiam, in qua totus homo veritati conformatur secundum intelligentiam rationis, secundum complacentiam voluntatis et secundum adhaerentiam virtutis [...]» (*Brevil.*, VI, 8; V, 273a). Em outra passagem ainda mais lhe acentua o carácter prático: «(...) ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum; sed oportuit, quod haberet modos proprios secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes [...]» (*Brevil.*, Prol, 5; V, 206b-207a).

<sup>72</sup> «Magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali.» (*Itin.*, IV, 3; V, 306b).

<sup>73</sup> Boaventura integra a poesia no teatro cujo o fim é o deleite; um por todos, veja-se o modo como se refere a Horácio: «[...] sive aut est ad excludendam tristitiam, aut indigentiam; sive aut prodest, aut delectat, secundum illud Horatii: "Aut prodesse volunt, aut delectare poetae". Et iterum: "Omne tulit punctum qui miscuit dulci." (*Red. art.* 2; V, 319b). Tem interesse saber, como o observa Curtius, que os termos *poesis*, *poema*, *poetica* e *poeta* são muito raros na Idade Média. (Ernest Robert CURTIUS, *Europaieseche Literatur*, p. 162).

<sup>74</sup> A teologia pode equivaler à Escritura mas, como adiante notaremos, esta identificação não se pode realizar arbitrariamente. O teólogo deve partir da Escritura porque é revelação de Deus: «Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic [scientia] est de credibili ut facto intelligibili [...]» (*I Sent.*, Proem. II; I 11b).

A «profundidade da Escritura» exige uma «diligente investigação»<sup>75</sup>; por isso, devemos distinguir (que não separar) *littera* e *spiritus*<sup>76</sup>. A letra do texto bíblico possui uma profundidade que supõe e pressupõe múltiplos sentidos: o sentido literal deve ser exposto multimodamente<sup>77</sup>. Tal inteligência figurativa comporta o perigo de um afastamento excessivo da Escritura<sup>78</sup>, tornando-se necessário o recurso a uma pluralidade de instrumentos externos ao texto sagrado, especialmente da filosofia<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> A Escritura compara-se à água do mar pela multiformidade dos sentidos; tal como no mar há muitas nascentes, assim também na letra da Escritura há múltiplas sentenças. Boaventura considera, depois, o desenvolvimento da Escritura segundo a sua latitude (*latitudo*), a sua longitude (*longitudo*), a sua altitude (*sublimitas*) e a sua profundidade (*profunditas*). Tal desenvolvimento corresponde, ao mesmo tempo, a todas as dimensões do universo e à exigência da capacidade humana. Veja-se: *Brevil. Prol.*, I-IV (V, 202b-207b).

<sup>76</sup> São Boaventura patenteia a distinção entre o sentido próprio e o sentido espiritual em muitos passos da sua obra. Situado no enquadramento da tradição exegética, o Santo operará uma sua síntese. Como o salienta H. de Lubac, na Idade Média existem duas tendências interpretativas: uma que procede de Orígenes e São Jerónimo - que estabelece três sentidos (histórico, moral ou tropológico e místico ou alegórico); e outra que se inspira em Santo Agostinho, Beda, o Venerável, Cassiano e Rabano Mauro - que preserva quatro sentidos (histórico, alegórico, tropológico e anagógico). Boaventura pratica as duas tendências. Por exemplo, no *Itinerarium* menciona os três sentidos; por sua vez, no *Breviloquium* e em *De Reductione artium ad theologiam*, refere-se aos quatro sentidos. Ademais, nas *Collationes in Hexaëmeron* apresenta uma classificação diferente dos sentidos espirituais, a saber: alegoria, tropologia e anagogia. Este procedimento bonaventuriano prova, segundo Lubac, a liberdade no uso das fontes, bem como a criatividade na apreensão da realidade por parte do Autor. Cf. Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie, I, Aubier, Paris, 1959, p. 139.

<sup>77</sup> «Habet postremo ipsa Scriptura *profunditatem*, quae consistit in multiplicitate mysticarum intelligentiarum. Nam praeter *litteralem* sensum habet in diversis locis exponi tripliciter, scilicet *allegorie*, *moraliter* et *anagogice*. Est autem *allegoria*, quando per unum factum indicatur aliud factum secundum quod credendum est. *Tropologia* sive moralitas est, quando per id quod factum est, datur intelligi aliud, quod faciendum est. *Anagogia*, quasi sursum ductio, est, quando datur intelligi illud quod desiderandum est, scilicet aeterna felicitas.» (*Brevil. Prol.* IV, 1; V 205b).

<sup>78</sup> Vinca o Santo: com efeito, melhor seria estar na posse da verdade do que da figura. Se vendo o teu rosto, te pedisse um espelho claro para o ver, seria estulta essa minha petição. «In hac consideratione est periculum, quia periculum est nimis longe recedere a Scripturae domo [...] Melius est enim tenere veritatem quam figuram. Si ego viderem faciem tuam et rogarem te, ut apportares mihi speculum clarum, ut ibi viderem faciem tuam; stulta esset ista petitio.» (*Hexaem.*, XVII, 25; V 413a-b).

<sup>79</sup> Cf. Pietro MARANESI, «Littera et spiritus...», p. 108: «Non se può avere il primo e fondamentale accesso alla Scriptura, costituito dal senso letterale, se non ci si appoggia anche sforzi già compiuti da altri prima di noi, tra i quali è da annoverare anche il momento filosofico». Com efeito, é por isso que Boaventura justifica a necessidade da filosofia para a compreensão da Escritura: «Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei, quae sine his non possunt terminari. Unde si velimus nimis stricte iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicamus curiosos [...] Lege Augustinum de Doctrina christiana, ubi ostendit, quod non poteste intelligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia; ostendit etiam, quod sicut filli Israel asportaverunt vasa Aegpti, sic doctores theologi doctrinam philosophicam». (*Opusculum XII. Epistola de tribus quaestionibus*, 12; VIII 335b).

Ora, colhendo este mesmo exemplo bonaventuriano e transpondo-o para o próprio texto do Autor, afinal um texto sobre um outro texto – um texto paradigmático (o texto bíblico) -, parece-nos que a atenção à letra e linguagem em que o Santo nos oferece o seu pensamento poderá encaminhar-nos também ao espírito e significação mais autênticos da sua filosofia<sup>80</sup>.

À semelhança do que ocorre na construção figurada, o Doutor Seráfico faz situar a linguagem que utiliza num plano de referência que torna indirecta a relação linguística; todavia, a sua «denominação», como veremos, transcende os requisitos da simples transposição figurativa. A tese que expomos no presente estudo pretende, justamente, interpretar o carácter figurativo do discurso bonaventuriano enquanto poética da própria linguagem. A linguagem poética de Boaventura prefigura uma poética da linguagem, revelando e relevando um uso hermenêutico da metáfora. Se o uso incidente de figuras indica o reconhecimento da constituição figurativa da realidade a enunciar, isto é, se o carácter poético do discurso corresponde ao modo adequado de a linguagem captar a realidade, o dizer poético constitui propriamente um *poético dizer*<sup>81</sup>. Este dizer, poeticamente substantivo, caracteriza a linguagem como «poética», vinculando a ontologia e a poesia. O modo de falar por imagens, figuras e símbolos é o modo criador de adequação da linguagem à realidade; sendo esta «obscura», a poesia é a «ideia criadora»<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Ao trânsito da «letra» (forma predicacional-silogística-racional) para o «espírito» (metáfora) é dedicado o estudo de Pietro MARANESI, «Littera et spiritus...». Aí se lê (p. 119): «Da parte sua l'accesso metaforico a Dio non è una renuncia al comprendere, ma un modo diverso e piú alto; infatti, (e con questo si giunge al centrale del testo), nota espressamente Bonaventura, nel momento in cui entro in questa nuova predicazione di tipo metaforico “dum intelligo”. La Scrittura nel suo procedere narrativo-simbolico immette in un processo intellettuale-metaforico piú capace di cogliere il mistero di Dio di quello puramente predicativo».

<sup>81</sup> É suficiente um olhar de relance para captar, de forma não uniforme embora, a linguagem tão incidentemente figurada de Boaventura, especialmente quando o autor fala das criaturas. Bougerol nota que, à medida que se avança no seu estudo, é preciso prestar atenção acrescida ao sentido com que o Santo usa as palavras. (Cf. Jacques Guy. BOUGEROL, *Introduction a saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 124). A título de exemplo, evidenciamos o uso tão recorrente que o santo franciscano faz dos termos «signum», «signa», «imago», «aenigma», «similitudo», «similitudo obscura», «allegoria», «analogia», «translatio», «umbra», «vestigium», «nube», «velamen», entre muitos outros. Cf., in CLCLT – 5.

<sup>82</sup> Não se entra na obscuridade senão pela poesia; num certo sentido, poder-se-ia dizer que toda a ontologia é poética. A poesia recebe o nome de arte precisamente em virtude da sua raiz mais escondida: a ideia criadora. A poesia é decifradora de enigmas. Percebendo a existência do mundo poético, o poeta percebe como uma intensidade fulgurante a sua própria existência. O poema é um lugar de «exílio», uma busca incessante, um recomeço sem fim. Para M. Antunes, «a Poesia e a Ontologia constituem fontes perenes de inexauribilidade hermenêutica, sendo espaços de “filosofia

Observa E. Faral que a «arte de escrever», em todas as suas manifestações – invenção e escolha de temas de desenvolvimento, ordenação das ideias e trabalho do estilo propriamente dito –, inclui um conjunto de factos que se pode definir e explicar objectivamente, pelo menos em parte, por acção determinável de um meio, de um modo ou de uma doutrina<sup>83</sup>. Os autores, enquanto escrevem, sofrem as influências que lhes são contemporâneas, deixando neles impresso, de modo directo ou indirecto, o «colorido» peculiar do seu pensamento<sup>84</sup>.

São Boaventura imprime à linguagem que utiliza um «estilo carregado de poesia e de cor», um «conteúdo altamente simbólico»<sup>85</sup>, mostrando praticar «os diversos modos literários a favor dos simbolismos e tipologias clássicas»<sup>86</sup>. Objectivam-se as razões determinantes da sua formulação própria a partir de uma

---

negativa”, isto é, espaços onde se ganha consciência de que discursos, mitos, símbolos, ritmos são meios, nada mais do que meios. O fim é a percepção do Ser, o contacto com o Ser, a união com o Ser.» (Manuel ANTUNES, *Poesia e Ontologia*, in «Legómena», Lisboa, 1987, p. 138. Sobre as relações entre filosofia, poesia e mística, veja-se Claude-Pierre PEREZ, *Art, science et religion au temps du symbolisme*, in D. Millet-Gérard (dir), «Poésie, Poétique et Spiritualité. Les Lis et la Langue», Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 21-32. Veja-se também: Philippe DELAVEAU, *De l’exil vers le centre : La poésie en quête du secret*, in D. Millet-Gérard (dir), «Poésie, Poétique et Spiritualité», Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 99-112.

<sup>83</sup> Edmond FARAL, *Les arts poétiques du XIIIe et du XIVe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1924, p. XII.

<sup>84</sup> Escreve o mesmo Faral: «Cela revient à dire, pour traiter de l’art d’écrire selon une méthode véritablement historique, il faut partir, non pas de notre système esthétique actuel, mais de celui qui dominait les contemporains de l’œuvre [...] ce sont des *rhétoriques* ou des *artes sermocinandi*.» (Edmond FARAL, *Les arts poétiques du XIIIe et du XIVe siècle...*, p. XII e XIII.

<sup>85</sup> As expressões entre aspas são, respectivamente, de J. G. Bougerol e Nguyen Van Si. O primeiro afirma que Boaventura é, sem dúvida, um dialéctico e um artista, cujo estilo possui qualidades incontestáveis. Frequentando a Faculdade das Artes em Paris, de 1236 a 1242, Boaventura seguiu o curso do *trivium* e do *quadrivium*. O seu temperamento, próximo do de S. Agostinho, dá ao seu estilo um cunho muito pessoal, caracteristicamente franciscano: «Bonaventure connaît les lois rigoureuses du *cursus* rythmique. Si les commencements franciscains sont chargés de poésie et de couleur, à l’art tout simple de François dans le Cantique de frère Soleil succède un art plus savant chez Bonaventure, mais un art digne de la source où, en définitive, Bonaventure a puisé inspirations les plus profondes.» Cf. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction a saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 125. Por sua vez, Nguyen Van Si realça que a linguagem simbólica cobre, de uma ponta à outra, a obra de Boaventura, referindo-se, emblematicamente, ao *Itinerarium* e ao *Breviloquium*. (Nguyen VAN SI, «Les symboles de l’Itinéraire dans l’*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure», *Anton.*, 58 (1993) 2-3, p. 329).

<sup>86</sup> M.-D. Chenu põe igualmente em evidência a dimensão simbólica e literária do discurso bonaventuriano: «Bonaventure pratique évidemment les divers “modes” littéraires, à la faveur des symbolismes et typologies classiques. C’est même là l’une des plus brillantes ressources de son esprit, tel qu’il se révèle en particulier dans l’*Itinerarium*, où jouent, dans une construction très poussée, avec les symbolismes scripturaires, les symbolismes de la nature, selon la fécondité d’une philosophie exemplariste et dans une dialectique presque intempérante des signes.» (Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 56)

intuição de sensibilidade musical, poética e literária, directamente influenciada, não só pela espiritualidade franciscana, mas também pelo contacto com os autores gregos e latinos<sup>87</sup>. São razões influentes as artes poéticas dos séculos XII e XIII<sup>88</sup> e, particularmente, as fontes que ele próprio utilizou: Santo Agostinho, o Pseudo-Dionísio, Boécio, Hugo de São Vítor, S. Bernardo e Pedro Lombardo<sup>89</sup>. Mas a fonte mais importante continua a ser a do texto bíblico. À explicação da Escritura dedica mesmo um «breve discurso», o *Breviloquium*<sup>90</sup>.

Não obstante os sete séculos que nos separam do Santo, é possível ainda sentirmo-nos colhidos pelas suas palavras. Às “intuições” e “palpites” que sempre decorrem dos contactos iniciais, junta-se-nos a convicção da originalidade medieval e, portanto, actualidade do pensamento bonaventuriano, justamente por

---

<sup>87</sup> Segundo J.-G. Bougerol, o estilo de Boaventura testemunha uma cultura aprofundada com os autores gregos e latinos. Na altura que o Santo estudava em Paris, Conrad de Mure escreveu o «*Novus Graecismus*». Ora, encontramos nas suas obras alusões explícitas que indicam um verdadeiro conhecimento do grego por parte do autor. Por exemplo, quando, citando Damasceno (*Comm. Sp.*, Prol; VI, 109), considera que a língua grega é mais bela do que o hebraico e mais rica do que a língua latina para exprimir as realidades teológicas. Por outro lado, da cultura latina Boaventura preserva a recordação de que os grandes autores (Tácito e Sulpício Severo) elaboraram sempre prólogos às suas obras – o que permanece como sua prática. Vd. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction a l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961, p. 97.

<sup>88</sup> As artes poéticas (*artes sermocinandi*) aplicam-se aos textos sagrados. Diria Tomás de Pavia, citando Agostinho: «Toda a doutrina das Escrituras é acerca do modo de encontrar as coisas a conhecer, e acerca do modo de proferir as coisas conhecidas.» (*Arte praed.* Proem.; IX, 8). As artes poéticas (*ars poetriae*) medievais ensinam a arte da composição a partir da análise literária dos textos. Derivam da tradição gramatical da *enarratio poetarum*. Ao mesmo tempo, apresentam-se-nos como um legado directo da síntese agostiniana de retórica e hermenêutica. Sabe-se que Boaventura conhecia bem Cícero e as regras da prosódia latina. Cf. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1974, pp. 135-136. Às *poetriae*, que seguem os modelos antigos, acrescentam-se as *artes dictandi*, que põem o acento na eloquência escrita, tal como aparece nos textos epistolares e nas relações de cortesia e de deferência entre os estudantes (discípulos) e os mestres. Vd. A. Michel, *La rhétorique au Moyen âge: l'ideal, l'être et la parole*, p. 19.

<sup>89</sup> Embora de modo já muito mediatizado, importa referir também Plotino e Aristóteles, e, sobretudo, Platão e o Pitagorismo. Cf. Ema Jane Marie SPARGO, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, Louvain-Paderborn, Nauwelaerts-F. Schöning, 1953, p. 21.

<sup>90</sup> S. Boaventura escreveu o *Breviloquium* em 1257, isto é, no ano em que terminou a sua carreira universitária e foi eleito Ministro Geral, o 7.º, da Ordem Franciscana – cargo que o levará a viajar por toda a Europa. Este «breve discurso» cedo mereceu as mais entusiásticas referências. Já segundo Gerson, é um verdadeiro «livro de cabeceira», para o qual trinta anos de «leitura assídua» (*saepe legendo*) e de «ruminação até às palavras» (*saepe ruminando etiam usque ad verba*) são apenas suficientes para início do gosto. – GERSON, *De examinatione doctrinarum*, consid. 5, citado em *S. Bonaventurae opera omnia*, Prolegomena, c. III (I, XVa-XVIb). Para Chenu, o *Breviloquium* é «le plus beau programme d'herméneutique sacrée qu'ait proposé le XIIIe siècle» e «la plus adéquate incarnation –après l'*Itinerarium mentis* – en un savoir théologique de l'inspiration franciscaine.» (Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, p. 54 e 57, respectivamente).

encontrarmos nele preocupações que hoje são cruciais<sup>91</sup>. Parafraseando A. de Libera, trata-se de «trabalhar a Idade Média deixando a Idade Média trabalhar em nós»<sup>92</sup>. Pensamos que a visão bonaventuriana do mundo, como provavelmente de todo o pensador genuíno, comporta uma relação pertinente ao nosso tempo. A verdade é sempre portadora de actualidade.

Na continuação de Francisco de Assis, o Seráfico fundador, Boaventura assume uma posição de inovação, não só no que se refere à orientação da Ordem<sup>93</sup>, mas também, e sobretudo, pelo modo como apreende e tematiza, face à sua época, as realidades que vive. A valorização do estudo e, por conseguinte, da ciência permitir-lhe-á fazer da «máquina do mundo» (*machina mundana*) o coração da sua filosofia, tendo elegido a mediação simbólica como uma das suas manifestações mais expressivas ou, pelo menos, mais assumidas.<sup>94</sup> E, desde o primeiro momento, o Santo mostra constituir essa a sua relação preferencial. Se «o homem medieval pensa em termos de símbolos»<sup>95</sup>, a filosofia de Boaventura é «a mais medieval das filosofias medievais»<sup>96</sup>.

A seu modo, o próprio autor no-lo enuncia quando, relevando o conhecimento figurativo, preceitua que a figuração é significação (*figuratio est significatio*) e

---

<sup>91</sup> Por exemplo, a relação significante-significado, representante-representado tornou-se, como se sabe, o nó problemático de um grande número de disciplinas, desde a lógica às matemáticas, passando pela física. Tal determina-se sempre em termos semiológicos ou linguísticos. Para Boaventura a linguagem excede claramente a dimensão simplesmente linguística (embora nos ofereça reflexões 'linguísticas').

<sup>92</sup> Cf. Alain de LIBERA, *Penser la Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 25.

<sup>93</sup> Note-se que S. Boaventura é considerado «segundo Fundador» da Ordem Franciscana, em boa parte devido ao apoio dispensado ao desenvolvimento dos estudos. Aliás, o Santo é um professor universitário. Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «S. Francisco de Assis e a Ecologia», p. 173.

<sup>94</sup> Interpretar Boaventura pelo lado do simbolismo, não sendo embora inédito, integra-se na linha de renovação actual dos estudos bonaventurianos. Por volta de 1980 essa interpretação era considerada ainda como «fenómeno novo». Sobre tal carácter de novidade dos estudos bonaventurianos, veja-se Camile BÉRUBÉ, «Symbolisme, image et coincidence des contraires chez saint Bonaventure», in *CFr*, 50 (1980), p. 235. A primeira obra que, *in modo specifico*, versa o simbolismo em Boaventura é a de Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, Vicenza, Edizioni L.I.E.F., 1978. Numa observação à bibliografia que apresenta (p. 132), Piazza nota que os estudos gerais sobre esse tema eram até esse momento, nos últimos cem anos, muito pouco numerosos.

<sup>95</sup> Cf. Marcia L. COLISH, *A study in the medieval theory of knowledge*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1983, p. vii.

<sup>96</sup> Cf. Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica...*, p. 65.

que a significação se estende, não só às coisas presentes, mas também às coisas futuras (*et significatio non tantum extendit se ad prasentia, sed etiam ad futura*)<sup>97</sup>.

Por outro lado, não é por acaso que Heidegger faz observar, no *Curriculum vitae* (1915) que apresenta na habilitação à Universidade de Fribourg, que algumas obras de São Boaventura haviam sido decisivas na sua evolução científica<sup>98</sup>. E, de igual modo, não é despidendo observar que a fenomenologia no encontro com a teologia vê em São Boaventura um interlocutor privilegiado. O procedimento descritivo (*quomodo*), próprio do santo franciscano, parece satisfazer as exigências metodológicas mais rigorosas da fenomenologia – que Husserl define justamente como «teoria descritiva»<sup>99</sup>.

Salientam, a propósito, os Padres de Quaracchi que a doutrina bonaventuriana deve a sua índole e carácter especial à tradição que o autor assume: ninguém tira e cria da sua própria mente alguma coisa de novo<sup>100</sup>.

São Boaventura dispõe, com efeito, de uma longa tradição, referindo-se em especial ao neoplatonismo<sup>101</sup>. Na assunção da dívida do passado, contudo, é com

---

<sup>97</sup> *III Sent.*, d. 3. a. 1. q. 1 (III, 82a).

<sup>98</sup> Cf. Hugo OTT, *Martin Heidegger, Eléments pour une biographie*, Payot, Paris, 1990, pp. 90-92.

<sup>99</sup> Com efeito, o fundador da fenomenologia intitula a actividade fenomenológica como «deskriptive Wesenslehre». Cf. Edmond HUSSERL, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie, I*, Husserliana, III, § 75. Maurice MERLEAU-PONTY, à pergunta «O que é a fenomenologia?», responde igualmente que «em fenomenologia, trata-se de descrever e não de explicar ou analisar». (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. II). A fenomenologia encontra-se com a teologia por meio da filosofia medieval, e Boaventura é autor privilegiado. J.-F. Courtine, talvez com alguma ironia, designa a filosofia bonaventuriana como «mysticologie phénoménologique» (Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 98). Sobre essa pertinência fenomenológica de Boaventura, escreve igualmente Emmanuel FALQUE: «C'est que le Docteur Séraphique se prête en réalité, avec une rare justesse, à une interprétation de type phénoménologique. (a) Il revient en effet au maître franciscain d'avoir su formaliser une intuition – celle de François – qui, loin d'être seulement conceptuelle ou langagière (à l'instar de Dominique), relève d'abord de la pure et simple descriptivité: le développement d'un itinéraire de conversion, la composition d'un cantique des créatures et l'expérience d'une stigmatisation du corps. (b) Ce «langage de la chair», exemplairement mis à jour dans une vision franciscaine du monde, se traduit alors dans une méthode qui là encore ne le cède en rien aux requêtes, au moins méthodologiques, de la phénoménologie: l'acte de la *perscrutatio* comme approfondissement (*ergründen*) de la profondeur des mystères.» (*Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000, p. 22).

<sup>100</sup> «Nemo enim ex propria haurit et procreat quidquid novi, sed fere totam suae scientiae summam recipiendo sumit ex traditione et sibi appropriat [...].» (*S. Bonaventurae opera omnia*, X, 30).

<sup>101</sup> Sobre os recursos da linguagem (e a linguagem como recurso) sabe-se como Platão aprecia a expressão mítica e como os neoplatónicos, cada um a seu modo, seguiram o exemplo do filósofo ateniense. Recorde-se que Boaventura é herdeiro filial dessa longa e complexa tradição.

o futuro que o Doutor Seráfico mostra relações de preferência. Vemo-lo, de modo muito especial, nas preocupações de que nos dá conta acerca do ensino da Escritura e do melhor modo de proceder quanto à sua exposição<sup>102</sup>.

A pedido dos seus confrades (*rogatus a sociis*), consentiu escrever o *Breviloquium* para libertar a exposição teológica presente, da acumulação difusa das «autoridades» e dar aos jovens teólogos (*novi theologi*) o gosto pela Escritura, a fim de que não se perdessem como em floresta obscura (*silvam opacum*)<sup>103</sup>. A «floresta obscura» é, bem entendido, a própria Escritura. Por ser obscura (*opaca*) necessita também de uma explicação. É o que igualmente se propõe São Boaventura, escrevendo alguma coisa de breve sobre as verdades mais úteis e acrescentando algumas explicações segundo as circunstâncias<sup>104</sup>.

A Escritura, diz o Santo, tem um modo muito especial de proceder (*haec specialem habet modum procedendi*); por isso, ela deve ser, segundo esse seu modo de proceder (*iuxta suum procedendi modum*), compreendida e exposta<sup>105</sup>. Este é o único modo de proceder (*unus est modus procedendi*), e o autêntico (*authenticus*), no qual estão contidos os modos da inteligência<sup>106</sup>. Por outras palavras, o que Boaventura diz é que usar metáforas é próprio tanto da teologia, no seu modo de exposição (*expositio*), como da Escritura, no seu modo de descrição (*descriptio*). Por igual motivo, faz equivaler Escritura e teologia. Com efeito, diz o santo franciscano: «A Sagrada Escritura *ou* teologia é a ciência que,

---

<sup>102</sup> «Boaventura é um pedagogo», escreve J. Cerqueira Gonçalves; para este medievalista toda a obra do Santo é testemunho indeclinável de uma profunda intenção pedagógica: «O homem da Bíblia é sim um membro de um povo, realizando na história os desígnios de Deus. Esse povo, essa origem e essa meta constituem o fulcro da pedagogia de Boaventura.» (Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo*, p. 21, 28 e 78).

<sup>103</sup> «Et quia doctrina tam in scriptis Sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri – propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram et tamquam incertum et inordinatum et tanquam quandam silvam opacum.» (*Brevil.* Prol. VI; V, 208b)

<sup>104</sup> «[...] assensi *breviloquium* quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat.» (*Brevil.* Prol. VI; V, 208b).

<sup>105</sup> «Quemadmodum autem Scriptura haec specialem habet modum procedendi, sic iuxta suum procedendi modum speciali suo modo debet *intelligi* et *exponi*.» (*Brevil.* Prol. 6; V, 207a).

<sup>106</sup> «[...] unus est comunis modus procedendi, *authenticus* videlicet, intra quem continetur modus *narrativus, praeceptorius, prohibitivus, exhortativus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus*.» (*Brevil.* Prol. V; V, 206b).

no presente estado, dá um conhecimento suficiente do Primeiro Princípio»<sup>107</sup>. Para São Boaventura a teologia deve apenas observar (*ut attendat*) de que modo a Escritura descreve (*quomodo Scriptura describat*). A teologia deve assimilar a Escritura no seu modo de proceder. Se a Escritura contem metáforas (e para ele nada é mais evidente), a teologia não pode senão proceder metaforicamente. À teologia (discurso especulativo) cabe expor, nos recursos da linguagem humana, a linguagem de Deus (Escritura).

Contudo, se a teologia pode equivaler à Escritura, essa equivalência não corresponde a uma simples identificação. Há entre elas uma relação desigual; com efeito, a Escritura se, por um lado, oferece à teologia o seu único e autêntico modo de proceder, por outro, ela requer, para a sua compreensão, um conhecimento que só a própria teologia pode reunir<sup>108</sup>. Poder-se-á dizer que Escritura e teologia mutuamente se implicam e complementam, constituindo um quiasma irredutível; a segunda tira da primeira o seu modo especial de proceder (a descrição), e a primeira fornece à segunda os dados que possibilitam a sua compreensão (a exposição)<sup>109</sup>.

Nesse quiasma da *descriptio* e da *expositio*, isto é, de transformação do *credibile* em *intelligibile*<sup>110</sup>, o Doutor Seráfico vem abrir o discurso especulativo à inclusão do discurso poético (*modus poeticus*).

Deste modo, nos antípodas de uma definição de teologia como «obra do homem»<sup>111</sup>, suspensa de uma antropologia pura, o santo franciscano assume uma

---

<sup>107</sup> «Sacra Scriptura sive theologia sit scientia dans sufficientem notitiam de primo principio secundum statum viae.» (*Brevil.*, I, 1 ; V, 210a).

<sup>108</sup> Para compreender a Escritura é preciso compreender o princípio das coisas: «[...] ad quam quidem intelligendam oportet nosse rerum principium, Deum, ipsarum rerum creationem, lapsum, redemptionem per sanguinem Iesu Christi, reformationem per gratiam, curationem per sacramenta, et tandem retributionem per poenam et gloriam sempiternam.» (*Brevil.* Prol. VI; V, 208a-b).

<sup>109</sup> Pode falar-se de um «círculo hermenêutico» entre Escritura e teologia: «É preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender». Este círculo formulado por Ricoeur, mas tirado de Santo Agostinho e Santo Anselmo, é um círculo hermenêutico entre a fé e a sua compreensão. Trata-se, não de um círculo vicioso, «mortal», mas de um círculo bem vivo e estimulante. O intérprete apenas se aproxima do que diz o texto se viver na aura do sentido interrogado. Vd. Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, t. II *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 326-327.

<sup>110</sup> Para Louis PRUNIERES, a questão axial da hermenêutica bonaventuriana, e particularmente no que respeita ao *Breviloquium*, «é a de saber como se processa a ligação entre o *credibile* e o *intelligibile*». («Herméneutique bonaventurienne», *Etudes franciscaines*, 67-68 (1973) p. 298).

<sup>111</sup> Cf. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction au Prologue*, in «Breviloquium», Prologue, p.78.

posição de paradigmática divergência com São Tomás de Aquino, seu contemporâneo. São Boaventura, como acima vimos, constitui como que uma alternativa radical ao discurso do Doutor Angélico sobre a analogia, com incidências futuras directas na constituição do discurso «positivo» sobre Deus. Não obstante o Aquinate preservar, no dizer de P. Ricoeur, «um efeito de sentido metafórico na analogia»<sup>112</sup>, é preciso medir a distância, porventura inultrapassável, entre ambos os Doutores. Se o propósito de São Tomás é o de estabelecer o discurso teológico como ciência tendo, para isso, de o «subtrair inteiramente às formas poéticas do discurso religioso»<sup>113</sup>, embora abrindo uma «ruptura» entre a ciência de Deus e a hermenêutica bíblica, esse é um procedimento na antítese de Boaventura.

O que São Tomás exclui, em nome da ciência (*opus perfectum rationis*), São Boaventura inclui, em nome da Escritura (*poetica*). A enunciação de Deus percorre, em ambos os doutores, caminhos inversos<sup>114</sup>. Para o santo franciscano esse caminho somente pode fazer-se pela retomada da metáfora. Ou seja, a uma concepção positiva (conceptual) da ciência o Doutor Seráfico faz sobrepor o optimismo sobre a capacidade da razão. O frágil poder das palavras, isto é, a linguagem poética, é o poder humano mais autêntico para falar de Deus. A denominação poética não «enfraquece» a significação das palavras, sendo dinamizada por um dupla orientação, horizontal e vertical<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 356.

<sup>113</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 344.

<sup>114</sup> A propósito da concepção do Aquinate sobre a metáfora escreve J. Greisch: «La conception de la métaphore, à laquelle se réfèrent saint Thomas et d'autres auteurs de la tradition, est déjà défigurée par la rhétorique qui définit la métaphore comme accident sémantique arrivant à un mot et qui l'enferme dans l'opposition du propre et du figuré». (Jean GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, p. 242).

<sup>115</sup> F. Marty observa, a propósito das parábolas evangélicas, que a poética põe em jogo a fragilidade da linguagem. No plano diacrónico, os signos linguísticos são lineares; mas o confronto com o plano sincrónico introduz a necessidade de uma cópula entre ambos os planos, isto é, entre o eixo horizontal e o eixo vertical. Estes dois eixos (sintagmático e paradigmático) estruturam depois todo o processo linguístico. A poética põe assim em exercício uma estrutura biaxial da linguagem. A poética, sendo a passagem de um dito para um não dito, situa-se nas margens da linguagem, alargando-as progressivamente. (François MARTY, «Parabole, Symbole, Concept», in Vários, *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris, Cerf, 1989, pp. 181-182).

## Capítulo IV

### *DIZER DEUS*

#### 1. Símbolo e metáfora

Interrogando-se Boaventura sobre se a metáfora se aplica a Deus, responde integrando-a no esquema da semelhança por analogia. E tal como considera que a semelhança se diz de um modo em Deus e de outro modo em nós, considera igualmente que a metáfora se aplica duplamente a Deus, isto é: *a parte Dei e a parte creaturae*.

O. Todisco vê no dúplice movimento – da analogia ao símbolo e do símbolo à analogia – motivo para uma releitura da proposta bonaventuriana<sup>1</sup>. A ideia de que a metáfora entra na constituição do pensamento, fundando-se na analogia, permitiu verdadeiramente a São Boaventura vencer o silêncio metafísico e o esquecimento do divino que a manipulação de signos vazios e a construção de linguagens formalizantes tende a fazer proliferar.

O que é, afinal, a metáfora para São Boaventura?

Não existe de Boaventura uma obra expressamente dedicada à doutrina da metáfora. Aparece, de forma directa, na *questão* IV da distinção XXXIV, artigo único do I Livro das *Sentenças*, que se interroga nos seguintes termos: *Utrum in*

---

<sup>1</sup> Orlando TODISCO, «Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura», *DSer*, 27 (1980), p. 15. Estamos actualmente colocados perante uma renovada interpretação do pensamento de Boaventura, entrando-se, nesse sentido, pelo lado da linguagem e do simbolismo, o que embora não sendo inédito – o simbolismo sempre foi um ângulo de aproximação a Boaventura – assume hoje relevo especial pelos laços que aí se encontram com a modernidade. Trata-se de uma interpretação que vem fazendo caminho nos últimos 25/30 anos. O. Todisco é justamente um dos autores que mais contribuiu para essa compreensão do pensamento bonaventuriano à luz do chamado problema da linguagem. Defende este autor que Boaventura inverte a sua tradição ao dar o primado à linguagem e não às coisas, ao contrário de Agostinho. (Cf. Orlando TODISCO, *Le creature e le parole...*, p. 112). Como sublinhámos, C. Bérubé, em 1980, referia-se a tal interpretação do pensamento de Boaventura como sendo um «fenómeno novo». (Cf. Camille BÉRUBÉ, «Symbolisme, image et coincidence...», p. 235). A primeira obra que, *in modo específico*, versa o simbolismo no Doutor Seráfico é a de Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, Vicenza, Edizioni L.I.E.F., 1978. Outros importantes estudos sobre a questão da linguagem em S. Boaventura: Julio GOMEZ CHAO, *La «Sermocinalis philosophia de S. Beunaventura. La mediación del lenguaje en la Filosofía bonaventuriana*, Roma, 1976; Tina MANFERDINI, «S. Bonaventura filosofo del linguaggio», in *San Bonaventura 1274-1974*, III, Roma 1973, 505-534; Ewert H. COUSINS, «Language as metaphysics», *MM* 13-2 (1981) 946-951; Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y Significar» *Themata*, 5 (1988) 51-71.

*divinis ponenda sit translatio*<sup>2</sup>. De forma mais indirecta embora logicamente, aparece também na distinção XXII do mesmo Livro, acerca da nomeação de Deus («De nominibus divinis»)³, bem como na primeira parte do *Breviloquium*, onde o Santo mostra, pela equivalência *metaphora/transsumptio*, por que é que as cinco últimas categorias de Aristóteles se não atribuem a Deus senão de modo transpositivo e figurativo (*non attribuntur Deo nisi transsumptivo modo et figurativo*)⁴.

Uma tal indicação modelar da metáfora surge igualmente em alguns dos Sermões, presumivelmente redigidos na última fase da vida do Santo. A verdade explica-se metaforicamente: «[...] por *convenientissima metáfora* explica-se no verbo a obra da criação [...] por *metáfora nobilissima* exprime-se a criação do homem quanto ao *principio efectivo*, constituindo-se, assim [a criação], *significação metafórica* para o homem»⁵. «Pela *metáfora* do arco íris ou celeste mostrou-se Deus à humanidade [...] o nascimento de Cristo diz-se arco íris ou celeste.»⁶.

Ou seja: que Boaventura reconhece, valoriza e utiliza a metáfora como dizer no nosso *dizer* de Deus, não há dúvida, resta saber porquê e como.

Neste ponto, a questão que se sobreleva é a de saber se São Boaventura faz apenas um uso retórico ou discursivo da metáfora – cingindo-a a mero plano/recurso exterior do pensamento – ou se, pelo contrário, é possível encontrar no seu próprio discurso elementos que autorizam uma doutrina da metáfora (filosofia da metáfora), interpretando esta já como modalidade de racionalidade e, por conseguinte, como configurando, estruturando e modelando poeticamente o acto de pensar enquanto tal.

É isso que agora iremos ver, pela análise daqueles referidos textos.

---

<sup>2</sup> Cf. *I Sent.*, d. 34, a.un., q. 4 (I, 593-594).

<sup>3</sup> *I Sent.*, d. 22, a. un., qs. 1-4 (I, 390-399).

<sup>4</sup> *Brevil.*, I, 4 (V 212b).

<sup>5</sup> «[...] opus creationis hominis explicat in verbo proposito sub *convenientissima metaphora* [...] sub *metaphora nobilissima* exprimitur creatio hominis quantum ad *principium effectivum* in *metaphorica* hominis *significatione*» (*Serm.*, Dominica V. Post Epiphaniam, Sermo I; IX, 192b). (Itálico nosso).

<sup>6</sup> *Sub metaphora* ergo iridis sive caelestis arcus Dei potentia nobis inclinata per humanitatem ostenditur [...] Christus natus dicitur arcus caelestis [...].» (*Serm.*, In Nativitate Domini, Sermo IV; IX 113a). (Itálico nosso).

Sem nunca perder de vista os pólos do analógico e do metafórico, São Boaventura reconhece explicitamente a «excelência» da metáfora como modo de atribuição divina (*quamvis mystica nominet Deum translative quantum ad proprietates excellentiae*)<sup>7</sup>. Interrogando-se, como acima vimos, sobre se a metáfora se pode aplicar a Deus, responde que a metáfora possui «uma dupla razão ou fim»: 1. louvar Deus (*laus Dei*); e 2. conduzir o nosso intelecto (*manuductio intellectus nostri*)<sup>8</sup>.

Citando o «Filósofo», considera que assim como todo o fim proposto exige os meios necessários à sua prossecução, também a metáfora é necessária para o louvor de Deus<sup>9</sup>; e porque Deus é maximamente louvável, para que esse louvor não cesse por falta de palavras – dir-se-ia, por penúria/impotência da linguagem – a Sagrada Escritura ensinou a transferir os nomes das criaturas para Deus<sup>10</sup>. Por isso, é em número indefinido (*et hoc in numero indefinito*) que é preciso usar metáforas (*translationes*), a fim de que, assim como todas as criaturas louvam Deus (*sicut omnis creatura laudat Deum*), o Ser divino seja igualmente louvado a partir de todos os nomes das criaturas<sup>11</sup>. «Louvar Deus» constitui, assim, um modo denominativo – «descendente» – do Ser divino. «Louvar Deus» significa *dizer* Deus a partir do exemplo das Escrituras, na qual todas as criaturas se assumem justamente como signos de figuras (metáforas) para louvar Deus<sup>12</sup>.

Propriamente falando, o nome Deus não tem plural, não é nome apelativo, porque não significa uma forma multiplicável. O nome Deus é próprio da natureza

---

<sup>7</sup> «Ad illud obiicitur, quod symbolica et mystica theologia nominant Deum translative ; dicendum, quod quamvis mystica Deum nominet translative quantum ad proprietates excellentiae [...]». (*I Sent.*, d. 22, a. un. q. 3; I 396b).

<sup>8</sup> Boaventura é inequívoco sobre a dupla função da metáfora: «Dicendum quod ratio vel finis translationis duplex est: una, inquam, est laus Dei, alia manuductio intellectus nostri.» (*I Sent.*, d. 34, a.un. q. 4; I, 594a).

<sup>9</sup> «Quoniam igitur finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem, cum translatio sit ad *laudem* Dei.» (*I Sent.*, d. 34, a. un. q. 4; I 594a).

<sup>10</sup> «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 [...].» (*I Sent.*, d. 34, a. un. q. 4; I 594a).

<sup>11</sup> «[...] et hoc in numero indefinito, ut, sicut omnis creatura laudat Deum, sic Deus laudetur ex omni nomine creaturae.» (*I Sent.*, d. 34, a. un. q. 4; I 594a).

<sup>12</sup> Cf. *Hexaem.*, XVIII, 25 (V 418a). Os «signos das figuras» – as metáforas –, apreendem Deus «de longe» (*a longinquo*), isto é, a partir dos seres criados.

divina. Deus não pode ser limitado, nem coarctado, nem composto: Deus está fora de todo o género (*Deus est extra omne genus*)<sup>13</sup>. O Ser divino é incircunscritível, invisível e imutável (*Deus sit incircumscribibilis, invisibilis et incommutabilis*)<sup>14</sup>.

À semelhança do Areopagita, o Doutor Seráfico persiste na noção de que um só nome não pode significar Deus. O Ser divino, por definição, transcende todos os nomes. A metáfora, justamente, transfere para Deus a multiformidade dos nomes; por isso se poderá dizer que, metaforicamente (*metaphorice*), Deus é nomeável por todos os nomes das criaturas (*Deus est omninominalis*). O uso de transferências de sentido tiradas das criaturas, como «a força do leão», «a doçura do cordeiro», «a solidez da pedra», «a prudência da serpente», «e outras semelhantes», combate o perigo quer do mutismo (nada poder dizer), quer da inefabilidade (tudo dizer sem nada dizer)<sup>15</sup>.

E àqueles que objectam – fá-lo notar Boaventura – que não há semelhança, porque a distância entre o homem e Deus é abissal, deve dizer-se que essa semelhança é, não por participação, mas segundo a analogia e o hábito<sup>16</sup>.

O seu discurso sobre a metáfora constitui uma nova e original compenetração do simbólico e do especulativo; dir-se-ia, assim, restituir a poética à ciência, entrecruzando «esferas de discurso», superando desse modo a distinção entre o discurso poético e o discurso científico<sup>17</sup>.

Processando-se metaforicamente o acesso humano ao Ser divino é, no entanto, forçoso admitir que nem tudo pode ser metáfora. Nada oferecer à metáfora (*convenientissima metaphora*) equivaleria a fazer perder a teologia numa

---

<sup>13</sup> *Brevil.*, I, 8 (V, 217b).

<sup>14</sup> *Brevil.*, I, 5 (V, 214a).

<sup>15</sup> «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: ideo oportuit, plura nomina transferri ad Deum.» *I Sent.*, d. 34, a. un. q. 4 concl. (I, 594b).

<sup>16</sup> «Quod enim obiicitur, quod nulla est similitudo, quia summa est distantia; dicendum, quod non est similitudo per unius naturae participationem, est tamen similitudo secundum analogiam et habitudinem [...]» (*Ibidem*). Ora, este ponto é muito importante; São Tomás recorre à «participação», S. Boaventura à «semelhança». Enquanto a primeira acentua a separação (*separatio*), a segunda afirma a proximidade. Como veremos, ambas correspondem a diferentes posições de base – que originarão discursos opostos.

<sup>17</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 356.

abstracção desligada do sentir humano do divino (*sentire de Deo*)<sup>18</sup>, mas consentir-lhe demasiadamente seria tomar o próprio Ser divino como metáfora. Com efeito, Deus diz-se ao homem assumindo os seus próprios actos corpóreos ou materiais (*actus corporales sive materiales*), como dormir e andar (*ut dormire et ambulare*); contudo, continua a ser Deus, transcendendo a sua mesma figuração. Ou seja, jamais a imanência pode subsumir a transcendência.

É evidente que isto que afirmamos somente pode dizer-se na valorização da linguagem. Com efeito, vimos assistindo nos últimos decénios ao aparecimento de propostas hermenêuticas que tentam captar a filosofia bonaventuriana pela mediação da linguagem, ou melhor, pela função mediadora da linguagem na economia do pensamento de Boaventura.

Mais do que a concepção bonaventuriana do problema da linguagem, importa-nos o ponto de vista passivo, isto é, o uso que Boaventura faz da linguagem na sua filosofia. Por ora, tomemos uma afirmação filosoficamente emblemática: Deus fala não só por palavras, mas também por factos, porque o próprio dizer é fazer e o próprio fazer é dizer»<sup>19</sup>.

A presente enunciação, «dizer é fazer e fazer é dizer», permite identificar, precisamente, a linguagem e a realidade: tantas são as palavras quantas são as coisas. Para Deus *falar* é identicamente *agir*. Dir-se-ia que Boaventura enuncia, teologicamente, o título linguístico de Austin: «Como fazer coisas por palavras» (*How to do things with words*), antevendo a performatividade da linguagem<sup>20</sup>. A performatividade da linguagem tem assim em Boaventura uma formulação explícita e exemplar; a sua teologia é não só descritiva como também performativa.

É nesse contexto que, segundo O. Todisco, São Boaventura inverteu o esquema tradicional da prioridade do ser sobre a linguagem. É esta última que

---

<sup>18</sup> Pensar Deus é uma experiência simultaneamente afectiva e intelectual. «Sentire» equivale a «prática». O homem sente Deus pelo *affectus*, mas este não se opõe ao *intellectus*, como o indica Jacques Guy BOUGEROL: «Sentir Dieu pour Boaventure est à la fois croire en son existence et sentir sa présence dans un acte tout autant intellectuel qu'affectif». («Sur le sens de Dieu», *EF*, 14, 1964, p. 28).

<sup>19</sup> «Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere [...]». *Brevil. Prol. IV*, 4 (V, 206a).

<sup>20</sup> John Langshaw AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1962. Dir-se-ia que Boaventura formula, *avant la lettre*, uma teologia «performativa»: dizer é fazer (a palavra é o originário).

passa a constituir o originário<sup>21</sup>. Para o Doutor Seráfico onde não há linguagem não há ser, pois o ser que se pode conhecer é ser dito. A sabedoria de Deus está envolvida em humildes figuras da Escritura, como Cristo foi envolvido em pequenos panos (*sicut Christus fuit paniculis involutus*)<sup>22</sup>; por isso, é preciso desvelar o sentido da Escritura como de todo o universo, porque é assim que Deus fala. Deus diz-se ao homem por meio de figuras, *figurativamente*. As figuras, isto é, as criaturas, descrevem; é, pois, observando a sua descrição que podemos dizer Deus.

Assim, do mesmo modo que nada está antes do acto criador de Deus e do acto divino tudo depende, também nada está antes da linguagem e da linguagem tudo depende, pois que o próprio acto divino criador é acto de linguagem.

São Boaventura eleva a linguagem à radicalidade máxima: toda a criatura é uma palavra divina (*Verbum divinum est omnis creatura*)<sup>23</sup>. Todas as criaturas falam de Deus (*omnes creaturae effantur Deum*)<sup>24</sup>. Por isso, todas elas têm uma relação e uma dependência ao seu Criador (*omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem*)<sup>25</sup>. Nesta relação e dependência Deus é espelho<sup>26</sup>. As criaturas (*tota machina mundialis*) são signos de figuras na Escritura (*figurarum signa in Scriptura*).

---

<sup>21</sup> Orlando TODISCO, *Le creature e le parole...*, pp. 112 e ss.

<sup>22</sup> «[...] ideo decebat ipsum et eius doctrinam habere *humilitatem in sermone* cum *profunditate sententiae*, ut sicut Christus fuit paniculis involutus, ita sapientia Dei in scriptura figuris quibusdam humilibus involveretur.» (*Brevil. Prol. 4, 4; V, 206a*).

<sup>23</sup> «Toda a criatura é uma palavra divina.» Trata-se de uma proposição, de origem vitorina, retomada por Boaventura: «*Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur; hoc verbum percipit oculus.*» (*Comm. Eccl. c. I; VI, 16b*). Interpretando esta proposição, P. Prini encontra no expressionismo bonaventuriano «algo de mais relevante» do que na doutrina tomista, a saber, «uma metafísica do Ser como Palavra», o que «talvez aproxime Boventura da filosofia do nosso tempo», salientando o autor os casos de Cassirer (se o homem é um *animal symbolicum*, a palavra investe ou pode investir todas as expressões humanas) e Heidegger (o homem é homem porque fala, é a palavra que faz do homem homem). – Cf. Pietro PRINI, «‘Verbum divinum omnis creatura’», *Dser 32* (1985), pp. 5-10.

<sup>24</sup> «Com efeito, todas as criaturas falam de Deus (*omnes enim creaturae effantur Deum*). Que farei eu? (*quid ego faciam?*), pergunta-se S. Boaventura. Cantarei com todas elas (cantabo cum omnibus). De todas as criaturas recebem-se na Escritura signos e figuras para louvar Deus (*Figurarum signa ab omnibus creaturis accipiuntur in Scriptura ad laudandum Deum [...]*). (*Hexaem., XVIII, 25; V, 418a-b*).

<sup>25</sup> *Brev. II, 12 (V, 230)*

<sup>26</sup> «*Et secundum hoc est Christus ut Verbum increatum speculum intellectuale et exemplar aeternum totius machinae mundialis.*» (*Apol. Pauper. c. II, 12; VIII, 241b*).

Com efeito, de harmonia com a concepção de S. Paulo, expressa no discurso do Areópago e na epístola aos Romanos, e com as vibrações líricas do Cântico do Irmão Sol de Francisco de Assis, Boaventura vê o mundo como um vasto sacramento, descrito pela Escritura num decurso ordenado, do princípio ao fim, ao modo de um magnífico poema (*ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati*)<sup>27</sup>. O mundo é, assim, como uma figuração completa, no qual é a percepção de muitas figuras que permite distinguir cada uma das figuras. Com efeito, nenhuma figura pode ser figura de si própria, pois que, se também o fosse, isto é, se tudo fosse figura, como poderíamos continuar a falar de figuras? Ao limite, onde tudo fosse figura desapareceria a capacidade figurativa. Quando sabemos o que é a parte e o que é o todo, sabemos também que o todo é maior do que a sua parte.

As figuras são semelhanças, propriedades e metáforas das coisas escritas no livro do mundo (*similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum*)<sup>28</sup>. Mas como ninguém pode ver a beleza de um poema se não observar todo o verso (*sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus eius feratur super totum versum*), assim também ninguém pode ver a beleza da ordem e do governo do universo se não o contemplar na sua totalidade (*nisi eam totam speculetur*)<sup>29</sup>. Deus é o meio eficiente e o objecto próprio da mente<sup>30</sup>. Condenado, porém, a servir-se de figuras, o homem modela metaforicamente (e configura poeticamente) a sua aspiração ao Ser divino.

Este sentido de significação expressiva está presente no mundo. As criaturas são uma expressão figurada de Deus, são sombras (*umbrae*), ecos (*resonantiae*) e imagens (*picturae*), vestígios (*vestigia*), símbolos (*simulacra*) e representações (*spectacula*) postos diante de nós para nos elevarmos à contuição de Deus; são exemplares (*exemplaria*) e cópias (*exemplata*) ao alcance do nosso espírito, ainda

---

<sup>27</sup> *Brevil.* Prol. 2 (V, 204).

<sup>28</sup> «Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortus 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.» (*Hexaem.*, XIII, 12; V 390a).

<sup>29</sup> *Brevil.*, Prol. 2, 4 (V, 204b).

<sup>30</sup> «Deus est medium efficiens et obiectum ipsius mentis» (*I Sent.*, d. 3, art. un. q. 4; I, 75a). S. Boaventura nota que S. Agostinho defende também esta posição contra os Filósofos, cuja opinião era que o espírito (*mens*) não estava unido imediatamente ao Primeiro Princípio, mas por uma inteligência intermediária (*mediante aliqua intelligentia*). Cf. n. 156.

sensível e grosseiro, para o fazer passar das coisas sensíveis, que vê, às coisas inteligíveis, que não vê, como se passa do signo ao significado<sup>31</sup>.

Como se viu, o Doutor Seráfico fala de contuição para designar o modo como o homem conhece Deus. Nessa polaridade e correlação entre signo e significado encontra-se a riqueza e complexidade do conceito de contuição, sendo pois razão para o aprofundar.

Sublinhámos que não pode interpretar-se nem como simples intuição nem como pura mediação, mas, sim, como intuição mediada, melhor dito, como intuição analógica. Cremos que por seu meio Boaventura afirma a pregnância do simbólico traduzindo simultaneamente a passagem do patente para o latente, do imediato para o mediato, do directo para o indirecto, sem o que o simbolismo não seria possível<sup>32</sup>.

Na verdade, a síntese bonaventuriana (no dizer de alguns intérpretes, o acréscimo de Boaventura ao pensamento agostiniano), harmoniza dois opostos aí subjacentes: o natural e o sobrenatural, uma vez que é através da contuição que a inteligência humana ascende à simplicidade divina<sup>33</sup>. É por isso que a contuição, sendo noção compósita, traduz e é expressão da actividade simbólica do homem, interpretando as coisas como *signa*, e não simplesmente como coisas (*res*), permitindo, deste modo, o conhecimento indirecto de Deus através das mediações sensíveis.

Mas como é que Boaventura aqui chega? Ora, não é sem definir a actual condição humana, cuja determinação sensível generaliza o processo de simbolização à universalidade das coisas na ascensão para Deus<sup>34</sup>. Como efeito, porque semelhança expressa de Deus, a alma racional é uma «forma beatificável»; e, como tal, é capaz de Deus pela memória, inteligência e vontade, operações cuja

---

<sup>31</sup> *Iiin.* 2, 11 (V 301a-301b).

<sup>32</sup> Trata-se do problema do duplo sentido (simbólico): de um nível de significado directo, primário, literal, o símbolo remete para outro nível de significado indirecto, secundário, figurado. Cf. Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 16-17. ID. «Le problème du “double”-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique», *Cahiers internationaux de symbolisme*, 12 (1966), pp. 59-71.

<sup>33</sup> «Intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendit ad contuitum simplicitatis divinae, non tamen potest hoc exprimere voce simplici, sed composita.» (I *Sent.*, d. 34, a. un., q. 2; I 590b).

<sup>34</sup> «Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*, ac per hoc quaedam *extra nos*, quaedam *intra nos*.» (*Iiin.*, I, 2; 297a).

correlação estrutura os procedimentos cognitivos da mente humana<sup>35</sup>. Contudo, ela não foi criada da substância divina, e também não é uma simples forma sensível<sup>36</sup>. É por isso que se divide ainda em duas grandes potências, razão e vontade, ou intelecto e afecto. A razão converte ao superior, mediante a «porção superior», ou ao inferior, mediante a «porção inferior»<sup>37</sup>. Por sua vez, a vontade move de dois modos, naturalmente (vontade natural) e por deliberação (vontade propriamente dita), variando como apetece e não no objecto apetecido<sup>38</sup>.

Estes são os elementos psicológicos essenciais do espírito humano, no âmbito e segundo os quais se desenvolve a experiência de Deus. Mais aqueles acentuam o dinamismo da sua natureza, maior é o sentido de dependência a Deus e mais forte é a sua condição de imagem e semelhança, pois aí reside a identidade teológica do homem e, portanto, também, diríamos, a sua possibilidade como sujeito teo-simbólico.

Se, pois, a contuição designa a impossibilidade de uma apreensão directa de Deus, bem como de um conhecimento discursivo, isso sucede porque ela estrutura duplamente, isto é, simbolicamente, a capacidade da razão, distinguindo entre *res* e *signa*. Dizer, por conseguinte, que o homem não tem uma intuição do divino, não exclui dizer que o homem tem uma intuição mediata do divino. Eis por que como vendo as coisas deste mundo a alma passa à contuição de Deus<sup>39</sup>.

Porque os *signa* falam de *signata* (e por isso não são simples «coisas»), toda a significação é figurativa (simbólica), constituindo-se como meio de expressão para traduzir uma realidade extra-linguística, para a qual remetem todas as coisas

---

<sup>35</sup> «Forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis.» (*Brevil.*, II, 9; V 227a).

<sup>36</sup> Cf. *Brevil.*, II, 9 (V 226b).

<sup>37</sup> «Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et perficitur; dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur; dum autem ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodam modo trahitur et emollitur. Et ideo sunt eiusdem naturae ratio superior et inferior, differentes secundum fortitudinis et debilitatis dispositionem. Et quia una oritur ab altera et ei coniungitur tanquam *adiutorium simile sibi*; recte haec dicitur *vir*, et illa dicitur *mulier*, et inter eas dicitur esse coniugium.» (II *Sent.*, d. 24, a. 2, q. 2; II 564a).

<sup>38</sup> «Et sic divisio potentiae per *naturalem* et *deliberativam* non variat eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum moventi.» (II *Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3; I 566a).

<sup>39</sup> Cf. *Hexaem.*, VI, 33 (V 359b).

significadas. É por isso que o significado, enquanto significado, não pode ser figura (se fosse figura seria propriamente significação), e a significação, justamente porque é significação, é sempre figurativa (*significatio est figuratio*), tal como a figuração é sempre significativa (*figuratio est significatio*)<sup>40</sup>. Quer isto dizer que é pela mediação das figuras, isto é, da linguagem, que o homem pode elevar-se a Deus. É «observando» a figuração que o homem procede «propriamente», isto é, metaforicamente. O processo de enunciação de Deus obedece, por conseguinte, ao procedimento figurativo. Para São Boaventura esse é o procedimento adequado à linguagem humana, supondo um sentido de desenvolvimento que aponta para novas e renovadas possibilidades, mais procurando o ainda não dito do que consolidando o que é ou o que já foi dito<sup>41</sup>. Toda a realidade é, pois, significativamente figurativa, e jamais, no actual estado (*statum naturae lapsum*), se chega a atingir a perfeita igualdade e coincidência: assim o exige a condição da capacidade humana<sup>42</sup>.

Com efeito, uma coisa é a representação, outra coisa é o representado. As figuras representam, mas essa sua representação deve distinguir-se da verdade. Diz Boaventura: «A figura não deve ter omnímota semelhança com a verdade», a figura, «em alguma parte», «é dissemelhante da verdade»<sup>43</sup>. Ou seja, a verdade está na figura, mas esta não coincide com ela. Se entre os signos e o nome que os significa persiste uma relação de mútua determinação e, todavia, são diversos, o mesmo não poderá dizer-se da relação entre o nome-figura e a verdade; a verdade sai do nome-figura, mas não o inverso<sup>44</sup>. «A verdade está para a figura como o corpo para a sombra.»<sup>45</sup> Ora, se a verdade se pode dizer, e se a figuração subsiste

---

<sup>40</sup> Cf. *III Sent.*, a.1, q. 1 (III 82a).

<sup>41</sup> Para Boaventura a linguagem é a expressão exterior do sentir interior; a linguagem não é alguma coisa de accidental ou de superficial na experiência humana, mas, sim, algo que interessa e incide na realidade mais profunda da vida do homem. Sem a palavra o processo de objectivação do mundo seria impossível. A *subversão metafórica* desempenha um papel nuclear nessa progressão de sentido. Cf. Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica in San Bonaventura*, p. 35 e 61.

<sup>42</sup> *Brevil. Prol.* (V 202a).

<sup>43</sup> «A figura non debet habere omnimodam similitudinem cum veritate [...] quia nulla figura est ita similis veritati, quin sit ex aliqua sui parte dissimilis.» (*III Sent.*, d. 22, a. u. q. 3 ; III, 458).

<sup>44</sup> «Dicendum, quod sicut signum sortitur nomen signati, et e converso; et tamen signum et signatum sunt diversa: sic figura nomen veritas sortitur, et unum dicitur in alio, sicut rota in rota ; et tamen aliud est figura, aliud veritas.» (*IV Sent.*, d. 24, p. 1. a. 2, q. 3; IV, 617b-618a).

<sup>45</sup> «Veritas enim se habet ad figuram sicut corpus ad umbram.» (*III Sent.*; III, 117b).

como significação, a própria figuração não pode estar apenas no presente, mas também no futuro e no passado<sup>46</sup>.

Este modo de proceder corresponde ao desenvolvimento da Escritura «de acordo com a exigência da capacidade humana» (*secundum exigentiam capacitatis humanae*)<sup>47</sup>. Pois, a situação de «naufrágio por que a natureza humana passa», não permite ver senão «por espelho e em enigma», como que misteriosamente (*sub velamine*). Os véus, «obscurecendo», criam indeclináveis mediações do acesso humano à realidade. É por isso que o santo medieval afirma: «Se se disser que nesta vida nada é perfeitamente conhecido não é grande inconveniente»<sup>48</sup>.

É assim por mediações que o homem pode elevar-se a Deus; sem elas, ele como que cairia da escada que o sustenta. Ora, para Boaventura, só pode haver mediações entre dois extremos separados pelo concurso e união, a saber: Deus e o homem<sup>49</sup>. Essas mediações, isto é, os «meios» de redução (*reducere*) e de regresso (*revertere*) ao Ser divino<sup>50</sup>, devem, pois, ser inferiores a Deus e superiores ao homem<sup>51</sup>. Contudo, têm também de respeitar a ambos; é por isso que elas correspondem «como que aos degraus de uma escada por cuja elevação a inteligência humana é capaz de ascender gradualmente ao Primeiro Princípio, que é Deus»<sup>52</sup>. Ou seja, o «obscurecimento» actual da imagem divina corresponde à capacidade presente da visão humana; a total claridade ser-lhe-ia fulminante, à semelhança do que ocorre quando de súbito depara com excessiva luz. Assim,

---

<sup>46</sup> «Figuratio non est tantum praesentis, sed etiam futuri et praeterii.» (*III Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1; III, 82a).

<sup>47</sup> *Brevil.* Prol. (V, 202a).

<sup>48</sup> «Si tamen diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens.» (*Sc. Chr.*, IV ad 22; V, 26b).

<sup>49</sup> «Ad mediationem autem necessaria est extremorum separatorum concursio et unum in unio, sicut patet; et ideo Filius in creatura apparuit ut unitus.» (*I Sent.*, d. 16. a. u. q. 3; I, 283b).

<sup>50</sup> «[...] ut per ipsam opus manans a deo a Deo revertatur in Deum, in quo ad modum circuli intelligibilis consistit omnium spirituum rationalium complementum.» (*Brevil.* V, 1; V, 253a).

<sup>51</sup> «Item, medium debet esse inter extrema, ergo mediator Dei et hominum debet esse infra Deum et supra homines.» (*III Sent.* d. 19, a. 2, q. 2; III, 409b).

<sup>52</sup> «[...] ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus.» (*Brevil.* II, 12; V, 230a).

«alegoria», «analogia», «símbolo» e «contemplação», por exemplo, constituem manifestações expressivas «positivas» da actual condição humana.

Se se disser que não é possível pensar «sem figuras», dir-se-á, antes, que o procedimento por transposição traduz a essência manifestativa da linguagem humana, compatível com a capacidade humana de pensar. A significação expressiva da fala é metafórica enquanto é recriadora na figuração que transporta o homem para dentro do que ele não pode criar, isto é, para o mais íntimo de si mesmo (*intimor intimo meo*)<sup>53</sup>.

Esta é a posição do Doutor Seráfico. A alma é, não metaforicamente, mas ontologicamente um espelho. E como espelho não é apenas um meio de conhecimento, mas o próprio ser da alma. Com efeito, ao contrário de Santo Agostinho, vê a própria alma como espelho. Pois, diz Boaventura: «quando a alma vê todos estes objectos (as suas potências e operações), assim virando-se para si, ela *torna-se espelho (fit speculum)* belo e claro, no qual vê tudo o que é beleza, como se vê a imagem no espelho polido»<sup>54</sup>. Ora, o Bispo de Hipona, referindo-se às palavras de São Paulo aos Coríntios (I Cor. 13, 12), havia dito que «O Apóstolo não diz: vemos agora um espelho, mas agora como por um espelho»<sup>55</sup>. Para Boaventura a alma é ela-própria espelho; como tal, é simultaneamente *expressão* e *expressiva*; ou seja, é *imagem* e, como toda a imagem, remete para o seu exemplar.

A alma é ontologicamente metafórica; portanto, todo o acto gnosiológico praticado pelo homem constitui um acto poético do divino. A questão poética e a questão ontológica são uma e a mesma.

---

<sup>53</sup> A expressão *intimor intimo meo* lembra a de Agostinho *interior intimo meo* (*Conf.* III, 6, 11). Boaventura, como o Bispo de Hipona, assimila o *interior* (interior) ao mais íntimo (*intimior*): «Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi.» (*I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2; I, 41a).

<sup>54</sup> «[...] et quando haec omnia obiecta videt anima, sic rediens super se, fit speculum quoddam plucherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulcritudinis, sicut in speculo polido videtur imago. Sed ad hoc requiritur opacitas naturalis, vel artificialis : naturalis, ut in speculo de chalybe ; artificialis, ut in plumbo supposito vitro ; secundo requiritur politio, per quam formam vel imaginem recipit ; tertio requiritur splendor, quia in nocte speculum nihil reddit. Similiter in anima sunt virtutes inferiores tanquam tenentes lumen ne defluat; mediae sunt sicut politiones; supremae sunt sicut splendores supervenientes: et sic est anima speculum». (*Hexaem.*, V, 25; V 358a). (Itálico nosso).

<sup>55</sup> «Non enim ait Apostolus: «Videmus nunc speculum»; sed: Videmus nunc per speculum». *De Trinitate*, XV, 23, 44.

Já se vê que a figuração, isto é, o exercício poético, exerce no discurso bonaventuriano não uma função de decoração ou embelezamento, mas uma função configurante, e mesmo estruturante, de tal modo que revela e releva um uso da linguagem que pode servir como paradigma de uma poética do pensamento. A essência metafórica da linguagem modela poeticamente os nossos modos de inteligir, os quais, como vimos, precedem os modos de significar. Falar metaforicamente e pensar poeticamente convertem-se, pois que a linguagem não é senão a manifestação do pensamento<sup>56</sup>.

Não é assim por acaso que o uso incidente de metáforas, multiplicando-se como que em eco múltiplo, bem como o poder de recriação de sentido da linguagem que São Boaventura utiliza, levam a que muitos autores vejam no santo medieval o representante mais completo do conceito de «metáfora viva»<sup>57</sup>. Com efeito, a predicação metafórica exercida por Boaventura transcende os requisitos da «teoria retórica», tal como Ricoeur no-la apresenta, distinguindo-a da «teoria semântica»<sup>58</sup>. Na «teoria retórica» a metáfora é um tropo, isto é, uma figura do discurso que diz respeito à denominação; a figura é uma extensão do discurso por substituição do sentido literal das palavras. A razão desta substituição é, para a metáfora, a semelhança. A função da semelhança é a substituição de um sentido literal por um figurado, que não implica qualquer inovação semântica: se restabelecemos o sentido literal que a palavra figurada substituiu, a substituição mais a restituição são igual a zero. Na «teoria semântica», pelo contrário, a metáfora é um acontecimento linguístico que ocorre ao nível da frase, do discurso ou de toda uma obra, e que implica uma verdadeira criação de sentido. Não tem estatuto na linguagem estabelecida e só existe na atribuição de predicados

---

<sup>56</sup> Boaventura afirma, explicitamente, que entre a linguagem e o pensamento há uma relação de recíproca determinação: «Propter hoc intelligendum, quod *dicere* idem quod loqui; *loqui* autem est dupliciter, vel ad se, id est apud se, vel *ad alterum*. Loqui ad se nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi; et hoc est verbum conceptum. – Alio modo dicere *ad alterum* est conceptum mentis exprimere; et huic *dicere* respondet verbum prolatum.» (*I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un. q. 1; I, 482b).

<sup>57</sup> Com razão escreve Emmanuel FALQUE, *Saint Bonaventure et L'Entrée de Dieu en Théologie*, Paris, Vrin, 2000, p. 178: «La “métaphore vive”, dans sa double fonction à la fois “heuristique” et “cognitive” (Ricoeur), découvre ainsi en Bonaventure probablement l’un des ses plus exacts représentants.»

<sup>58</sup> Paul RICOEUR, «Parole et symbole», pp. 144-148.

inusitados. É por isso que ela se aproxima mais da resolução activa de enigmas do que da simples associação por semelhança. A metáfora consiste na resolução de uma dissonância semântica. As verdadeiras metáforas, afirma Ricoeur, são intraduzíveis, pois que criadoras de sentido. Dizer que são intraduzíveis não significa, contudo, que não possam ser parafraseadas, mas que a paráfrase é infinita e não esgota a inovação de sentido. A metáfora revela uma função cognitiva, de preferência à função emocional ou «estética» propriamente dita. Em suma, a metáfora comporta uma informação nova, diz alguma coisa de novo sobre a realidade. Segundo o mesmo Ricoeur, a transição para uma semântica moderna da metáfora deu-se com os trabalhos de A.-I. Richards e M. Black, entre outros<sup>59</sup>. Sem, evidentemente, pretendermos tirar o devido mérito às respectivas obras para a transformação da metáfora à luz do seu valor cognitivo, heurístico e hermenêutico, pensamos que seria possível encontrar na concepção boaventuriana de metáfora essa mesma transformação.

Chamamos, preferencialmente, à colação P. Ricoeur porque o modo de realização dessa referência poética da metáfora assume-se como uma das faces mais visíveis no pensamento do filósofo francês, supondo-o assim próximo da intencionalidade da nossa reflexão.

Em boa verdade, trata-se menos de interpretar São Boaventura a partir de P. Ricoeur do que o inverso. Boaventura leva-nos para além dele como percebermos que o mundo em que estamos continua a ser boaventuriano. Por um lado, metodologicamente, se atendermos menos às relações históricas dos diferentes pensadores e mais à compreensão e à interpretação das suas filosofias com os meios actuais que a própria filosofia põe à nossa disposição, não pode surpreender-nos encontrar presentes em pensadores precedentes idênticas preocupações às de pensadores actuais. Mas o Santo pede-nos que não fiquemos nessa interpretação exterior.

De facto e por outro lado, propriamente falando, se São Boaventura afirma as possibilidades da metáfora no conhecimento positivo de Deus, indo além da linguagem proposicional/católica, e se atribui à razão uma forma de pensar reflectindo uma concepção de linguagem que articula metáfora e verdade, cabe

---

<sup>59</sup> O filósofo francês acrescenta os nomes de M. Beardsley, Turbayne e Wheelwright. Mas a transição da teoria retórica para a teoria semântica dever-se-ia, originalmente, a Ivor Armstrong RICHARDS, com a publicação da obra *A Filosofia Retórica (The Philosophy of Rhetoric)*, New York, 1936). *Ibidem*, p. 145.

reconhecer que a transposição bonaventuriana não produz apenas uma simples transferência semântica, mas, sim, uma autêntica transformação de género da metáfora, com incidências quer na «verbalização» quer no «conceito» – poética<sup>60</sup>. Com efeito, o Autor não só valoriza como considera que, para nós, a metáfora é o melhor meio de apreender Deus em si.

Para Ricoeur, a metáfora permanece o eixo da poética. Como o indica a raiz grega do termo (*poiesis* = fabricação de uma coisa distinta do seu autor), a poética diz respeito ao carácter «produtivo» de certos modos de discurso, sem olhar para a diferença entre a prosa e a poesia (versificada, ritmada). Tal «produção» tem o poder de redescrever a realidade que extravassa a linguagem e, por isso mesmo, reveste uma dupla função, semântica (cognitiva) e heurística. No primeiro caso, é uma produção de *sentido*, isto é, uma expansão da linguagem no interior dela mesma. No segundo, significa um crescimento do poder de descoberta da própria linguagem em relação aos aspectos «inauditos» do mundo. Para designar o primeiro aspecto, fala-se de *inovação semântica* (o adjectivo «semântico» tem a mesma extensão que o substantivo «sentido»); para o segundo, fala-se de função *heurística* (o adjectivo «heurístico» cobre a mesma área que os substantivos «invenção» ou «descoberta»). Estas duas funções recebem nomes diferentes mas, na verdade, não se distinguem. A poética não faz a distinção entre um «dentro» e um «fora» da linguagem<sup>61</sup>. Ou seja, para a poética a linguagem não é um «objecto».

---

<sup>60</sup> Não se trata de uma transposição de uma classe para outra já existente, mas da própria criação da classe em que ocorre a passagem, isto é, de uma verdadeira criação de sentido. É notável a aproximação de Boaventura a Cassirer. O filósofo alemão, *filósofo das formas simbólicas*, fala de uma metáfora «radical», distinguindo-a da simples transferência, pela qual somos impelidos para o sagrado: «[...] transformation which removes a certain impression from the realm of the ordinary, the everyday and profane, and lifts it to the level of the “holy”, the sphere of mythico-religious “significance”[...] It is not only a transition to another category, but actually the creation of the category itself». (Ernest CASSIRER, *Language and Myth*, (trad. ing. de S. K. Langer), USA, Harper&Brothers, 1946, p. 88. Note-se que hoje se verifica um renascimento de Cassirer, como o sublinha Nathalie JANZ, «A propos d’un inédit d’Ernest Cassirer: une esquisse du quatrième volume de la “Philosophie des Formes Symboliques”», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 129 (1996), p. 149.

<sup>61</sup> Paul RICOEUR, «Poétique et symbolique», pp. 37-40. A poética deve reunir o que a linguística separou por exigência de método (Saussure). As grandes unidades de discurso que a poética descreve fazem aparecer um dinamismo por excelência da linguagem, a saber, a sua função de *mediação*: mediação *entre* o homem e o mundo, mediação *entre* o homem e o homem, mediação *entre* o homem e ele mesmo. Pode-se chamar referência à primeira mediação, diálogo à segunda e reflexão à terceira. O poder heurístico da linguagem exerce-se nestes três registos (referência, diálogo e reflexão). O que a linguagem *muda*, é simultaneamente a nossa visão do mundo, o nosso poder de comunicar e a compreensão que temos de nós-mesmos.

O Doutor Seráfico, por sua vez, respondendo à questão, *utrum in divinis ponenda sit translatio*, afirma que a metáfora possui uma dupla razão ou fim: uma, louvar Deus (*laus Dei*), outra conduzir o nosso intelecto (*manuductio intellectus nostri*)<sup>62</sup>. Mediante estas duas funções - duas funções «poéticas» por excelência - a metáfora impõe-se como modelo de todo o discurso sobre Deus.

Como sublinhámos, louvar Deus significa transferir para o Ser divino os nomes das criaturas; e, porque Deus é «muito digno de louvor», e para que as palavras não cessem, as metáforas são necessárias em número indefinido. Boaventura, ao contrário do Pseudo-Dionísio, consente à linguagem humana o poder de dizer Deus. A um modo de negação (*modum negationis*) o Doutor Seráfico faz sobrepor um modo de afirmação (*modum positionis*)<sup>63</sup>; à ausência de palavras, melhor dito, «à total intangibilidade e invisibilidade»<sup>64</sup>, o Santo contrapõe como que esse recurso derradeiro da linguagem: o louvor de Deus. O que significa, por conseguinte, *laus Dei*?

Ora, segundo Boaventura, é, antes de mais, um exercício predicativo descendente - e, portanto, heurístico - por meio do qual os nomes das criaturas se transferem para Deus. Mas porquê considerá-lo recurso derradeiro?

À primeira vista, poder-se-ia ver aí uma sobredeterminação da mística sobre o teológico, mas isso significaria esquecer que a actividade especulativa entra igualmente na construção da poética, regulando e justificando o bom uso da metáfora. Na verdade, para Boaventura, «louvar Deus» significa falar de Deus mediante as transferências da linguagem produzidas pelas metáforas bíblicas. Aqui se revela, diríamos, a fraqueza e a força da linguagem; fraqueza porque foge ao pensamento proposicional, força porque esse é o mesmo lugar em que a linguagem se encontra consigo mesma, transformando-se em dizer (poético). Eis, pois, o motivo de tal recurso. Revela que a linguagem humana não pode referir-se

---

<sup>62</sup> Boaventura é inequívoco sobre a dupla função da metáfora: «Dicendum quod ratio vel finis translationis duplex est : una, inquam, est laus Dei, alia manuductio intellectus nostri.» (*I Sent.*, d. 34, a.un. q. 4; I, 594a).

<sup>63</sup> Boaventura, ao contrário de Tomás de Aquino, por exemplo, tem clara preferência pelo momento afirmativo, positivo, da teologia, valoriza sobretudo o discurso catafático. Sobre a concepção de teologia/Escritura de São Boaventura, veja-se: Inos BIFFI, «Figure medioevali della teologia: la teologia come estética crucial e graduale in san Bonaventura», *Teologia*, 4 (1979), pp. 223-265.

<sup>64</sup> A indizibilidade e a incompreensibilidade de Deus consignou-as Dionísio a cada passo (vd., por exemplo, ND, VIII, § 2, p. 148; TM, III, p. 182).

a Deus senão a partir das criaturas, uma vez que é destas que os nomes são transferidos. Cremos que é justamente por isso, isto é, por assumir uma capacidade «denominativa», que o louvor de Deus constitui uma predicação metafórica. Boaventura vê bem que só a poética, situando-se caracteristicamente nas margens da linguagem, pode corresponder «ao excesso de significação do nome».

Se se perguntasse «de que modo Deus se pode dizer pelo verbo humano», vemos já qual seria a resposta de Boaventura. Deus, criador pela palavra, garante a inteligibilidade de todas as coisas. A ciência simplesmente, ou, pelo menos, um certo modelo de ciência, forçar-nos-ia ao silêncio. A linguagem humana pode falar de Deus por metáfora (*sub metaphora*).

Ricoeur, comentando São Tomás, fala-nos de um círculo entre o Ser e o Dizer, «a dispersão das classes lógicas», isto é, das categorias, «constranger-nos-ia ao silêncio»; por isso, «no jogo do Dizer e do Ser, quando o Dizer está a ponto de sucumbir ao silêncio, o próprio Ser relança o Dizer, em virtude das continuidades subterrâneas que conferem ao Dizer uma extensão analógica das suas significações»<sup>65</sup>. Ora estas palavras do filósofo francês fazem-nos pressentir Boaventura (e talvez um *outro* São Tomás).

Os nomes divinos tiram-se dos nomes das criaturas. Se estas são em número indefinido, são também em número indefinido os nomes de Deus. As metáforas bíblicas permanecem emblemáticas: «quase todas as criaturas têm propriedades conhecidas que são a razão do conhecimento de Deus»<sup>66</sup>. Mas estas metáforas não predicam uma simples transferência de termos; mostra-o o facto de nem todos os nomes serem transferíveis para Deus. Os nomes que importam deformidade, que mais transfeririam vitupério do que louvor, não podem predicar-se do Ser divino. A metáfora, diz Boaventura, serve «para a nossa instrução»; é por essa razão que a semelhança sensível pode ser «via de conhecimento»<sup>67</sup>. Assim, enquanto louvor de Deus (*laus Dei*), a metáfora reveste uma função heurística, constituindo uma

---

<sup>65</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 352.

<sup>66</sup> Todas as criaturas, excepto o diabo, o sapo e a raposa; estes nomes, pela sua deformidade, não devem transferir-se para Deus, porque mais transfeririam vitupério do que louvor: «[...] ideo nomina importantia deformitatem non debent transferri, ut diabolos, bufo, vulpes, quia magis transferuntur vituperium quam laudem». (*I Sent.* d. 34, a. un. q. 4 ; I, 594b).

<sup>67</sup> «Rursus, quia translatio est propter nostram instructionem, et similitudo incipiens a notori est via cognoscendi.» (*I Sent.* d. 34, a. un. q. 4 ; I, 594b).

modalidade de predicação descendente. O «número indefinido» de transferências, de metáforas, assegura o carácter inesgotável desse processo predicativo de Deus.

Embora Boaventura, como acima vimos, não ofereça à linguagem estudo especial, tal conceptualização sobre a razão ou fim da metáfora como louvor do divino determina claramente um modelo de discurso – o «discurso do louvor» – e, simultaneamente, é determinada por uma indeclinável necessidade da linguagem, no seu poder de apreender, manifestar e exprimir o mundo, sendo neste contexto linguístico que se revela a realidade e o ser da realidade. Aliás, contrariamente às aparências, como acima vimos, o Medievo possui uma relação reconhecidamente profunda e reflectida com a linguagem<sup>68</sup>.

Por outras palavras, o que o Santo já diz é que a linguagem não pode fazer-se coincidir com o objecto que supostamente pretende dizer. Essa «apropriação adequada» virar-se-ia contra a própria linguagem, pela impossibilidade de articulação e de acumulação progressiva de sentido; importa, portanto, fazer preservar uma «distância»<sup>69</sup>, base de constituição do próprio discurso, sem o qual não é possível desenvolver e falar de sentido<sup>70</sup>.

P. Ricoeur tem sido o porta-voz da viragem hermenêutica nos nossos dias, sobretudo através da sua obra *La métaphore vive*. A justa interpretação do filósofo francês, é no entanto parcial na medida em que, apontando as virtudes da transição da metáfora do campo da «teoria retórica» para o da «teoria semântica», negligencia muitas outras suscitadas por essa transição. Pois é bem possível encontrar em São Boaventura indícios da transformação da metáfora aí subjacente.

---

<sup>68</sup> Jakob Hans Josef SCHNEIDER, «Dante Alighieri e a filosofia da linguagem», in: J. Antônio de C. R. de Souza, (Org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições Est, Porto Alegre, 2006, pp. 297-307. Na interpretação deste autor, a Idade Média consigna três tradições: 1. a herança filosofia da antiguidade clássica de modo receptivo, com particular relevo das *septem artes liberales*; 2. a doutrina de S. Agostinho sobre a produção do *verbum-mentis*: todo o conhecimento linguístico é o voltar-se reflectido para a locução de Deus, no ser humano interior; e 3. a tradição de uma lógica da linguagem que se liga, de forma especial, ao *De interpretatione* de Aristóteles, bem como aos seus sucessivos comentários (Amónio, Boécio...). Algumas questões que hoje dominam a filosofia analítica da linguagem são contemporâneas da reflexão medieval sobre a linguagem.

<sup>69</sup> Vd. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance: cinq études*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 230 sgs.

<sup>70</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Fazer Filosofia – Como e Onde?* – Braga, 1990, p. 29: «Aliás, o importante na linguagem não são os termos, nem, consequentemente, a terminologia, mas o discurso, o texto, podendo a concretização deste ser enormemente versátil».

Essa transformação pressupõe uma concepção não reducionista da metáfora, alargando-se, por isso mesmo, igualmente a uma concepção não reducionista da linguagem. Claramente se vê que, para o nosso Santo, tudo se resolve na distância metafórica – a *poética* –, percurso que nos leva para fora de nós (*a parte creaturae/a parte Dei*).

Ricoeur distingue entre discurso descritivo e discurso não descritivo. A «literatura» desenvolve-se em zonas não descritivas do discurso. A metáfora redescreve a realidade, o que supõe a suspensão da função descritiva, para intensificação de múltiplos modos de pertença ao mundo<sup>71</sup>. O discurso descritivo é assim apenas o do imediato, o do mundo dos objectos, sendo inconciliável com a metáfora, que supõe o «afastamento» daquele.

J.-L. Marion faz igualmente a distinção entre discurso de predicação categórica e discurso do louvor. Aquele coincide com discurso que se apoia exclusivamente na formalização, negando assim à linguagem uma alternativa de discurso: o referente ou é atingido adequadamente (empirismo lógico) ou não e não é válido (fechamento do discurso)<sup>72</sup>. Ter-se-á de admitir, em ambos os casos, que o discurso pára exactamente no limiar do discurso poético, devido à sua suposta privação de função referencial, considerando-se esta como meramente emocional<sup>73</sup>.

Boaventura, que é contra o terminismo e o nominalismo, jamais poderia aceitar um tal procedimento linguístico. Diria, certamente, ser não só empobrecedor das possibilidades da linguagem como também não alterar o fundo da questão; recorde-se, por exemplo, a sua resposta às objecções de quem afirma que Deus não existe («mesmo que digas que Deus não existe, Deus existe»)<sup>74</sup>. Significaria, pois, somente que o sujeito se esgotaria na soma do que havia

---

<sup>71</sup> Vd. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu, in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 286 sgs.

<sup>72</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 231.

<sup>73</sup> Subscrevemos o que diz P. Ricoeur: É preciso rejeitar a teoria que reduz a função referencial ao discurso descritivo para não consentir senão uma função emocional ao discurso poético. A suspensão da função descritiva não é senão condição maior negativa para que seja libertada uma função referencial mais originária, que não pode ser dita «de segunda classe» a não ser pelo discurso na função descritiva que usurpou a primeira classe na vida quotidiana, substituída neste sentido pela ciência. (Cf. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu, in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, p. 287).

<sup>74</sup> Cf. *Hexaem.*, X, 11 (V 378b).

predicado, substituindo os objectos pelos enunciados, caindo, desse modo, num mentalismo face ao qual o Doutor Seráfico só poderia ser muito negativamente sensível<sup>75</sup>.

Se não for possível predicar adequadamente/categoricamente o referente, o que deverá, por conseguinte, suceder? Ora deve, evidentemente, revogar-se a exigência formal/mental e fazer desaparecer esse obstáculo suplementar à transposição para a «distância» no discurso sobre Deus. De outro modo, isto é, fora de uma nomeação da distância, é-nos impossível predicar seja o que for a respeito de Deus.

J-L. Marion vê justamente no «discurso do louvor» a alternativa à predicação categórica da linguagem, que garantiria somente uma idolatria – um referente fantasmático. A linguagem, quando predica artificialmente, produz os objectos e, quaisquer que eles sejam, elimina a distância por essa apropriação, caindo numa circularidade, sem falha e sem risco, de significados. A respeito de Deus tal predicação é uma impossibilidade radical, porque não é possível predicar o Ser divino assim como se fora um referente que verificaria ou infirmaria uma proposição bem construída<sup>76</sup>.

Ora, é precisamente essa referência ao divino que leva Dionísio a substituir o *dizer* da linguagem predicativa por um outro verbo, *ύμνεῖν*, «louvar». O que significa, pois, tal substituição? Indica, nota Marion, a transformação do discurso como uma passagem do campo da predicação categórica ao da oração porque «a oração é um *logos*, mas nem verdadeiro nem falso»<sup>77</sup>. Mas, sendo assim, como se explica ainda que a oração possa igualmente constituir-se como uma linguagem rigorosa, guardando ela ao mesmo tempo aquela distância essencial, ao contrário do rigor da linguagem predicativa?

---

<sup>75</sup> Cf. Orlando TODISCO, *Le creature e le parole...* p. 111: «Bonaventura è contro qualsiasi versione sia terministica che nominalistica del linguaggio [...] Bonaventura stringe le rete tra parola concetti e cose e pone a loro forza coesiva una logica ontologica, sicché non è possibile che l'uno livello sia effettivamente separato dall'altro.» Essa dimensão vinculativa do pensamento com a nossa experiência do mundo é igualmente sublinhada por J. C. GONÇALVES, *Fazer Filosofia...* p. 28: «[...] não é a linguagem que dinamiza o mundo, mas bem o contrário, pois, se não fora o movimento de alteração do mundo, a linguagem a existir, deter-se-ia em estruturas fixas e definitivas, permitindo apenas uma articulação entre elas, em circuito fechado».

<sup>76</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 231.

<sup>77</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 232.

*O que não pode ser dito não deve ser calado.* É preciso merecer um silêncio que valha para aquilo mesmo que se deve calar. A denegação seria enganadora, por defeito<sup>78</sup>. É preciso, pois, ultrapassar a alternativa categórica, para que seja possível aceder a um outro modelo de discurso<sup>79</sup>. Servindo-nos de terminologia bonaventuriana, designamos esse discurso como «discurso do louvor».

Ainda na interpretação de Marion, o discurso do louvor salvaguarda a distância, visto que «os teólogos louvam o Requisito como anónimo, e a partir de todos os nomes»<sup>80</sup>. Mas não se trata de uma predicação negativa que concluiria que «Deus não tem nome», como se o Ser divino pudesse ter nomes de um modo linguisticamente corrente e correcto. Esse anonimato de fundo, suposto no reconhecimento da definição como indefinível, indica menos uma categoria inversa, do que a inversão de uma categoria. A ausência de nomes transforma-se assim em nome da ausência, e mesmo do Ausente<sup>81</sup>. Os nomes divinos são nomes «humanos» de Deus<sup>82</sup>.

Com o tal, a distância entre Deus e o ser humano ou o mundo não cresce na medida em que diminui essa proximidade, mas constitui-se como a nossa única forma da mais profunda proximidade de Deus. Ou seja, a mesma distância que mascara o excesso de significação, provoca o aumento de sentido e a multiplicação inesgotável – «enlouquecimento»<sup>83</sup> – dos nomes.

A metáfora interpela radicalmente o discurso descritivo/categórico e interpreta a plasticidade da linguagem, supondo a capacidade de o homem se

---

<sup>78</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 232.

<sup>79</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 232.

<sup>80</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 232. O filósofo francês cita o próprio Dionísio (ND, I, 6, 596a).

<sup>81</sup> Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 232.

<sup>82</sup> Note-se ser impossível supor aqui uma promoção do agnosticismo; está em questão, isso sim, uma crítica da linguagem. Como o observa Chenu, a crítica gramatical que se desenvolveu no século XII e de que o século XIII ainda preserva vestígios, representa já uma reflexão racional do espírito humano sobre os processos de significação e expressão das realidades divinas. O agnosticismo – a que alguns teólogos pareciam chegar – deve hoje convidar a ler com atenção a sua crítica da linguagem, sendo elementar ao espírito do tempo um sentido de relativismo que é ao mesmo tempo um traço de humanismo e testemunho de valor religioso. (Marie-Dominique CHENU, «Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles», *AHDLMA* 10 (1936), p. 23).

<sup>83</sup> O «enlouquecimento» é crescente à medida que se aproxima do pólo único. Cf. Jean-Luc MARION, *L'idole et la distance...*, p. 233

distanciar, pela razão, vontade e intelecto («potências da alma»<sup>84</sup>) do imediato, para gizar um projecto de mundo mais rico, onde aliás integra as instâncias de onde partiu<sup>85</sup>. O discurso poético não ignora o mundo, mas não vive do mundo imediato. Refere-se às nossas múltiplas formas de pertencer ao mundo, antes que nos oponhamos às coisas com o título de «objectos» fazendo face a um «sujeito». Se nos tornarmos cegos a essas modalidades de *enraizamento* e de *pertença*, que precedem a relação de um sujeito a objectos, é porque ratificamos de maneira não crítica um certo conceito de verdade, definido pela adequação a um real de objectos e submisso ao critério da verificação e da falsificação empíricas<sup>86</sup>. Ora é mais do que evidente que nada seria mais estranho do que isso ao pensar do Doutor Seráfico.

Em ligação com a razão ou fim de louvor, a metáfora tem uma outra razão ou fim: «conduzir pela mão» (*manu-ductio*) o nosso intelecto: *alia ratio vel finis translationis est manuctio intellectus nostri*<sup>87</sup>.

Para Boaventura os signos das figuras de nada valem se as coisas não forem conhecidas<sup>88</sup>; é neste contexto que surge a necessidade de distinguir, que não separar, significado e significação. A metáfora, como *manuctio*, supõe justamente essa distinção, ou seja: o caminho (*itinerário*) e o que pelo qual se caminha. O ser humano não é o guia desse percurso empreendido.

Como *manuctio*, a metáfora reflecte igualmente a insuficiência de uma noção restrita de ciência, que fixaria o homem nas malhas de um universal elaborado pelo intelecto, e acentua o sentido da existência das criaturas como

---

<sup>84</sup> Para Boaventura, a razão e a vontade, ou o intelecto e o afecto, são diversas potências, mas não diversas essências, isto é, as potências da alma não diferem essencialmente. Por exemplo, há tanta conveniência entre a inteligência e a vontade, quanta há entre a verdade substancial e a bondade. (Vd. *II Sent*, d. 24, a. 2, q. 1; II 558a-563b).

<sup>85</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Fazer Filosofia – Como e Onde?*, p. 28.

<sup>86</sup> Vd. Paul RICOEUR, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», pp. 287-288.

<sup>87</sup> O vocábulo *manuctio* é alimentado pela tradição, sobretudo de raízes neoplatónicas e agostinianas. João Escoto Eriúgena emprega-o (*Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*, I, 2; PL 122, 136c). Boaventura utiliza-o no contexto da atribuição metafórica do divino, bem como no contexto do processo temporal da nossa elevação a Deus: «[...] quia intellectus noster non conscendit ad intelligenda aeterna, nisi *manuducatur* per tempora, quamdiu sumus in via.» (*M. Trin.* V, 1; V 91a). (Itálico nosso). É como se, cegos na opacidade da floresta, fôssemos tomados pela mão por alguém que vê, e nos deixássemos conduzir por ele, que mostra saber o caminho por onde devemos prosseguir. Somos conduzidos mediante signos: «manuducantur per signa».

<sup>88</sup> «Quia signa nihil valent, nisi res intelligantur.» (*Hexaem.* XIII, 3; V, 388a).

reflexo, impossível de deduzir da sua própria essência. O real não é redutível aos seus sinais, assim como Deus não é identificável com aquilo que sobre ele a nossa linguagem diz. Deixar-se conduzir «pela mão» (*manu-ductio*) significa também reconhecer-se capaz de reconduzir o intelecto para o conhecimento de Deus. O homem «habita» Deus<sup>89</sup>; a «habitação» é, assim, não apenas uma das condições necessárias ao conhecimento de Deus, mas um processo de descoberta do Ser divino e dos seus atributos que o homem reflecte, conduzindo-se pelos signos (*medium manu-ductionis*)<sup>90</sup>. Ou seja, metaforizar constitui a manifestação expressiva da nossa contemplação Deus, actividade essa que se estende a todo o percurso do «itinerário». Por conseguinte, também como *manu-ductio* a metáfora traduz uma modalidade predicativa mas de sentido ascendente.

Esse modo de encontro de Deus e a destrição dos seus atributos depreende-se propriamente nas metáforas bíblicas, que repousam na determinação sensível. Com efeito, as metáforas possuem uma razão comum: falam de Deus segundo a experiência sensível; por exemplo, o brilho de uma estrela, o rosado de uma manhã, a força de um leão, a doçura de um cordeiro, etc. . Note-se, todavia, que «determinação sensível» não quer dizer «significação sensível»: «o verbo da inteligência, que é insensível, reveste a voz sensível»<sup>91</sup>.

Já por isto, vê-se que a metáfora se aplica às coisas divinas tanto quanto a multiformidade dos nomes, por cuja razão se diz que Deus se pode nomear por todos os nomes – e jamais por um só: a ciência humana actual só alcança o ser Infinito metaforicamente, não na sua determinação essencial. Ou seja, metaforizar não significa «inventar» Deus, a metáfora aplicado-se a Deus não faz de Deus uma «recriação»; as metáforas do divino traduzem a manifestação expressiva da nossa contemplação Deus.

São Boaventura não poderia, pois, dissociar teologia e metáfora. Ambas circulam entre si, determinando-se mutuamente. A teologia, cujo objecto é o credível não enquanto credível mas enquanto inteligível (*credibile ut intelligibile*),

---

<sup>89</sup> O espírito é livre ao rejeitar os objectos e voltar-se para Deus: «Habitaré namque dicit effectum spiritualem cum acceptatione [...]» (*Brevil.* I, 5; V, 214a).

<sup>90</sup> *Brevil.* V, 9 (V 262b).

<sup>91</sup> «[...] omne nomen aliquid habet sensibile, scilicet vocem, ut audiatur; sed non oportet, quod habeat sensibilem significationem, quia verbum intelligentiae, quod est insensibile, induit vocem sensibilem.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 1; I 396b).

compreende em si a metáfora como modalidade de racionalidade, constituindo-se (reconstituindo-se) desse modo como resposta ao desafio simultaneamente da cognoscibilidade e não-conceptualidade do divino. Cremos que o Santo antecipa claramente a redescoberta do valor cognitivo, heurístico e hermenêutico da metáfora, virando já para a linguagem a consumação do pensamento<sup>92</sup>. Nesta linha distanciou-se de Dionísio, preferindo a afirmação à negação.

Se, como *laus Dei*, a predicação metafórica é de sentido «descendente» (*a parte Dei*), já como *manuductio* essa predicação é de sentido «ascendente» (*a parte creaturae*). Ou seja, temos de o reconhecer: Boaventura atribui à metáfora um duplo movimento: 1. epifórico (descendente); e 2. diafórico (ascendente). No primeiro, a metáfora manifesta uma função heurística; no segundo, ela assume uma função cognitiva. O santo franciscano «entrecruza» duas modalidades predicativas, uma segundo a ordem descendente do ser (*laus Dei*) e outra segundo a ordem ascendente das significações (*manuductio*), as quais, por sua vez, correspondem a duas vias para Deus (*a parte Dei* e *a parte creaturae*). A predicação metafórica consigna um «equilíbrio» entre ambas. A metáfora constituir-se-á, deste modo, como modelo da linguagem humana sobre Deus. Lembre-se ainda que Boaventura é contra os nomes meramente contemplativos (nominalismo), considerando que não se pode nomear sem que algo preceda o nome<sup>93</sup>.

Boaventura não pôde ler o que Ricoeur escreve sobre a «função poética» da metáfora, mas se o interpretarmos sabendo do poder de redescrição da linguagem poética não compreenderemos melhor a unidade do dizer bonaventuriano? Por outro lado, ainda, a «intenção realista», de que nos fala o filósofo francês acentua sobretudo a condição metafórica da verdade. Para o santo franciscano, essa intenção realista, que, segundo Ricoeur, pode ser designada por «verdade metafórica», equivale ao que é posto diante de nós na ordem do conhecer, a qual,

---

<sup>92</sup> Segundo P. Ricoeur, a reabilitação da metáfora ter-se-ia verificado com a obra de Ivor Armstrong RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, New York, 1936. (Vd. Paul RICOEUR, «Parole et symbole», *RevSR*, 49, 1975, pp. 144-148). S. Boaventura jamais desqualifica a retórica – não despreza a filosofia: «Tertia irradiatio est, qua mens illustratur ad persuadendum vel inclinandum animum; hoc fit per rhetoricam». (*Hexaem.* IV, 21; V 353a). E diz mais: «Certum est, quod rationalis philosophia in rhetorica consummatur». (*De donis*, IV, 12; V 475b).

<sup>93</sup> «Et quid prodest nomen habere sine re?» (*Serm.*, Dominica tertia in quadragesima; IX, 229b). Sobre a crítica de Boaventura aos nominalistas, vd. n. 345.

por sua vez, coincide, com a ordem do ser<sup>94</sup>. Ao ser finito só é possível conhecer as coisas proporcionalmente à sua condição: «Todo o recebido é no recipiente pelo modo do recipiente e não pelo modo do recebido»<sup>95</sup>; «Uma ânfora esgotaria o Sena somente na proporção da sua capacidade»<sup>96</sup>.

Dom Jean Leclerq, a propósito da relação entre «experiência» e «literatura» nos escritores místicos do século XII, observa que a literatura é insuficiente para provocar a experiência. *Não há literatura espiritual sem experiência espiritual*: é a experiência, preceitua o medievalista, que suscita a literatura, e não o inverso. São Bernardo, apenas com os recursos da literatura, não teria podido falar da vida espiritual como o fez: não teria podido descrever as realidades que viveu. Foi a experiência espiritual que lhe permitiu ultrapassar a literatura: podemos e devemos utilizá-la, mas sem que dela sejamos escravos<sup>97</sup>.

Ora, de semelhante modo procede São Boaventura. A sua «literatura» é expressão da sua «experiência», e não o inverso; «ultrapassa» a literatura, todavia, recriando-a e configurando-a a outro nível, prosseguindo o processo criador de redescrição da linguagem figurativa. Com efeito, esta revela-se investida de um poder hermenêutico, pois emerge, não como mera reprodução mimética de elementos dados, mas sim como uma verdadeira criação poética, «onde inventar e descobrir cessam de se opor e onde criar e revelar coincidem»<sup>98</sup>. É ao que Leclerq chama sinceridade, sem a qual temos apenas imitação. A autenticidade da experiência é condição de sinceridade da literatura. O recurso aos artifícios da retórica não exclui a sinceridade, supõe-na. Em Boaventura retórica e sinceridade vivem em comum, implicam-se e condicionam-se mutuamente. A recriação da literatura reconstitui a retórica em poética. A retórica é uma forma de poesia.

O «colorido» do pensamento, o «pensar poético» do nosso autor é, por conseguinte, determinado pela constituição figurativa da sua linguagem; traduz,

---

<sup>94</sup> Para Boaventura, os princípios do ser e do conhecer são os mesmos: «Item, eadem sunt principia essendi et cognoscendi [...]» (*Sc. Chr.* IV; V, 22a).

<sup>95</sup> «Omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum recepti.» (*Sc. Chr.*, VII ; V 41a). – Trata-se de um axioma de Aristóteles, muito referido na Escolástica.

<sup>96</sup> «Si totus Sequana offert se afferenti amphoram, non tamen totus comprehenditur, sed quantum et quomodo capacitas amphorae se extendit.» (*Sc. Chr.*, VII ; V 41a).

<sup>97</sup>Vd. Dom Jean LECLERQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen age*, Paris, Cerf, 1990, pp. 245-246.

<sup>98</sup> Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 310.

diríamos, a valência manifestativa dos aspectos expressivos que constituem a própria linguagem como metáfora sensível, qual metáfora original, e medeiam o próprio processo de assimilação da Escritura. Simultaneamente, é uma via hermenêutica, ainda pouco explorada, mas não despicienda, para aceder à compreensão do pensamento de São Boaventura.

A Escritura, vinca Boaventura, tornou-se necessária porque com a queda o homem perdeu todo o conhecimento e não tinha como voltar a Deus<sup>99</sup>. Ora, justamente por isso, as metáforas bíblicas, com o «livro do mundo» (símbolos), fazem da hermenêutica bíblica o lugar de origem de toda a hermenêutica filosófica ou teológica<sup>100</sup>. Dito de outro modo, reitera o Santo, a Escritura liga-se com o mundo, sendo o homem receptivo pelas metáforas bíblicas (*translationes*) a conduzir-se pela mão (*manuductio*), e sendo o número indefinido de criaturas por cujos nomes nomeamos Deus, por exemplo, quando se diz «estrela brilhante da manhã» ou «força do leão»<sup>101</sup>. Tais nomes significam uma coisa cuja verdade é na criatura e em Deus, mas a coisa significada está na criatura e a semelhança em Deus. Por isso esses nomes são metafóricos. Como tal, associando intimamente a Escritura ao mundo (ao mundo como «texto») como pressuposto da constituição e articulação do nosso *dizer* do divino (*God-Talk*), dir-se-á forçosamente ser a hermenêutica bonaventuriana um caso particular da hermenêutica bíblica e um caso único da hermenêutica filosófica e teológica.

Para Boaventura a Escritura fortalece o mundo, permanecendo o grande modelo da linguagem humana, uma vez que ela permite interpretar o livro do mundo, servindo de «pré-texto» para uma nova *re*-leitura das metáforas das

---

<sup>99</sup> Cf. *Hexaem.*, XIII, 12 (V 390a).

<sup>100</sup> Cf. Paul RICOEUR, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, pp. 119-133. Aqui se lê (p. 126): «La “chose” du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Or la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie devant lui. Et ce monde, ajoutions-nous en pensant surtout à la “littérature” poétique et de fiction, prend *distance* à l'égard de la réalité quotidienne vers laquelle pointe le discours ordinaire. C'est en appliquant à l'exégèse biblique ces considérations qu'on fait aussi apparaître sa véritable finalité. Bien plus, c'est en les appliquant à la Bible, comme à une catégorie de textes parmi d'autres, qu'on rend possible le renversement qui fait de l'herméneutique générale l'*organon* de l'herméneutique biblique». Por isso, considera ainda Ricoeur, a hermenêutica bíblica é simultaneamente um caso particular e um caso único da hermenêutica filosófica e teológica. Um caso particular, porque o ser novo de que fala a Bíblia não se pode procurar senão no mundo desse texto; um caso único, porque todos os discursos parciais são referidos a um Nome, que é o ponto de intersecção e índice de incompletude de todos os nossos discursos sobre Deus (*God-Talk*).

<sup>101</sup> Cf. *I Sent.*, d. 22, a. un., q. 3 (I 396).

coisas, por cuja transposição o homem se eleva a Deus. É a linguagem de Deus: a *linguagem de Deus para o homem*. O verbo humano encontra-se como o verbo divino em todas as coisas<sup>102</sup>; a linguagem humana é, portanto, a linguagem escriturária. Com efeito, a linguagem humana exprime as figuras misteriosas e simbólicas (*aenigmatica ac mystica figura*), por meio das quais «o olho da inteligência racional» é conduzido a conhecer a verdade da sabedoria divina. As descrições simbólicas contidas na Escritura são os véus sagrados que obscurecem e circunscrevem o raio divino, para que se adapte aos nossos olhares, pois que esse obscurecimento é a nossa iluminação<sup>103</sup>.

Para o Doutor Seráfico, repetimo-lo, a Escritura é «como um magnífico poema», é o livro que veio substituir o livro do mundo, o primeiro livro, depois da queda homem. Antes deste acontecimento original, salienta Boaventura, «o homem tinha conhecimento das coisas criadas e, por sua representação, elevava-se a Deus para o louvar, venerar e amar; e para isso são as criaturas e desse modo reconduzidas a Deus»<sup>104</sup>. O homem vive então, ainda, no estado de inocência (*statum innocentiae*), o seu estado primeiro. No estado de natureza caída (*statum naturae lapsae*), porém, a alma humana não vê *directamente* Deus, mas somente «como por espelho» (*ut per speculum*) e «como em espelho» (*ut in speculo*)<sup>105</sup>. O homem decaído como que perdeu todo conhecimento inicial; por isso, requer, com as criaturas, um outro livro (*alius liber*), a fim de «assumir» o primeiro livro «quase morto e apagado» (*quasi emortus et deletus erat*), para interpretar as metáforas das coisas. Esse livro é a Escritura – *liber sacrae Scripturae super*

---

<sup>102</sup> Em todas as coisas reconhecemos um dúplice verbo, o verbo humano e o verbo divino: «Et duplex est verbum, quo recognoscimus omnia: verbum scilicet *divinum* et verbum *humanum*. Verbum *divinum* est omnis creatura, quia Deum loquitur; hoc verbum percipit oculus. Verbum *humanum* est vox prolata, et hoc percipit auris.» (*Comm. Eccl. c. I; VI, 16b*).

<sup>103</sup> «Sacra autem velamine sunt mysticae in sacro Eloquio descriptiones, quibus divinus radius cricumvelatur et obumbratur, ut nostris contemperetur aspectibus, quatenus ipsa obumbratio nostra sit illuminatio [...]». (*Tract. Plant. Parad., 1; V, 575a*).

<sup>104</sup> «Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum» (*Hexaem. Coll. XIII, 12 ; V, 390a*).

<sup>105</sup> *Itin. I, 5; (V, 297b)*. Para Boaventura, é diferente ver uma coisa *em* espelho e *por* espelho: «Differet dicere videre rem in speculo et per speculum. Per speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem Creatoris; in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur [...]». (*III Sent., d. 31, a. 2, q. 1; (III, 682a-b)*).

*librum mundanae creaturae* –, que expõe as semelhanças, as propriedades e as metáforas das coisas escritas no livro de mundo<sup>106</sup>.

Boaventura justifica, portanto, a necessidade do texto bíblico a partir da actual condição humana. O homem, nesse sentido, é primeiro do que a Escritura: com efeito, não fora a queda, o texto bíblico não seria necessário. Dito de outro modo, parafraseando uma conhecida expressão bíblica sobre o sábado<sup>107</sup>, o homem não foi feito para a Sagrada Escritura, é esta que foi feita para o homem; assim também as metáforas foram feitas para nós (*pro nobis*), para o espírito humano (*propter humanum animum*). Se o texto bíblico foi escrito porque antes o homem não sabia ler o livro da criação, importa que agora ele saiba reconhecer os lugares onde se tecem as metáforas, visto que elas lhe falam melhor de Deus.

João Eriúgena, antes de Boaventura, havia-se também referido à relação entre o homem e a Escritura; as palavras de Eriúgena traduzem fielmente o espírito bonaventuriano<sup>108</sup>. Com efeito, segundo João Eriúgena, a Escritura é composta de símbolos diversos e doutrinas (*in diversis symbolis atque doctrinis contexta*) a fim de que, pela sua introdução (*ut per ipsius introductionem*), a nossa natureza racional (*rationabilis nostra natura*), que pela transgressão caiu da pura contemplação da verdade, seja de novo reconduzida (*reduceretur*) à primitiva altitude da pura contemplação<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> «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.» (*Hexaem. Coll. XIII, 12; V390a*).

<sup>107</sup> «O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado». (Mc. 2, 27).

<sup>108</sup> Os temas platónicos e neoplatónicos estão presentes no coração da teologia trinitária de Boaventura. É com mentalidade dionisiana que o Santo utiliza textos de Aristóteles e Avicena. Neste sentido, escreve Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y Significar...», p. 54: «Buenaventura se suma a la corriente de pensamiento que Escoto Eriugena introduce en la Edad Media, dándole a los símbolos un valor metafísico y configurando al mundo como una teofanía del Absoluto. De él participan los seres y, por consiguiente, lo manifiestan».

<sup>109</sup> «Non enim humanus animus propter divinam Scripturam factus est, cujus nullo modo indigeret, si non peccaret; sed propter humanum animum sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, quae prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam purae contemplationis reduceretur altitudinem.» (João Escoto, *Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*, cap. 2, 1; PL. 122, 146c). Observa Joaquim Cerqueira GONÇALVES: «Bem interpretada, a actividade do homem imita o que a Escritura revela, essa geração eterna e temporal do Verbo.» (*Homem e Mundo...*, p. 81).

Se o ser humano precede a Escritura, se o texto bíblico possui o modo humano mais original de referência ao Ser divino, a linguagem metafórica é a forma linguística que mais se coaduna com o nosso dizer de Deus, refazendo-se continuamente segundo o convite do «poema».<sup>110</sup>

Mas o percurso do homem para Deus não implica apenas transformações na ordem da linguagem, senão que conduz à habitação, o «efeito espiritual com aceitação»<sup>111</sup>. Dito de outro modo: Deus habita em nós justamente por que somos receptivos ao divino; também por isso, diz o Autor, «Deus habita especialmente nos homens santificados»<sup>112</sup>. Quer isto dizer que, teologicamente falando, o nosso discurso sobre Deus deve converter-se em lugar de acolhimento – só nesta condição é possível a referência ao divino; filosoficamente falando, não há inteligibilidade sem crença, conhecer é produtividade de uma razão crente. E o nosso discurso dá forma a uma verdade que não pode pensar (e viver) senão poeticamente.

Na verdade, a capacidade activa de procura de Deus nasce de uma capacidade passiva de encontro/reconhecimento do Ser divino. Já por isso, o uso de metáforas na descrição bíblica (*descriptio*), bem como a sua exposição teológica (*expositio*), não poderiam constituir um efeito simplesmente retórico. Falar *metaforicamente* de Deus pressupõe que a metáfora, nessa dimensão especulativa, seja assumida como condição de todo o conhecer e de todo o conhecer-se. Os limites da linguagem emergem, assim, como limites do conhecimento (e vice-versa).

São Boaventura dir-nos-ia, como um célebre verso de Hölderlin, que «o homem habita poeticamente neste mundo»<sup>113</sup>. Quando Hölderlin fala de

---

<sup>110</sup> «Que farei eu?», interroga-se Boaventura. «De todas as criaturas recebem-se na Escritura sinais das figuras para louvar Deus» (*Hexaem.*, XVIII, 25; V 418a-b).

<sup>111</sup> «Habitate namque dicit effectum spiritualem cum acceptatione [...]» (*Brevil.* I, 5; V, 214a).

<sup>112</sup> «[...] tamen *habitat specialiter* in sanctis viris, *apparuit* Patriarchis et Prophetis, *descendit* de caelis, *misit* etiam Filium et Spiritum sanctum ad salutem humani generis» (*Brevil.* I, 5; V, 214a).

<sup>113</sup> «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde». (Hölderlin, *Lieblicher Bläue*, in Stuttgart, 2,1 p. 372). Note-se que o conceito de casa encerra sempre um sentimento familiar, referencial, acolhedor e íntimo. Quando o mundo não se converte em morada, é necessariamente hostil. Para Boaventura o mundo é um sacramento e um horizonte de referências e alusões a Deus. A descortesia para com a natureza seria cosequência de uma cegueira e de uma desistência da própria racionalidade. Não haverá cosmos para o homem se o universo não se transformar em morada. Sobre o modo como tais questões se ligam hoje à crise ambiental, veja-se: Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Em louvor da vida e da morte. Ambiente – a Cultura Ocidental em questão*, Lisboa, Colibri, 1998.

habitação, observa Heidegger, tem em vista o traço fundamental da condição humana. É a poesia que, primeiramente, faz da habitação uma habitação<sup>114</sup>. O Doutor Seráfico deixar-nos-ia dizer, por ele, que é a poesia que, antes de mais, permite ao homem falar de Deus, justamente porque é também poética a linguagem do Ser divino. *Verdadeiramente* quer pois dizer *poeticamente*. *É a poética que faz da nossa habitação uma habitação*.

Se fosse possível cingir ao mínimo o escopo prosseguido por São Boaventura, dir-se-ia ser ele *dizer a linguagem de Deus*. De que modo (*quomodo*) Deus entra na linguagem humana (*verbum humanum*)? De que modo pode a linguagem humana falar de Deus (*verbum divinum*)? De que modo pode o homem conhecer e chegar a Deus? Para o santo franciscano a solução depende do bom uso do sensível (*recte utamur sensibilibus*). Porque chegamos ao conhecimento do Criador pelas criaturas (*per creaturas ad cognoscendum Creatorem venimus*), devemos transferir para Deus vários nomes das criaturas (*ideo oportuit plura nomina transferri ad Deum*), mas não o inverso (*sed non convertitur*)<sup>115</sup>.

No *Breviloquium* importa determinar um modo (*modus*), uma expressão (*expressio*) adequada, para dizer Deus: uma expressão católica para traduzir a fé trinitária (*De istius fidei expressione catholica*). Referindo-se aos «documentos dos santos doutores» e à classificação dos modos (*modi*) de Pedro Lombardo<sup>116</sup>, Boaventura diz que tal expressão corresponde à determinação do modo de predicação (*modus predicandi*) que melhor pode dizer Deus<sup>117</sup>.

Como tal e no mesmo sentido da linguagem poética, o procedimento metafórico é o mais conveniente à linguagem humana (*verbum humanum*) para dizer e conhecer o Ser divino.

É também o Santo que o explica:

No enquadramento do processo de enunciação do Ser divino, Boaventura distingue o que pode ser dito própria e verdadeiramente do que não pode ser dito

---

<sup>114</sup> «Das Dichten lässt das wohnen allererst ein wohnen sein». Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 193.

<sup>115</sup> *I Sent.*, d. 34. a. un. q. 4, concl. (I, 594a-b).

<sup>116</sup> Pedro LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, *I Sent.*, d. 22 (modos de predicação); *I Sent.*, d. 23 (modos de significação); *I Sent.*, d. 25 (modos de suposição); *I Sent.*, d. 26 (modos de diferenciação).

<sup>117</sup> *Brevil.* I, 4 (V 212a-213b).

ou, se o for, apenas poderá sê-lo segundo a assunção da natureza humana, ou metaforicamente. Em Deus alguns nomes são metafóricos e outros não<sup>118</sup>. As coisas que são perfeitas devem dizer-se de Deus «própria e verdadeiramente»; mas as coisas que são imperfeitas não podem dizer-se, ou se se disserem, devem dizer-se segundo a assunção da natureza humana, ou metaforicamente<sup>119</sup>. Dizer própria e verdadeiramente é, pois, dizer de um modo perfeito, isto é, predicar propriamente o Ser divino. Tomando o exemplo das dez categorias (predicamentos) de Aristóteles, segundo Boécio<sup>120</sup>, só as cinco primeiras (*substantia, quantitas, relatio, qualitas et actio*) convêm verdadeiramente a Deus, como seus modos de ser, pelos quais Deus também é conhecido, uma vez que significam a sua perfeição sem contrariar a sua simplicidade divina<sup>121</sup>. As cinco últimas (*passio, ubi, quando, situs et habere*) só podem convir a Deus «por transposição e de modo figurativo», visto contemplarem propriamente as coisas corpóreas ou mutáveis (*quinque ultima proprie spectant ad corporalia seu mutabilia*)<sup>122</sup>.

Com efeito, reitera o Santo, as cinco primeiras categorias identificam-se com o que afirmam, excepto a *relação*. Esta, uma vez que implica dois termos de comparação, a saber, o sujeito no qual se encontra e o termo ao qual se refere, não introduz composição, mas permanece para fazer a distinção. E assim, tudo o que se diz de Deus («nomes divinos»), diz-se segundo a substância ou segundo a relação. O que se afirma da substância afirma-se, por isso mesmo, de todas as pessoas, uma a uma, em conjunto ou isoladamente, uma vez que se afirma

---

<sup>118</sup> *I Sent.*, d. 22, q. 3 (I 396b).

<sup>119</sup> «Ratio praedictorum haec est: quia, cum primum principium sit perfectissimum simul et simplicissimum, omnia, quae perfectionis sunt, de ipso dicuntur proprie et vere; quae autem imperfectionis sunt aut non dicuntur, aut si dicuntur, secundum assumptionem humanae naturae dicuntur, vel translative.» (*Brevil.* I, 4; V, 212a).

<sup>120</sup> Boécio, *De unitate Trinitatis*, PL, 64, pp. 1247-1299. No cap. IV (p. 1251), Boécio interroga-se sobre a aplicação a Deus das dez categorias, ou predicamentos.

<sup>121</sup> «[...] Deus non tantum cognoscitur per diversa, immo per omnia rerum genera; et sic nomina dicta de Deo, quaedam dicuntur per modum substantiae, ut Deus; quaedam per modum quantitatatis, ut magnus; quaedam per modum qualitas, ut bonus; et sic de aliis omnibus.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 1; I 398a).

<sup>122</sup> «Cum igitur decem sint praedicamenta, scilicet *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs et habere*, quinque ultima proprie spectant ad corporalia seu mutabilia; ideo non attribuuntur Deo nisi transsumptivo modo et figurativo.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 1; I 398a).

universalmente, isto é, segundo a substância. Já o que se afirma segundo a relação, não se afirma de todas pessoas, e se se afirmar de mais do que uma, é porque elas são relativas, distintas, semelhantes, iguais, em virtude da sua relação intrínseca. Ora, esse é o caso do nome Trindade, que compreende ambos os modos de predicação. Ou seja, em Deus a relação não é acidente, pelo que se pode aplicar propriamente a Deus – e assim nem só pela substância (mas também pela relação) se pode nomear Deus. Contudo, vinca Boaventura, «segundo a substância, excepto os nomes partitivos»<sup>123</sup>. Na verdade, tal como Boécio havia afirmado, a substância em Deus não é verdadeiramente uma substância, mas uma «ultra» substância, e o mesmo sucede quanto à qualidade e aos restantes predicados<sup>124</sup>. E assim, Deus é não apenas conhecido pela diversidade das coisas como também por todos os seus modos de ser. Alguns nomes divinos dizem-se pelo modo da substância, como quando se diz «Deus», outros dizem-se pelo nome da quantidade, como quando se diz «grande», outros pelo modo da qualidade como quando se diz «bom», e o mesmo se aplica a todos os demais nomes acerca de Deus<sup>125</sup>, sendo, contudo, o nome sempre distinto da essência. Pois, tal como há várias pessoas (Trindade) numa mesma natureza (Deus), pode haver várias relações numa só pessoa, também a distinção dos nomes (divinos) não implica a diversidade da pessoa, nem a distinção das pessoas implica a multiplicação da natureza.

Deste modo, o que impossibilita a predicação própria de algumas categorias a Deus é a corporeidade («paixão» e «haver», por exemplo) e a mutabilidade («lugar», «tempo» e «situação»). «Corporeidade» e «mutabilidade» convêm, em

---

<sup>123</sup> Cf. *I Sent.*, d. 22, a. un., dub. II; 400a). Boaventura enuncia aí «as cinco regras dos nomes divinos»: 1. «secundum substantia vel secundum relationem, excepto hoc nomine *homo*»; 2. «omne nomen, quod dicitur de tribus personis, ita quod de qualibet singulariter, secundum substantiam, exceptis nominibus partitivis»; 3. «omne nomen dictum secundum substantiam praedicatur de tribus personis simul sumtis singulariter, excepto hoc nomine *persona*»; 4. «omne nomen dictum de Deo respectu creaturae indicat essentiam, exceptis his quae pertinent ad unionem [*hypóstatica*]»; 5. «omne nomen, quod dicitur de Deo ex tempore et non dicitur de personis singulis, praedicat *notionem* vel *quasi*». Cf. *I Sent.*, d. 24, a. 3, q. 1-2 ( I 428a-431b). O Santo examina aqui nome Trindade; significa a unidade da essência visando as três pessoas, mas jamais se pode ter o sentido da unidade colectiva.

<sup>124</sup> Cf. Boécio, *De unitate Trinitatis*, p. 1252 B.

<sup>125</sup> «[...] Deus non tantum cognoscitur per diversa, immo per omnia rerum genera; et sic nomina dicta de Deo, quaedam dicuntur per modum *substantiae*, ut Deus; quaedam per modum quantitatis, ut magnus; quaedam per modum qualitatis, ut bonus, et sic de aliis omnibus.» (*I Sent.* d. 22, a. un., q. 1; I 398a).

sentido próprio, somente ao ser finito: «somente por metáfora» (*nisi forte transsumptiva*) podem atribuir-se ao Ser infinito. Os paradigmas propriamente humanos, corporeidade e mutabilidade, são transferidos para Deus por predicação metafórica. Contudo, como vimos, há certos nomes das criaturas que jamais podem ser transferidos para Deus, como o diabo, o sapo e a raposa (*ut diabolus, bufo, vulpes*)

A metáfora realiza uma mais-valia ontológica<sup>126</sup>. Nota Boaventura: «a metáfora serve para a nossa instrução»; é por essa razão que «a semelhança sensível pode ser via de conhecimento»<sup>127</sup>. Se a metáfora é ponto de partida insubstituível no início da exposição divina, e se continua a ser fonte inesgotável desse exercício científico, ela tornar-se-á o grande modelo da linguagem humana sobre Deus. É por isso que São Boaventura investe a metáfora de um «poder» hermenêutico, como hoje se diria. Longe de ser um simples procedimento retórico ou discursivo, a metáfora bonaventuriana traduz um exercício de conhecimento segundo o qual o Primeiro Princípio se diz ao homem; e dizendo-se ao homem permite que este o enuncie por palavras divinas<sup>128</sup>: a linguagem humana «expõe» metaforicamente as metáforas da linguagem de Deus.

Para o Doutor Seráfico, essa referência metafórica possui somente uma exceção: Cristo. A assunção humana de Cristo não é metafórica. Com efeito, diz: «as penalidades devidas ao pecado como a ignorância, a fraqueza, a malícia e a concupiscência não são compatíveis com a perfeita inocência: portanto, Cristo não devia assumi-las. Mas as penas que são *exercitativas* da virtude perfeita e *testificativas* de uma humanidade verdadeira, e não dissimulação, são sobretudo aquelas que respeitam à natureza em geral, como a fome e a sede, na ausência do

---

<sup>126</sup> Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit*, I, [*L'intrigue et le récit historique*], Paris, Seuil, 1983, pp. 151 e ss.

<sup>127</sup> «Rursus, quia translatio est propter nostram instructionem, et similitudo incipiens a notori est via cognoscendi.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 1; I 398a).

<sup>128</sup> Importa mencionar que a primeira tradução latina da *Poética* de Aristóteles foi feita por Guilherme de Moerbeke, em 1278, isto é, quatro anos depois da morte de S. Boaventura (1274). Dado este facto, admite-se que Boaventura não tenha conhecido o conceito de metáfora do Estagirita. É, porventura, também por isso que o conceito da metáfora do santo franciscano mostra originalidade. (Cf. Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993 p. 361.)

alimento, a tristeza e o temor na presença de um prejuízo: portanto, Cristo devia assumi-las e assumiu»<sup>129</sup>.

O que se diz propriamente do homem tem de dizer-se propriamente do Verbo incarnado (*verbum incarnatum*), enquanto assume a natureza humana (*secundum assumptionem naturae dicuntur*). Mas Cristo não é apenas homem. Como é que São Boaventura explica a assunção corpórea, não metafórica, de Deus? Ora, diz ele, há nomes que Deus se impôs a si mesmo e nomes que nós lhe impusemos. Os actos corpóreos que Cristo assumiu são actos que Deus se impôs a si mesmo. Ou seja, não são nomes transferidos das criaturas. Boaventura considera ainda os nomes que são transferíveis segundo a realidade (*secundum rem*) e os nomes que são transferíveis segundo a imposição (*secundum impositionem*)<sup>130</sup>. Estes últimos dizem respeito ao nosso modo de compreensão ou de denominação. Os actos corpóreos assumidos por Cristo predicam-se de Deus segundo a realidade, e não segundo a imposição. Propriamente falando, isto é, segundo a realidade, os actos corpóreos (como «dormir ou andar») podem atribuir-se *directamente* ao Verbo incarnado, pois, enquanto assumidos por Cristo, não são nomes transferidos das criaturas, e, como tal, essa atribuição não traduz uma predicação metafórica. Neste sentido, *secundum rem*, Deus recolhe propriamente todos os actos corpóreos próprios da natureza humana, uma vez que Cristo os assumiu (fome, sede, amor...). Ou seja, a metáfora serve como procedimento adequado à linguagem humana para «transferir» atributos reportados biblicamente a Deus e não como justificação de quaisquer aplicações de categorias corpóreas a Deus.

Mas a predicação metafórica atribui ao nome um novo estatuto de significação, precisamente porque confere os significados literal e metafórico naquilo em que ambos se assemelham e em que ambos diferem. Nem todos os nomes podem transferir-se para Deus; só os nomes que importam «*deiformidade*» (e não «*deformidade*»), isto é, os que transportam «louvor», podem predicar-se

---

<sup>129</sup> «Rursus, quoniam poenalitates vitiosae, sicut sunt illa quantuor propter peccatum originale inflicta, scilicet ignorantia, infirmitas, malitia et concupiscentia, stare non possunt cum perfectissima innocentia : hinc est, quod has nec assumere debuit nec assumpsit.- Quia vero poenae, quae sunt *exercitativae* virtutis perfectae et *testificativae* humanitatis verae, non simulatae, potissime illae sunt quae respiciunt naturam in communi, sicut fames et sitis in absentia alimentis, tristitia et timor in praesentia nocumenti : hinc est, quod illas debuit assumere et assumpsit.» (*Brevil.* IV, 8; V, 249a).

<sup>130</sup> *I Sent.* d. 22, q. 3 (I, 396a).

metafóricamente do Ser divino. A «diferença» que separa ambos os pólos da relação – literal e metafórico – é tão essencial à transferência significativa como a sua «conferência» naquilo em que se aproximam (analogia). À predicação metafórica é essencial a analogia (*similitudo alterius*).

Predicar metaforicamente Deus é nomear Deus a partir das criaturas. Para nós (*pro nobis*) a metáfora é o melhor meio de conhecer Deus em si (*in rem*). Tal como há dois modos de conhecer, há dois modos de dizer. Ao conhecimento de compreensão perfeita corresponde o que pode ser dito ou nomeado segundo a expressão perfeita. Aqui deve dizer-se que Deus é inteligível por si só, e assim também por si só pode ser dito e nomeado. Ao conhecimento imperfeito, por sua vez, corresponde o que pode ser dito ou nomeado num discurso qualquer – discurso imperfeito<sup>131</sup>.

Pode dizer-se que somente o discurso imperfeito é metafórico (*vel translative*), uma vez que a metáfora não poderia estar igualmente do lado de Deus, que é o ser por si.

A explicação de Boaventura é muito simples mas simultaneamente já indicadora do modo como o Santo se antecipa à transformação contemporânea do conceito de metáfora. Como se vê, a que se afirma do pensamento afirma-se também da realidade.

O Doutor Seráfico distingue, com toda a clareza, os nomes que Deus se impôs a si mesmo e os nomes que nós lhe impusemos. Se falarmos dos nomes que Deus se dá a si mesmo, esses nomes são próprios; se, porém, falarmos dos nomes pelos quais nós o nomeamos, esses nomes são metafóricos<sup>132</sup>. Contudo, Boaventura sabe bem que não é possível estender a metáfora indefinidamente: se todos os nomes fossem metafóricos como se poderia suportar a própria metáfora? Por isso, sublinha o Santo: «digo que nem tudo o que é dito impropriamente é dito metaforicamente»<sup>133</sup>; ou seja, «também se nomeia por negação»<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> «Si vero dicatur effabile et nominabile secundum qualemcumque narrationem, sic, quemadmodum Deus est nobis cognoscibilis, ita effabilis et nominabilis.» (*I Sent.* d. 22, a. un., q. 1; I 391a).

<sup>132</sup> «Si autem loquamur de nominibus, quae nos ei imposuimus, sic cum non cognoscamus Deum nisi per creaturas, non eum nominamus nisi per nomina creaturarum; et ideo solum translative, sive quia proprius et prius conveniunt creaturae, sive quia prius imposita sunt creaturae, quamvis non proprius conveniant creaturae.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 3; I, 395a).

<sup>133</sup> «Vel dic, quod non omne dictum improprie est dictum translative.» (*I Sent.*, d. 22, a. un., q. 3; I, 396b).

Fica, pois, bem evidente que, para o Santo, a metáfora possui «propriedades de excelência» na nomeação de Deus e também por que, diversamente, recusa erigi-la como norma de toda a teologia. O melhor dos caminhos também comporta perigos, o maior dos quais seria a reificação de Ser divino. A metáfora revela-se-lhe preciosa (*metaphora nobilissima*), mas, se fora tomada indefinidamente, acabaria por reduzir Deus a um acontecimento interno da linguagem, tornando-se, desse modo, já pernicioso<sup>135</sup>. É preciso «proteger» Deus da arbitrariedade humana. Deus, Homem e Mundo não são nem iguais nem uníveis. Quando o Santo afirma que «Deus está fora de todo o género» lembra-nos, justamente, que a transcendência jamais pode reduzir-se à imanência. Deus diz-se metaforicamente ao homem (assumindo, portanto, e de algum modo, os modos de ser próprios do mundo), mas continua a ser o Deus divino. Deus é pensável mas não é identificável nem igualável ao pensamento que o pensa. A referência metafórica afirma Deus mas não se eleva à identificação com Deus.

## 2. Ser como conhecer

O Ser divino revela-se na «criação do mundo»; esta «é semelhante a um livro, no qual reluz, é representada e lida a Trindade fabricadora segundo um tríptico grau de expressão: por modo de vestígio, imagem e semelhança»<sup>136</sup>. *Vestígio, imagem e semelhança* constituem, pois, diferentes *modos de ser* das criaturas.

Dizer que Deus é indizível não quer dizer que o Ser divino não possa ser dito. A teologia (*theologia sermo*) é a ciência e a doutrina mais elevada porque interpreta todas as coisas em Deus<sup>137</sup>. O discurso teológico (*sapientia perfecta*) começa onde a filosofia termina<sup>138</sup>, mas isso não significa que a filosofia nada acrescente à teologia. Com efeito, a teologia, «erigindo-se como uma escada»,

---

<sup>134</sup> «[...] non solum sic nominat, sed etiam per abnegationem.» (I *Sent.*, d. 22, a. un., q. 3; I, 396b).

<sup>135</sup> Se tudo fosse metafórico a consequência imediata seria a destruição da própria metáfora. Seria um logicismo ao contrário...

<sup>136</sup> «Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem expressionis, scilicet per modum vestigi, imaginis et similitudinis.» (*Brevil.* II, 12; V, 230a).

<sup>137</sup> «Quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum [...].» (*Brevil.* Prol, 6; V, 208b).

<sup>138</sup> «Ipsa etiam sola est sapientia perfecta, quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica.» (*Brevil.* I, 1; V, 210a).

necessita da filosofia para «fabricar o espelho pelo qual representa as coisas divinas»<sup>139</sup>.

O facto de declarar que a teologia precisa da filosofia não quer dizer que Boaventura interprete as relações entre ambas pelo modelo da subordinação da filosofia à teologia (*philosophia ancilla theologiae*), facilita, antes, a ligação à ontologia. A teologia, sem a filosofia, ficaria sem apoio e careceria de radicalidade ontológica; não é possível, aliás, dividir o pensamento a não ser exteriormente. O pensamento pensa (*pensa*) teológica e filosoficamente. Por isso mesmo, para o Santo, é mais importante a proximidade entre a teologia e a Escritura do que a distância entre a filosofia e a teologia. A Escritura descreve metaforicamente, e o teólogo, filosoficamente preparado, entende e expõe metaforicamente.

Deus imprime no homem o modo que o revela e o exprime adequadamente e, para este efeito, pode usar-se a imaginação. Deus possui realidade «objectiva» e «objectivamente» pode ser dito e conhecido por nós.

A tradição, observa Hans Urs von Balthasar, encara com suspeição essa «objectividade»; proveniente do pressuposto platónico de que o mundo divino é puramente espiritual, considera-se aí que o mesmo somente pode exprimir-se em imagens sensíveis de um modo inadequado e ilusório<sup>140</sup>.

Com a articulação analógica da metáfora, o discurso bonaventuriano refigura essa tradição configurando-a poeticamente.

Segundo Strawson, o que começa como metafísica pode acabar como ciência<sup>141</sup>. Ponhamos, no entanto, a ontologia no lugar da metafísica; pensamos que o santo franciscano «ultrapassa» a metafísica configurando e refigurando uma ontologia, segundo o modelo da linguagem metafórica. Com efeito, ele não só generaliza o processo de metaforização como afirma que cada ente assume o seu

---

<sup>139</sup> «Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quoad fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit [...]» Brevil. Prol, 3; V, 205a).

<sup>140</sup> Hans Urs. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, t.I (*Schau der gestalt*), Joannes Verlag, 1961, 401.

<sup>141</sup> Citado por Leonardo PIAZZA, *Mediazione simbolica*, p. 84. A metáfora continua nervura nuclear da linguagem científica; veja-se, por exemplo: José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, pp. 57-65, e Sergio CREMASCHI, «Metafore, modelli, linguaggio scientifico: il dibattito postempirista», in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e Conoscenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 30-102.

próprio modo de ser, enquanto ligado e em dependência, como reflector, articulando ser e dizer, e estabelecendo uma relação recíproca destes; ser o que é (*signo*) não é para nenhuma criatura ser acidente (*res*), mas a sua própria possibilidade: toda a criatura é uma palavra divina, porque toda a criatura tem uma relação e uma dependência com o seu Criador<sup>142</sup>, pelo que toda a criatura – sendo o que é – torna possível o próprio dizer e pensar acerca do divino.

Boaventura não só, pois, define e teoriza, como determina também o âmbito possível de aplicação da metáfora, isto é, a sua esfera de pertença, assumindo no discurso a actividade do ser, comum a Deus e às criaturas. É por isso que a metáfora não vale por si mesma, carecendo do solo ontológico para fazer a ligação analógica entre as criaturas e Deus. Boaventura, tal como não admite a «fusão», também não defende a «separação»; neste sentido, poder-se-ia dizer que oferece uma doutrina sobre o bom uso da metáfora<sup>143</sup>.

E uma vez que o processo de metaforização supõe e pressupõe sempre uma figuração e refiguração do sensível – uma inultrapassável referência à realidade –, pode igualmente falar-se de uma *ontologia do sensível*. Por outras palavras, o discurso de Boaventura apresenta-se como insistente apelo à transposição para o exemplar divino: conhecido este tudo o resto se torna conhecido<sup>144</sup>. Deus é a semelhança expressiva de todas as coisas. É por isso que o sensível é tão importante; a natureza é imprescindível à expressão divina. Toda a criatura é mais do que ela-própria, desvelando uma «obscuridade»; se uma coisa é verdadeira quando se adequa ao intelecto que a causa, então, como Santo Agostinho dizia, «toda a criatura é mentira, porque não se adequa perfeitamente à razão que a exprime ou representa»<sup>145</sup>. Ou seja, a coisa adequada não é a sua adequação, por

---

<sup>142</sup> *Brevil.*, II, 12 (V 230a).

<sup>143</sup> Como acima vimos, a metáfora não pode usar-se indiscriminadamente. A este respeito, note-se que Boaventura distingue cinco sentidos do termo usar (*communissime, communiter, proprie, magis proprie e propriissime*). E assim, dá atenção especial ao quinto: usar de alguma coisa opõe-se a depravação, ou seja, ao abuso; trata-se de um acto da vontade, referido e ordenado a um fim; citando Agostinho, afirma: «Quinto accipitur propriissime; et sic dividitur contra actum inordinatum, scilicet contra abuti. Et sic definitur ab Augustino de Doctrina christiana: “Uti est id quod in usum venerit refertur ad id, quo fruendum est”, et sic uti dicitur actum voluntatis relatum et ordinatum in finem». (*I Sent.*, d. 1, a.1, q. 1; I, 31a).

<sup>144</sup> «[...] sicut dictum est, simul est simplex et infinitum et perfectissimum, quo praeintellecto, cetera consequenter innotescunt.» (*Brevil.* I, 8; V, 217b).

<sup>145</sup> «Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum.» (*Hexaem.* III, 8; V 344b). Para o Bispo de

isso mesmo é necessário que «o Verbo ou a semelhança ou a razão seja a verdade»<sup>146</sup>.

Para o Santo a verdade é *exprimens* e *expressiva*, não primariamente adequação: «é evidente o modo como, no interior de todas as coisas que se conhecem ou se sentem, está latente o próprio Deus»<sup>147</sup>. A verdade mostra-se na afirmação revelada pela manifestação do ser, nas suas múltiplas determinações. É um processo ontológico, decorrente da cumplicidade entre os domínios «conceptual» e «supraconceptual» do ser. A força da manifestação deste faz com que ambos sejam inseparáveis, essencialmente imbricados<sup>148</sup>. E se o domínio do conceito figura a «clareza» e o do supraconceptual o «obscuro», a origem da luz é a obscuridade, sendo aí que se demarca a distinção entre os signos e as «coisas significadas» (*similitudo expressiva*). Através desta dupla característica da ciência pode compreender-se o sentido *simbólico* da mesma, contrapondo-se a um certo automatismo próprio da aquisição do saber como «adequação» do pensamento e do ser.

E. Gilson interpreta a tendência do espírito bonaventuriano como sendo intelectual, mas não intelectualista. O medievalista sublinha assim como o santo franciscano contraditória a ideia de um exercício gnosiológico separado da vida, que é razão de todas as construções<sup>149</sup>. O conhecimento só exprime a verdadeira essência do ser humano enquanto integrado num processo de unificação

---

Hipona, como para o Doutor Seráfico, *ser* e *verdade* reúnem-se e identificam-se naturalmente. Sobre esta relação entre *ser* e *verdade*, veja-se: Jean-Marie BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, pp. 162-174.

<sup>146</sup> Cf. *Hexaem.* III, 8 (V 344b).

<sup>147</sup> Désiré F. SCHELTENS surpreende, neste ponto, uma proximidade entre Boaventura e Heidegger: «On y trouve idées qui se rapprochent de Heidegger: le caractère primordial de l'être, la tendance quasi invincible vers l'oubli de l'être et le rapprochement entre la source de la lumière de l'esprit et une obscurité fondamentale». (*L'Absolu et le Relatif dans la Doctrine Bonaventurienne. Le Dernier Horizon de la Pensée*, in «Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology Liber Amicorum for Adrian Peperzak», Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 79. Permita-se-nos a seguinte observação: na concepção exemplarista do nosso autor não pode dizer-se que a verdade seja primeiramente *adaequatio rei et intellectus*; as coisas só existem na medida em que são exprimidas pelo Verbo, sendo, como tal, *expressivas*. Ou seja, o conceito bonaventuriano de verdade assemelha-se mais ao conceito de «desvelamento» do que ao de «adequação». Este é um dado pertinente, pois mostra que o conceito tradicional de verdade, tal como o expõe a crítica de Heidegger à tradição ocidental (*Sein und Zeit*, § 44), não pode contemplar o Doutor Seráfico.

<sup>148</sup> Cf. Désiré F. SCHELTENS, *L'Absolu et le Relatif dans la Doctrine Bonaventurienne...*, p. 90.

<sup>149</sup> Cf. Étienne GILSON, *La philosophie de de saint Bonaventure*, p. 72.

ontológica. É por este ângulo que o santo medieval ultrapassa a metafísica tradicional<sup>150</sup>. cremos que, para ele, a experiência do ser – ou experiência *de* ser – é o lugar genuíno do conhecimento de Deus, sendo por isso que o seu discurso é tão simbolicamente carregado. A *sua* metafísica preservará sempre esse horizonte ontológico, e só nele se tornará inteligível a relação do homem com o mundo: «o metafísico eleva-se da consideração dos princípios da substância criada e particular à substância universal e incriada»<sup>151</sup>. O verdadeiro metafísico trata da causa exemplar.

Compreendido isto, assegura-nos Boaventura, sabemos «o que é preciso pensar» e «como devemos falar» de Deus<sup>152</sup>. Sendo parte essencial desse processo de enunciação e expressão, a metáfora desvela e releva, simultaneamente, o carácter diferido e transpositivo da nossa relação ao mundo - base de toda a actividade gnosiológica.

O símbolo, a alegoria e a metáfora constituem a linguagem natural da verdadeira metafísica. A metafísica deve começar como ontologia e terminar como poética, e vice-versa. A linguagem tem esse poder de construir a topografia do mundo conhecido. Por detrás da linguagem nada é possível pensar. O irrecusável que se dá ao pensar obriga a pensar o pensamento que pensa o pensar. Se o pensamento pudesse observar-se a si mesmo, ver-se-ia segundo a forma poética do seu próprio pensar. Neste preciso aspecto, é de salientar que o Doutor Seráfico anteviu, de algum modo, que o futuro da filosofia passaria pela consideração da metáfora como paradigma filosófico.

Contudo, cabe notar que São Boaventura se apercebe de que não é possível tirar uma metáfora de outra metáfora continuamente. Face ao perigo de uma antropomorfização, a predicação metafórica não pode pressupor sempre uma predicação metafórica. Se assim fosse, o círculo fechar-se-ia sobre si mesmo,

---

<sup>150</sup> Referimo-nos à metafísica interpretada segundo o tópico heideggeriano de «onto-teologia»; Boaventura mostra que não existe um único conceito de metafísica. A propósito da delimitação da metafísica a partir da onto-teologia, veja-se: Olivier BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot», *Revue Thomiste*, 1 (1995), pp. 85-108.

<sup>151</sup> *Hexaem.* I, 13 (V, 331b).

<sup>152</sup> «His intellectis, satis claret, et quid sentiendum et qualiter loquendum sit de summa trinitate divinarum personarum.» (*Brevil.* I, 4; V, 213b). Seguimos Luc MATHIEU (*Breviloquium*, 1, *La Trinité de Dieu*, Paris, Éditions Franciscaines, 1967), o qual traduz *quid sentiendum* por «ce qu'il faut penser» – «o que é preciso pensar». Para o santo franciscano, sublinhámo-lo, pensar é um exercício afectivo; talvez seja, pois, pertinente notar que *sentiendum* deriva de *sentio*, que significa exactamente «sentir».

concentrando uma forma de pensamento centrado na mesmidade do sujeito – estranha ao pensamento de Boaventura e constrangedora do pensar do divino.

A predicação metafórica não faz do objecto predicado metáfora. Isto é, se o pensamento é metafórico aquilo que o pensamento pensa não o poderá ser, sob pena de o usurpar. É por isso que, propriamente falando, não há metáforas umas das outras. Pensar a metáfora não é pensar apenas a metáfora. Há sempre um referente (*ontologia*), a metáfora não é metáfora dela própria.

Pensamento e realidade são inconvertíveis mas não há realidade sem pensamento. Para evitar usurpar e sobrepor-se ao referente, produzindo uma circularidade de significados ilusórios, Boaventura sabe que o poder da linguagem carece de limites: a linguagem não pode fazer transitar em linguagem aquilo que diz. *Eu não sou aquilo que penso*. Dir-se-ia que linguagem não é concebível sem um espelho, o qual supõe a separação – e relação – entre o dito e o referente, pela intensificação das imagens.

Deus tem forma, não forma acessível ao nosso intelecto, ao modo da forma que é imagem dos nosso sentidos, mas forma porque ele mesmo é a própria razão de conhecer. Deus dá-se-nos a conhecer na forma criada – as criaturas. É porque lhe impomos nomes a partir da forma criada que o conhecemos e vemos<sup>153</sup>.

E porque nas criaturas diferem maximamente «o que é» conhecido e «aquilo pelo qual» se conhece, o nome nas criaturas implica maximamente a diversidade das substâncias e das qualidades. No Ser divino, porém, não há essa distinção, pois o conhecido e a razão de conhecer são o mesmo; por isso, o nome divino significa essas duas coisas por indiferença segundo a realidade<sup>154</sup>, salvando-se assim a razão da substância e da qualidade, designando a primeira «o que» (*quod*) é conhecido e a segunda «aquilo pelo qual» (*quo*) é conhecido, tal como quando se diz imenso (*immensus*), simples (*simplex*) e infinito (*infinitus*) – nomes que no Ser divino se conjugam, como a substância e a qualidade<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> «Unde a forma creata nos nomina imponimus, quam intelligimus et videmus.» (*I Sent.* d. 22, a. un., q. 1; I 391b).

<sup>154</sup> «Et quoniam in creaturis, ut plurimum differt *quod* cognoscitur et *quo*, ideo nomen in creaturis ut plurimum haec importat per diversitatem. In Deo vero idem est cognitum et ratio cognoscendi quantum est de se: ideo significat nomen divinum illa duo per *indifferentiam secundum rem*.» (*I Sent.* d. 22, a. un., q. 1; I 391b). (Itálico nosso).

<sup>155</sup> «[...] *quod infinitum* secundum hanc non repugnat *simplici*, immo necessario sequitur, quodsi aliquid est *simplicissimum*, quod aliquid sit *infinitissimum*. Clare igitur potest videri, quod in Deo secundum idem potest esse summa *simplicitas* et summa *infinitas*.» (*III Sent.* d. 14, a. 1, q. 2; III

Os atributos divinos *a parte creaturae* são infinitos, evidenciando a contingente iniciativa humana na sua elaboração. Citando o «mestre Hugo», afirma Boaventura que Deus, desde o princípio da natureza, não quis ser à consciência humana nem totalmente manifesto nem totalmente escondido. Se fosse totalmente manifesto não haveria mérito da fé, nem lugar a infidelidade. Mas se fosse totalmente escondido a fé não seria auxiliada pela ciência e a infidelidade desculpar-se-ia pela ignorância. Convém, portanto, que Deus se apresente oculto e, para além disso, se manifeste em algo e se conheça ocultando-se. Manifestando-se alimenta a inteligência dos homens, e ocultando-se provoca-a<sup>156</sup>.

Assim se explica simultaneamente a manifestação e ocultação do divino: Deus manifesta-se para o pensamento, mas oculta-se para a compreensão. E se se perguntar como é que Deus se conhece, se algo de seu está mais de um lado ou do outro, deve dizer-se que Deus está «integralmente» de ambos os lados, e só assim se dá a conhecer<sup>157</sup>.

«Manifestação» e «ocultação» constituem, assim, os pólos entre os quais e através dos quais pode avançar o nosso conhecimento de Deus, o qual supõe, por isso mesmo, uma reunião e uma harmonia de todas as coisas, que, manifestando-se, sugerem coisa diferente do que elas são, isto é, significam ou simbolizam ideia ou coisa diversa da que aparentam.

---

301a). Sobre a conjunção entre simplicidade e infinito em Deus, segundo Boaventura, afirma Antoine CÔTÉ, «Les grandes étapes de la découvertes de l'infinité», in J. Follon – J. Mcevoy (éd): *Actualité de la Pensée Médiévale*, Louvain, Peeters, 1994, p. 231: «Saint Bonaventure passe, sans solution de continuité, du couple *simplicitas/immensitas* au couple de *simplicitas/infinitas*, comme si *immensus* et *infinitus* étaient synonymes [...] Ce que Bonaventure essaye de montrer, c'est que la simplicité et l'*infinité* se conjoignent en Dieu.» E, de facto, o Santo admite expressamente essa identidade: «Divinum igitur esse eo ipso est infinitum, quo est summe simplex et simpliciter summum». (*M. Trin.* 4, 1; V 82).

<sup>156</sup> «Et hoc est quod dicit Magister Hugo: 'Propterea Deus a principio naturae nec totus conscientiae humanae voluit esse manifestus, nec totus absconditus, ne, si totus manifestus esset, meritum fides non haberet, nec infidelitas locum; infidelitas enim de manifesto convinceretur, et fides de occulto non exerceretur. Si vero absconditus totus esset, fides a scientia non iuaretur, et infidelitas de ignorantia excusaretur. Quocirca oportuit, ut proderet se occultum Deus, ne, si totus calaretur, prorsus nesciretur, et rursus ad aliquid proditum se et agnitum occultaret, ne totus manifestaretur; ut aliquid esset, quod ingenium hominis enutrirer cognitum, et rursus aliquid, quod absconditum provocaret.» (*M. Trin.* I, 2 (V 51b).

<sup>157</sup> «Unde idem ipsum *latet* et *patet*: *patet* quidem ad intuendum, sed *latet* ad comprehendendum. Sicut si quaeratur: cum Deus est in lapide, estne aliquid Dei *extra* lapidem, et aliquid *intra*? Dicendum, quod non est secundum *aliquid sui* extra, et secundum *aliquid sui* intra; sed *totus* intra et *totus* extra; sic et in proposito intelligere oportet.» (*III Sent.* d. 14, a. 1, q. 2; III, 303a).

Tal mediação, isto é, a constituição da distância e a ontologia desse intervalo radical ou, por outras palavras, a onto-teologia da diferença e da semelhança entre o Ser divino e o homem, figurou-a o Santo no espelho: ver *no espelho e em enigma*, visão esta que equivale a ver Deus por *imagem*<sup>158</sup> – a grande metáfora medieval do conhecimento por analogia.

Justamente Hugo havia dito que o símbolo é uma «reunião», isto é, uma «harmonia», das formas visíveis para a ‘demonstração’ das coisas invisíveis nelas expressas; as coisas visíveis são a *mostração* das invisíveis<sup>159</sup>.

A construção doutrinal do símbolo foi-se desenvolvendo e aperfeiçoando depois pela Idade Média fora<sup>160</sup>. Chegando-se a Boaventura é forçoso parar<sup>161</sup>. Em São Boaventura pode falar-se de uma verdadeira e própria «filosofia do símbolo»<sup>162</sup>.

Temos o Doutor Seráfico uma vez mais em diálogo com Santo Agostinho. Foi o Bispo de Hipona que deu a base decisiva para a doutrinação do símbolo<sup>163</sup>, elaborando a distinção entre *res* e *signum*. Para o autor patrístico toda a doutrina ou é das coisas ou dos signos, mas as coisas conhecem-se por meio dos signos. Os

---

<sup>158</sup> «[...] et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre per speculum in aenigmate.» (*Itin.*, III, 1; V, 303b).

<sup>159</sup> HUGO DE SÃO VÍTOR, *Expositio in Hierarch. Caelest.*, III (PL, 175, col. 960): «Symbolum est collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum». Observe-se que a «demonstração» do Vitorino não é a mesma que a demonstração de Aristóteles. A esse propósito, escreve Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 162: «La *demonstratio* d’Huges n’est certes pas la ‘demonstratio’ aristotélicienne, e doit se traduire plutôt par monstration [*mostração*]».

<sup>160</sup> Vd. Guy-H. ALLARD, «La pensée symbolique au moyen âge», *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 21 (1972) pp. 3-17; Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIe siècle* pp. 159 e ss; Armand STRUBEL, «*Allegoria in factis et allegoria in verbis*», *Poétique*, 23 (1975), pp. 342-357; Johan CHYDENIUS, «La théorie du symbolisme médiéval», 23 (1975), pp. 322-341.

<sup>161</sup> São Boaventura, como acima vimos, é o expoente típico da mentalidade simbólica medieval.

<sup>162</sup> Vd. Camile BÉRUBÉ, *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure...*, pp. 161-200: «De la theologie de l’image à la philosophie de l’objet de l’intelligence chez saint Bonaventure».

<sup>163</sup> Cf. Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l’étude de St. Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1950, p. 49: «C’est dans un univers augustinien que vit le moyen âge». Sobre a importância da definição agostiniana de signo, veja-se: Francesco BOTTIN, «Teoria dei segni e logica tradomedievale», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2., Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 498-503. Veja-se também: Maria Leonor XAVIER, «Dos fins às origens da fala. Um ensaio sobre a filosofia agostiniana da linguagem», *Phainomenon*, 5 e 6 (2002-2003), pp. 311-338.

*signa* falam-nos de *signata*: «O signo é a coisa que, para além da imagem que oferece aos sentidos, faz vir de si outra coisa ao pensamento.»<sup>164</sup>

Como se relacionam, pois, as palavras com o mundo? Podem as palavras fazer as vezes das coisas? Tais perguntas, que afectam o âmago da filosofia da linguagem, mesmo a própria concepção de linguagem, não estão suspensas das preocupações do homem medieval, sendo São Boaventura o seu expoente máximo<sup>165</sup>. Relevam da relação essencial entre os modos de exprimir, significar e entender (*modus exprimendi, significandi, intelligendi*). Os modos de significar não acompanham apenas os diversos modos gerais de entender, mas também os modos de exprimir<sup>166</sup>.

Agostinho havia também feito a distinção, de modo claro, entre *atingere* e *comprehendere*<sup>167</sup>. Uma coisa é ver, outra coisa é ver e compreender. O que se apreende (*aspicio*) não é totalmente apreendido. São Boaventura recolhe essa distinção, que Anselmo igualmente assumira, separando pensamento (*intelligere*) e compreensão (*comprehendere*): Deus mostra-se integralmente, mas não é compreendido por nenhuma criatura, quer unida quer separada<sup>168</sup>. Deus é

---

<sup>164</sup> AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, I, 2: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discutuntur.»; e II, 1: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [...]». (PL, 34, 19-20 e 35-36).

<sup>165</sup> No dizer de alguns, interrogar-se sobre a relação entre signo e sentido é um problema não muito formulado antes do século XVII. Na medievalidade tudo se resumiria aos universais. Isso mesmo defende Paul RICOEUR, «Signe et sens», *Encyclopaedia Universalis*, XII, Paris, 1972, pp. 1011-1015. Mas – perguntamos nós – haverá questão mais medieval do que essa? Trata-se de examinar a relação entre a esfera do pensamento e a esfera da linguagem. Note-se que, para Boaventura, jamais as palavras podem fazer as vezes das coisas – embora estas não sejam sem aquelas.

<sup>166</sup> *I Sent.* d. 4, a. un., q. 3 (I 102a); e *I Sent.* d. 27, a. un., q. 3 (I 476b): «Modus significandi consequitur modum intelligendi». Sobre as relações entre a gramática e a ontologia na Idade Média, veja-se: Jean JOLIVET, «Eléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2.*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 135-164.

<sup>167</sup> AGOSTINHO, *Sermo* 117, c. 3, n. 5 (PI, 38, 663): «Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias».

<sup>168</sup> [...] quod Deus totus videtur, sed tamen non comprehenditur ab aliqua creatura, nec unita nec separata.» (*III Sent.* d. 14, a. 1, q. 2; III 301a).

incompreensível<sup>169</sup>, visto que o Ser divino jamais se pode fazer igualar/fechar nos termos que o conhecem: conhecemos por semelhança e não por essência<sup>170</sup>. Ou seja, há um certo modo «positivo» e um certo modo «privativo» no nosso conhecimento de Deus; positivo no que respeita à capacidade da nossa inteligência, privativo no que respeita à mais íntima constituição do próprio Ser divino<sup>171</sup>.

Sublinhe-se: pode conhecer-se Deus *totus sed non totaliter*<sup>172</sup>, isto é, a impossibilidade de conhecermos Deus «totalmente» não obsta a que não o possamos conhecer *sicuti est*.

Tal explica-se ainda por uma razão bem simples: não fora assim e ter-se-ia de admitir uma perfeita congruência entre o conteúdo e o continente, porque conteúdo equivaler-se-ia ao referente, ou seja, o pensamento teria feito de Deus um ídolo. Mas o pensamento sabe que somente pode continuar a pensar o Deus divino se simultaneamente for capaz de não eclipsar Deus na sua ideia de Deus. A ideia de Deus não pode fazer de Deus uma ideia. Se o referente do divino fosse subsumível no que sobre ele o nosso discurso diz, nem Deus nem a linguagem poderiam subsistir<sup>173</sup>. Por outras palavras, no acto de pensar Deus a transcendência divina assegura-se na possibilidade infinita do discurso – a nomeação do divino carece de muitos nomes –, que reduz a distância que separa a inefabilidade da compreensão, na medida em que dizer que o Ser divino é indizível/inefável não quer dizer que ele não possa ser dito, sendo «nomeando» que se avança no conhecimento de Deus.

---

<sup>169</sup> Boaventura distingue três modos de *comprehendere*: «Uno modo idem quod *caritate adhaerere* [...] Alio modo idem est quod *clare videre* et *perfecte amare* [...] Tertio modo *comprehendere* est idem quod *terminos rei claudere*; sic Deus est incomprehensibilis». (*III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; III 303b).

<sup>170</sup> «Quia omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per *essentiam*, aut per *similitudinem*. Sed non per *essentiam*, quia non est essentialiter in anima peccatrice.» (*I Sent.* d. 17, a. un., q. 4; I 300a).

<sup>171</sup> «– Et si tu quaeras, utrum *positive*, vel *privative*; dicendum, quod quodam modo *positive*, quodam modo *privative*: *positive*, quantum se extendit capacitas suae intelligentiae; *privative* deinceps.» (*I Sent.* d. 17, a. un., q. 4; I 300a).

<sup>172</sup> «[...] et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente totus cognoscitur sed tamen non *totaliter*.» (*III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2; III 302b).

<sup>173</sup> Justamente por isso, isto é, pela destruição da transcendência, faz sublinhar Dominique BOURG, *Transcendance et discours...*, p. 15: «Hoje já não é possível dizer Deus». A esse respeito, lembre-se que Levinas interpreta a história da filosofia ocidental como sendo precisamente a da destruição da transcendência (Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 95).

A incompreensibilidade, portanto, não se reflecte no conhecimento, uma vez que não torna Deus estranho ao pensamento.

Recorde-se agora a concepção bonaventuriana do pensar: «pensar não é senão conhecer o que se diz». Ora, como se viu, o Doutor Seráfico associa intimamente os conceitos de pensamento, linguagem e conhecimento – sem os considerar, contudo, numa exacta equivalência. Mas *pensar*, *dizer* e *conhecer* determinam-se mutuamente entre si, cada um dos termos remete para todos os outros.

Por isso mesmo, não podemos nomear se não conhecermos as coisas que nomeamos, pois do que não sabemos não podemos falar.

Propriamente falando, *não se diz o que se não pensa, não se pensa o que se não conhece*: «o que é possível pensar é possível enunciar»; de outro modo: «o que é possível exprimir é possível pensar.»<sup>174</sup> Ou seja, o conhecimento pertence à própria essência do pensamento, do qual a linguagem é manifestação.

Mas, como vimos também, o nosso Santo atribui à metáfora funções próprias na nomeação do Ser divino. Chega mesmo a repetir que a metáfora possui uma dupla razão: uma é a semelhança expressa, a outra é a nossa instrução<sup>175</sup>. Os modos simbólicos não são artificios de recurso a que a razão lançaria mão por defeito ou incapacidade sua. Constituem antes o seu próprio espaço habitacional, o seu modo específico de estar e de fazer o mundo, pelo que ela não tem de sair para fora de si nesse seu próprio acto.

Metodologicamente falando, está em questão menos o defeito da verdade (os *limites da razão*) do que a natureza poética e constituição simbólica da própria razão (*possibilidades da razão*). Teologicamente falando, estamos perante uma doutrina que repousa no conceito positivo/afirmativo (e não negativo) do mistério – ou do segredo – de Deus. Filosoficamente falando, São Boaventura considera que o problema da enunciação teológica do Ser divino somente encontra resolução na retomada da metáfora, que ele já interpreta como modalidade de racionalidade, a qual, por natureza daquela, jamais se encontra definitivamente constituída. A razão pensa desdobrando-se metaforicamente, alargando-se e conhecendo positivamente o Infinito.

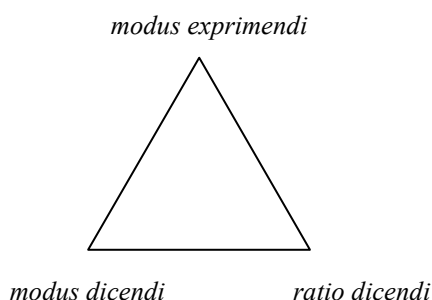
---

<sup>174</sup> «Item, quod contingit cogitare contingit enuntiare.»; e «Item, quod contingit exprimere contingit et cogitare.» (*I Sent.* d. 8, a. 1, q. 2; I 153a-154a).

<sup>175</sup> «*Translatio* autem fit propter duo : una ratio est propter similitudinem expressam, alia ratio est propter instructionem nostram.» (*I Sent.* d. 27, a. un., q. 4; I 489a).

Esse modelo de razão poética (*modus poeticus*) não só é aplicável à relação entre Deus e o homem como constitui a única forma de «pensar como sentido».

Esquemáticamente, a poética identifica o nosso modo de exprimir (*genus locutionis*), sendo o mesmo formado pelo modo de dizer (conteúdo) e pela razão de dizer (destinação do discurso)<sup>176</sup>:



O discurso poético não é apenas uma alternativa ao discurso científico. O nosso dizer do Deus divino, isto é, a Transcendência (não o deus submetido às construções do pensamento acerca divino), necessita da metáfora no seu duplo movimento, epifórico e diafórico. Mas não é simplesmente *um* dizer «com sentido», é sobretudo um – *o* – dizer «como sentido». O salto poético coloca o pensamento face a face consigo mesmo, nas suas formas privilegiadas de constituição e expressão. O racional tende para o poético porque este não lhe é estranho. *Quanto mais racional mais poético*.

### 3. Palavra e tempo – tempo da palavra

A criação de sentido não faz sentido sem a transformação do sentido dado. A poética («habitação») consistindo nessa transformação, afecta e modifica o destinador (homem), e não o destinatário (Deus): o sentido das palavras faz recolher os nossos pensamentos, a palavra assemelha e assemelha-nos ao seu destinatário<sup>177</sup>. O nome de Deus é o nome de todas as coisas transferentes para o

---

<sup>176</sup> Cf. Fortunato FREZA, «Rilievi sull'esegesi bonaventuriana al libro dell'Ecclesiaste», *DSer*, 30 (1983), p. 58.

<sup>177</sup> «[...] quo Dominus voluit, nos non tantum orare *mentaliter*, verum etiam *vocaliter* ad nostri affectus excitationem per verba et ad recollectionem cogitationum per sensum verborum.» (*Brev.* V, 10; V 264a)

Ser divino segundo alguma semelhança, que é razão da metáfora; portanto, com identidade, isto é, sem distância, não haveria discurso.

*Não é possível tirar Deus do pensamento.* À pergunta se hoje, isto é, a seguir à sua «morte», é possível ainda pensar e continuar a dizer Deus, Boaventura responderia que a salvação da teologia depende da retomada da metáfora no seu duplice movimento, epifórico e diafórico.

Mas dissemos acima que não há conhecimento possível fora de um contexto de temporalidade. A linguagem que corresponde a Deus é também tempo. Boaventura interpretará o tempo sempre em sentido ontológico. A «universalidade do mundo» é *símbolo*: «Todas as criaturas, quer as corporais, quer as espirituais, quer as simultaneamente corporais e espirituais, se encontram como vestígios do Criador»<sup>178</sup>. Deus não é do tempo, mas o tempo está em Deus. O tempo é «duração» qualitativa, não duração extensiva/quantitativa, indicando o ser indiviso<sup>179</sup>. O Santo introduz o tempo na criação – inaugurando um novo tempo; a *criação* ofereceu à *história* sucessão e variação, isto é, passado e futuro: «ter sido» e «haver de ser» designam outro ser ou outro modo de ser<sup>180</sup>. O tempo é colativo da «disposição chamada *quando*», mediante a qual uma coisa se diz passada<sup>181</sup>. A eternidade carece de sucessão e variação. O Ser divino nada recebe, é simples e infinito, carecendo de princípio e fim e de prioridade e posterioridade<sup>182</sup>. Mas a distensão e a sucessão existem em Deus – o mundo existe em Deus. Com efeito, o Ser divino está presente em todos os lugares sem se

---

<sup>178</sup> A criação é um diálogo de Deus com o homem, o qual representa o Ser divino “enquanto totalidade espiritual”: «Sicut totum repraesentat Deum in quam totalitate sensibili, sic creatura rationalis eum repraesentat in quam totalitate spirituali.» (*II Sent.*, d. 16. a. 1, q. 1; II 396a).

<sup>179</sup> «[...] quia extensio semper dicit partem extra partem, ac per hoc corporeitatem, quantitatem et partibilem; duratio autem dicit esse non intercisum, quod quidem non solum reperitur in compositis, verum etiam in simplicibus.» (*M. Trin.*, V 1; V 91b).

<sup>180</sup> «Unde cum non dicatur *futurus* in praeterito nec *praeteritus* in futuro, hoc non est, quia *fuisse* et *fore* dicant aliud esse, vel alium *modum essendi* circa *esse* divinum, sed solum circa esse creatum.» (*M. Trin.* V, 1; V 91b).

<sup>181</sup> «[...] quod praeteritum et futurum dicunt dispositionem rei, quae dicitur praeteriisse, ita quo illam mensurando reliquit in ea affectionem seu dispositionem quandam, quae dicitur quando[...].» (*M. Trin.* V, 1; V 91b).

<sup>182</sup> «Dicendum, quod divinum esse est aeternum, eo ipso quod simplex et infinitum. Quia enim infinitum est, ideo caret principio et fine [...]. Quia vero simplex est, caret priori et posteriori, quia necessario inducunt diversitatem et aliquam compositionem.» (*M. Trin.* V, 1; V 89b).

distender por eles – embora eles sejam verdadeiramente distensos – e está igualmente presente em todos os tempos sem todavia suceder com eles – embora eles verdadeiramente se sucedam<sup>183</sup>. Por outras palavras, o que o Doutor Seráfico diz é que é possível conhecer Deus através da alguma semelhança, seja ela o vestígio ou a imagem. E o tempo é também vestígio; o nosso acto de pensar Deus não é, pois, externo ao processo temporal.

Nas criaturas não é possível encontrar uma semelhança perfeita, mas encontra-se alguma semelhança «com algum defeito», a qual, desapossando-se da imperfeição e preservando o que inclui perfeição pode conduzir a Deus. São Boaventura adverte essa semelhança tanto na imagem como no vestígio. Na alma, imagem de Deus, que é memória do passado, inteligência do presente e previsão do futuro; e no tempo, que é sucessão do futuro ao passado.

O Ser divino é, portanto, somente princípio e fim «segundo a razão de causa», não «segundo a razão de duração»<sup>184</sup>. Com efeito, o Santo sublinha-o: «Nesta vida, o intelecto humano não se eleva a Deus senão conduzido pela mão (*manuductio*) do tempo»<sup>185</sup>. É-nos impossível conhecer sem continuidade e tempo<sup>186</sup>.

O tempo é irrecusável e não pode ser ultrapassado, embora todas as coisas tendam para a simultaneidade e interminabilidade. Não somos senão no presente, mas este só vive de ser futuro. À existência é essencial o ter princípio e começo, mas não o ter fim e termo, pois que o apetite da criatura é para as coisas contrárias<sup>187</sup>. Ou seja, o ser humano tende naturalmente para o infinito. Só na

---

<sup>183</sup> «Et sicut divina incircumscribilitas habet omnia loca ibi praesentia, et ipsa non distenditur per illa vere sint distensa; sic divina aeternitas habet sibi omnia tempora praesentia, nec tamen ipsa succedit cum illis, licet illa vere succedant.» (*M. Trin.* V, 1; V 90a).

<sup>184</sup> Deus é princípio e fim segundo a *razão de causa*, não segundo a *razão de duração*: «[...] quia Deus est principium et finis secundum *rationem causandi*. Cum autem dicitur, quod aeternitas est carentia principii et finis, accipitur principium et finis ut intra et secundum *rationem durandi*». (*M. Trin.* V, 1; V 90b-91a).

<sup>185</sup> «[...] quia intellectus noster non conscendit ad intelligenda aeterna, nisi *manuducatur per tempora*, quamdiu sumus in via.» (*M. Trin.* V, 1; V 90b-91a). (Itálico nosso).

<sup>186</sup> «[...] quia dum hic vivimus, nostrum intelligere non est sine continuo et tempore.» Como disse Agostinho, quando compreendemos pela mente algo eterno, já não estamos neste mundo. (*M. Trin.* V, 1; V 90b).

<sup>187</sup> «Nam creaturae, cum sit de nihilo, essentielle est habere principium et inceptionem; non habere autem finem et terminationem non repugnat naturae; nec eius oppositum est sibi essentielle, pro eo quod appetitus creaturae est contraria.» (*M. Trin.* V, 1; 92a).

relação com Deus pode o homem ver novas possibilidades abertas de indentidade pessoal – a *perfeição*<sup>188</sup>.

O tempo jamais se pode perder; é uma disposição da coisa inteligida, isto é, do mundo, e do próprio inteligente, isto é, do homem. O passado e o futuro constituem a impossibilidade de reduzir o tempo a «instante»<sup>189</sup>. Com efeito, na medida em que recebe todas as mutações possíveis o agora (*nunc*) é toda a essência do tempo<sup>190</sup>.

O «agora» capta, assim, todas as operações da temporalidade. O passado e o futuro não existem por si, desligados do presente. O passado é o presente que tem o seu passado; o futuro, por sua vez, não começa como futuro, cessa de ser futuro tornando-se presente<sup>191</sup>.

São Boaventura vê o futuro como já incluído no presente e sem o qual este último não teria sido possível. Na verdade, a criatura é semelhante a Deus enquanto é futuro, não enquanto é passado<sup>192</sup>. A existência no presente só é verdadeiramente autêntica virada para o futuro<sup>193</sup>. É por isso que «O tempo é primeiro do futuro, depois do presente e, por último, do passado»<sup>194</sup>. Ora, se uma coisa é primeiro do futuro, depois do presente e, por último, do passado, as coisas futuras são as primeiras a significar, depois as presentes e, por fim, as passadas. O presente (*esse*), o passado (*fuisse*) e o futuro (*fore*) traduzem «três tempos»; contudo, essa variedade não faz diversificar o «enunciável», pois que o tempo não altera o sentido – é sempre verdadeiro – mas apenas o modo de significação.

---

<sup>188</sup> «Anima creata est ut gratia perficiatur, et ad hoc est habilis de sui natura, non sic aliae creaturae irrationales.» (*IV Sent.*, d. 1, q. 3; IV 17b).

<sup>189</sup> «Si tempus producitur, aut in tempore, aut in instanti. Non in instanti, cum non sit in instanti : ergo in tempore.» (*II Sent.* d. 1 q. 2; II 20a).

<sup>190</sup> «Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis [...]» (*II Sent.* d. 1 q. 2; II 23b).

<sup>191</sup> «Et ratio huius est connotatio futuri ; futurum autem nunquam incipit esse futurum, ut dicit Anselmus, sed bene desinit esse futurum, cum fit praesens.» (*M. Trin.* VI, 1; 100a).

<sup>192</sup> «Et propter hoc non sequitur, quodsi possit assiliari Deo secundum id quod est fore, quod similiter secundum id quod est fuisse.» (*M. Trin.* V, 1; 92a).

<sup>193</sup> «Nisi enim actus vitae praesentis ordinentur ad vitam futuram non est vera virtus.» (*Hexaem.* IV, 5 (ed. F. Delorme, p. 100).

<sup>194</sup> «[...] cum idem tempus sit primo futurum, deinde praesens, tertio praeteritum, tempus scilicet quod est mensura rei, quod significatur per orationem.» (*I Sent.* d. 41, a. 2; I 740a).

Varia apenas a parte do tempo significada. A referência da linguagem é sempre a transcendência, diversamente enunciada<sup>195</sup>.

Contudo, isso já não sucederia se essa referência, em vez de Deus, fosse simplesmente «o mundo criado ou criável», uma vez que este é sujeito de «começo, termo e variação». É por isso que Boaventura faz notar que a nossa linguagem acerca de Deus por meio das criaturas significa a essência divina – a significação principal – e conota algo na criatura, mutável por definição<sup>196</sup>.

O «defluxo», a «ruína», a «precariedade», a «perdição», a «fragilidade» – o *tempo/palavra* –, são verdadeiramente os lugares da nossa experiência de Deus. Por outras palavras, não é possível passar por cima das condições da temporalidade e da historicidade; como tal, essa experiência não é redutível ao conceito abstracto que dela se possa fazer, pois esse conceito pretenderia ser a-temporal e a-histórico. A mediação da experiência de Deus não pode anular essa mesma experiência.

Estamos novamente colocados perante a questão do modo adequado de dizer Deus, a qual, por sua vez, obriga a colocar a questão da ligação entre linguagem e ser, entre poética e ontologia. Dito de outro modo: se o ser só é pensável no contexto da temporalidade, a temporalidade do ser só é dizível metaforicamente, tornando-se aí processo de metaforização uma explicitação de valores do próprio ser, resignificando e reconfigurando o mundo na sua dimensão temporal. É por isso que o intelecto humano não se eleva à inteligência eterna senão «conduzido pela mão» do tempo<sup>197</sup>. Claramente se vê, pois, por que assume Boaventura o tempo metaforicamente. Com efeito, a metáfora dirige o intelecto, não já na direcção do tempo, mas, antes, na direcção de Deus, assumindo verticalmente os atributos divinos, por meio dos quais o homem pensa e representa o seu encontro

---

<sup>195</sup> «[...] cum idem tempus sit primo futurum, deinde praesens, tertio praeteritum, tempus scilicet quod est mensura rei, quod significatur per orationem; quamvis esse vel fuisse vel fore consignificent tria tempora, ratione consignificati non diversificant enuntiabile, sed variatur solum a parte temporis significati.» (*I Sent.* d. 41, a. 2; I 740a).

<sup>196</sup> «[...] quae dicuntur de Deo respectu creaturae significant divinam essentiam et aliquid connotant in creatura [...] Ex parte *principalis significati sunt ipse Deus*, qui non mutatur nec multiplicatur nec incipit nec desinit. *Ex parte connotati sive cointellekti dicunt quid creatum vel creabile*; et ex illa parte est inceptio et desitio et variatio, sed differenter *secundum diversum modum connotandi*.» (*M. Trin.* VI, 1; V 99a). (Itálico nosso).

<sup>197</sup> «[...] quia *intellectus noster non conscendit ad intelligenda aeterna, nisi manuducatur per tempora, quamdiu sumus in via*.» (*M. Trin.* VI, 1; V 99a). (Itálico nosso).

com Deus (e não uma representação de Deus). O processo de metaforização transforma o ser humano, sem submeter Deus a essa transformação.

Fiéis, pois, ao eixo da nossa reflexão, é na linguagem que se encontra o sentido do passado e é na linguagem que se abrem as possibilidades de futuro, pois a referência metafórica, supondo a suspensão da referência descritiva, traz à linguagem a inovação de sentido, que constitui a «metáfora viva»<sup>198</sup>.

Neste preciso contexto, se algumas *teologias negativas* tendem a desvanecer a consistência das palavras, outras vêm nelas a natural e insubstituível, embora inesgotável, manifestação do ser, favorecendo, desse modo, a passagem pela linguagem<sup>199</sup>. Quer isto dizer que, assumindo igualmente a passagem pelas palavras, São Boaventura valoriza mais do que outros o discurso catafático. Com efeito, regendo-se a metáfora sempre pelo conceito de referência desdobrada, reenvia a linguagem, não para as referências descritivas (num circuito fechado) mas para o seu Outro, pressuposto ontológico dessa referência, libertando um poder mais radical dizer os aspectos do nosso ser-no-mundo que não podem ser ditos de maneira directa<sup>200</sup>. A atestação desta alteridade pressupõe a experiência do ser; como tal, favorecer a linguagem é entrar e permanecer nessa experiência, que, sendo a de uma unidade diferenciada, nada deixa fora dela. Não se trata, portanto, de passar pelas criaturas para ter a experiência de Deus, mas de ter a experiência de Deus e das criaturas na experiência do ser, para o qual sempre tende o pensamento.

---

<sup>198</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 289. A frase poética é objectivamente falsa, mas subjectivamente verdadeira. Recorde-se que, segundo Ricouer, a referência metafórica implica a suspensão descritiva do mundo.

<sup>199</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Antropologia e Teologia», *Didaskalia*, 37 (2007) I, p. 167.

<sup>200</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 289. ID., *Temps et récit*, I, pp. 148 e ss.

## Conclusão

### AS MÚLTIPLAS RAZÕES DA RAZÃO

«[...] docet Ecclesiasticus *cogitare utilia et vitare curiosa.*»<sup>1</sup>

Chegados ao ponto de fechamento do círculo (uma imagem *familiar*), evocamos a asserção bonaventuriana em epígrafe, convocando o pensar para se erguer acima do plano imediato das coisas, à luz do qual nos preparamos para completar o itinerário pela obra do filósofo medieval, por ser a esse que ele constantemente se cinge.

Voltemos então às páginas iniciais, e recordemos a questão que subtende a investigação, a saber, *como pensa a razão?* A resposta de Boaventura é inequívoca, estabelecendo a determinação na geração eterna e temporal do Verbo: a «porta» é o conhecimento do Verbo divino, porque raiz da inteligência de todas as coisas. E a «chave» é um tríplice conhecimento: do Verbo increado (pelo qual todas as coisas são criadas), do Verbo incarnado (pelo qual todas as coisas são reparadas), e do Verbo inspirado (pelo qual todas as coisas são reveladas)<sup>2</sup>. De facto, insitirá o Santo, aquele que não considerar acerca das coisas sempre o modo como são originadas, como são reduzidas ao fim e como nelas resplandece Deus, também nada por saber sobre elas<sup>3</sup>.

Objectar-se-á que, desse modo, a razão não tem a natureza por fonte, mas a revelação divina. Responderemos que em Boaventura não há razão para tal

---

<sup>1</sup> *Decem. Praec.*, V, 1 (V 523a).

<sup>2</sup> «[...] *ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium*; unde qui non habet hoc ostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibili quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum.» (*Hexaem.*, III, 4 (V 343b). (Itálico nosso).

<sup>3</sup> «[...] *clavis contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originatur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest.*» (*Hexaem.*, III, 2 (V 343a). (Itálico nosso).

objecção, porque, por um lado, ele faz conviver indiscernivelmente factores de ordem natural e sobrenatural e, por outro, porque a questão da proveniência seria, para esse efeito, irrelevante. O que é determinante é ser a configuração estrutura constituída da razão (e não simples sucedâneo). A razão nos seus desdobramentos e produtividade – a *racionalidade* – não se define simplesmente pela posição numa ordem, visto ser constituída pelo agregado complexo de racionalidades múltiplas. Verificando, a cada momento, uma espécie de desajustamento interior, já por não se adequar à realidade, já por não coincidir inteiramente consigo mesma, a razão assume continua e irrecusavelmente novas estruturas, situando-se acima do plano imediato das coisas, entretanto cruzando nesse seu percurso «humanismo» e «simbolismo». Além disso, a interferência bíblica, se designa a aplicação da estrutura da vida trinitária no exercício da razão, significa também o reconhecimento e a integração dos fenómenos constitutivos da linguagem em toda a acção ontológica e gnosiológica, só mediante os quais e só com os quais a razão pensa e representa – a razão no seu «fazer-se» pensa sempre *com*, atestando aí a ligação essencial à linguagem –, alargando a sua abrangência, mas também modificando a sua natureza. É por isso, aliás, que a filosofia bonaventurina reclama uma aproximação fenomenológica, bem como uma aproximação hermenêutica<sup>4</sup>. Não há, diria Boaventura, um «humanismo» e um «simbolismo» autónomos e puros; deveríamos falar, propriamente, de um *humanismo simbólico* ou de um *simbolismo humanístico*<sup>5</sup>. Pois, humanismo e simbolismo circulam entre si recíproca e reflexamente. Além disso, um mundo subjectivamente empírico (o mundo de um «eu» exaurido nas suas aporias internas) não seria menos negativo face, nas palavras de J. Cerqueira Gonçalves, ao «irrecusável do ser»<sup>6</sup>, do que um

---

<sup>4</sup> Cf. Michel HENRY, «La Parole des Écritures», p. 142. O filósofo francês não se refere expressamente a Boaventura, mas, tal como o Santo, interroga-se sobre o que é a «Palavra das Escrituras» ou «Palavra de Deus». E então, como toda e qualquer questão essencial, a questão da Palavra ou, genericamente, da linguagem, implica que os fenómenos da linguagem não sejam considerados em si mesmos, segundo as suas estruturas e as suas leis próprias. Mas para chegar à presença da sua possibilidade mais originária (Logos) é necessário passar de uma filosofia da linguagem para uma fenomenologia da linguagem. Não podemos falar de uma coisa qualquer sem que ela se mostre previamente a nós, e isso sucede igualmente com a linguagem (ora também aqui se sente a proximidade de Boaventura).

<sup>5</sup> Cf. Erich PRZYWARA, «Uomo, Mondo, Dio, Simbolo», (trad. it. de A. Plebe), *Archivio di Filosofia*, Padova (1958), pp. 53 e ss.

<sup>6</sup> «O ser é irrecusável», é uma expressão de Joaquim Cerqueira GONÇALVES que sempre nos calou fundo. Encontramo-la em alguns dos seus textos, veja-se, por exemplo: «Antropologia e Teologia», *Didaskalia*, 37 (2007) I. pp- 161-175.

mundo objectivamente ideativo (mundo das «essências»). Ou seja, nem só o particular e nem só o universal, mas ambos simultaneamente e pelo aprofundamento do primeiro<sup>7</sup>.

O espírito deve evitar as *coisas curiosas* e virar-se para as *coisas úteis*. O Doutor Seráfico confere à *curiosidade* um valor ético, visto dispersar e destruir a *inteligência*, o melhor que temos<sup>8</sup>. Por isso mesmo, supondo tanto uma diferenciação como uma hierarquização, o processo gnosiológico é não apenas ontológico como também axiológico. Na verdade, a actividade cognoscitiva não começa sem essa exigência de transformação ética da natureza humana, devendo inserir-se no contexto das grandes coordenadas da metafísica e da religião do Doutor Seráfico<sup>9</sup>.

Ora, para Boaventura, bem como para os filósofos medievais em geral, não há natureza sem *estado*<sup>10</sup>; como se disse, quando o Santo fala de homem é sempre por referência ao estado em que ele se encontra, pois daí decorrem consequências gnosiológicas. «No estado de inocência não se conhece Deus imediatamente e na sua substância, como se conhece no estado de glória, mas por espelho, não, porém, em enigma.»<sup>11</sup> Ou seja, aos olhos de Boaventura o homem só é decifrável se se tiver em conta o seu estado<sup>12</sup>; é assim que o interpreta segundo os três *estados* (tríplice *estado* na história da humanidade), aos quais corresponde a

---

<sup>7</sup> É assim que Boaventura vive a cultura cristã, na qual emerge a sua própria vida. A questão de fundo respeita à rejeição de categorias gregas, que o cristianismo não poderia aceitar. Referimo-nos ao *universal* e ao *indivíduo*; a filosofia grega eclipsa indivíduo, já para o cristianismo o indivíduo é óbvio, sobretudo o indivíduo humano. Por outro lado, o universal nunca é um universal de todo o ser. A *relação* alterou o esquema grego.

<sup>8</sup> «Verba ultima specialiter dicuntur litteraris; in quibus docet Ecclesiasticus *cogitare utilia et vitare curiosa*. Utilia autem dirigunt nos in viam salutis; sed curiosa distrahunt nos a via salutis et dissipant intelligentiam nostram.» (*Decem. Praec.*, V, 1; V 523a).

<sup>9</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, p. 366.

<sup>10</sup> Cf. Renato LAZZARINI, «Lo status viae e l'interpretazione del pensiero medioevale», in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen age*. Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-Paris, 1960, p. 127.

<sup>11</sup> Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 (II 543b). No essencial há dois estados, o estado de *via* e o estado de *glória*. O primeiro compreende três estados: «Sub statu enim viae comprehenduntur tres status, scilicet *innocentiae, naturae lapsae* et *status sub lege gratiae*.» (*III Sent.*, d. 16, dub. IV; III 360b).

<sup>12</sup> A noção de estado acentua ainda mais vivamente a impossibilidade de encerrar a mundividência cristã nas categorias gregas. A este respeito, no contexto da obra de Boaventura, veja-se: Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e Mundo...*, pp. 59-69.

modalidade adequada de relação com a Divindade. O *estado* investe e reveste a natureza, poder-se-ia mesmo dizer que a natureza é sempre *estadual*<sup>13</sup>. Assim, quando Boaventura fala de estado, fala igualmente de natureza, interpretando esta por acção daquele, recusando, ao mesmo tempo, uma ideia demasiadamente abstracta e fixa de natureza. Deste modo, o recurso à noção de estado permite compreender até que ponto a actividade humana é decisiva para alteração do próprio ser do homem e, por conseguinte, para a própria «genealogia» do saber, o qual reflectirá as exigências da *natureza* e da *história*<sup>14</sup>. Com efeito, nem aquela é imune à acção, nem a segunda é inteiramente preenchida pela contingência.

Boaventura, tal como enaltece Aristóteles face a Platão, também censura o Estagirita por negligenciar o superior. Não tem, pois, de optar entre alternativas<sup>15</sup>, ou a natureza ou a história. Não opondo ambas as noções, antes as completando, é assim mais viável a passagem do natural para o sobrenatural, registando-se aí certamente uma transformação, quer do ser humano quer do mundo, visto que este acompanha o desenvolvimento daquele. Entre o natural e o sobrenatural existe a *transnatura*, isto é, o estado de *via*, que não decorre das exigências da natureza, mas vai ao encontro das suas aspirações mais profundas<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. Renato LAZZARINI, «Lo status viae...», p. 129. «*In statu*» indica, não uma ausência, mas uma presença. Dizer «*sine statu*» equivaleria a dizer «fora da história». Nota o autor que Boaventura é talvez o autor que melhor representa a doutrina medieval dos *estados*.

<sup>14</sup> Boaventura vive numa época onde era viva a controvérsia entre as exigências da natureza e da história. Há, por um lado, a tradição aristotélica, mais voltada para a natureza; e, por outro, a tradição agostiniana, mais aberta à história. Trata-se de integrar a lei da natureza na historicidade, e vice-versa, isto é, compreender de que modo a historicidade pode entrar na natureza, não obstante uma certa inalterabilidade desta, com as consequências decorrentes para a própria natureza da teologia. Sobre os termos desta dupla perspectiva no século XII, partindo de Guilherme de Conches, veja-se: M.-D. CHENU, «Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle, in *AHDLMA*, 20 (1935), pp. 25-30.

<sup>15</sup> Ir ao encontro do sobrenatural não é facultativo: «Malgré le paradoxe du mot “surnaturel” et le veto philosophique que semblent opposer la nature et la raison à ce qui les dépasse ou les refoule ou les contredit, nous venons d’aboutir à cette assertion révélée: *la destinée de l’homme est unique, elle n’est point facultative, elle exige l’adhésion, soit implicite, soit expressément consentie et fidèle, à une vocation qui, même inconnue, réclame une solution effective.*» (Maurice BLONDEL, *La philosophie et l’esprit chrétien*, vol. 1 [*Autonomie essentielle et connexion indéclinable*], vol. 1, Paris, Puf, 1950, p. 62). (Itálico nosso).

<sup>16</sup> O *estado* em que o homem vive sempre, decorre da interferência da vontade, isto é, do diálogo da sua liberdade com Deus: «[...] *lo status storico-viale non è nella sua nota specifica, nè natura, nè è di necessità sovranatura*. Non è natura sotto pena di rendere difficile e anzi inafferrabile nella sua intima portata il *carattere specifico della attività spirituale, che è la vitalità ossia la storicità*. Non è sovranatura perchè il rapporto che è le attività spirituali nel loro esercizio hanno con l’Assoluto divino, riguarda questo Assoluto non come datore di doni che abbiano un valore soprannaturale, bensì come collaboratore delle creature in quanto queste liberamente sono

Mais: nem só do natural, mas também do sobrenatural. Com efeito, sem essa referência ulterior e transcendente, como seria possível falar de desenvolvimento histórico, que nunca é exclusivamente de sentido horizontal? Pelo que, de modo semelhante: nem só do sobrenatural, mas também do natural. Se se tirasse o mundo ao caminho para Deus, não significaria isso anular a possibilidade de todo o conhecimento do divino, visto ser o mundo mediação indeclinável para continuidade do conhecimento de Deus?

O que está em questão, no belo título de M. Blondel, é «o enigma do destino humano e mistério da nossa vocação sobrenatural»<sup>17</sup>. E isso não é um absurdo filosófico; talvez, essa seja, aliás, a questão mais forte da filosofia, por envolver completamente o ser humano, quer pelo que inclui quer pelo que exclui. Não se trata apenas de uma co-habitação no homem de uma natureza racional, viável por si mesma, e de uma realidade sobrenatural que, devido à sua intrusão, faria como que quebrar as forças da razão. Com efeito, a razão, recebendo em si um excesso de sentido, descentra-se de si mesma, tornando-se, nesse seu movimento de superação, suspensa do que antes representava os seus limites<sup>18</sup>, o qual, por conseguinte, entra na constituição dela própria, realizando e assumindo-se pois poeticamente. Assim se explica que possamos pensar o incompreensível, sem que o subordinemos às condições desse pensamento que assim – i.e., *figurativamente* – o pensa. O irracional não é uma categoria. Para Boaventura a passagem para o sobrenatural realiza-se mediante a interferência da ontologia, sendo tal, repetimo-lo, cheio de consequências para a constituição da ciência. Eis o que queremos assinalar nesta conclusão, em função do percurso realizado e da tese defendida.



O mundo é adjectivamente *corporal*, mas substantivamente *ser*: o pensamento tende para o ser. Ora, dentro desta mesma categoria fundamental, a

---

impegnate nella messa in evidenza di tutti gli altri valori.» (Renato LAZZARINI, «Lo status viae...», p. 134). (Itálico nosso).

<sup>17</sup> Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, p. 59.

<sup>18</sup> Cf. Bernhard WALDENFELS, «L'homme comme être des limites», *Rthph*, 137 (2005), p. 97.

natureza tem tudo o que o homem tem, excepto o carácter de *imagem*, a qual, por isso mesmo, acentua nele a intensidade simbólica do Ser divino. O homem traz em si o infinito, mas é necessário captá-lo para se igualar a si mesmo, encontrando aí a interioridade, que lhe vai mostrar a transcendência<sup>19</sup>; e assim, cria uma conexão entre os três mundos, o *interior*, o *exterior* e o *superior*.

*É preciso pensar.* Como dissemos, no âmbito do ser finito o conhecimento requer a semelhança (a verdade é o que é conhecido). Cada *similitudo* – na dupla função de *exprimens* (mediadora) e *expressiva* (mediada) –, remetendo o espírito humano para o seu respectivo exemplar, faz parte do modelo que se aplica à racionalidade, pelo que a trave originária da razão é a ontologia – o ser é comum a Deus e às criaturas –, fora da qual toda a realidade se converteria em simples expediente externo (mental).

Não é possível conhecer Deus senão a partir – e *com* – das mediações, enquanto – e *porque* – revelação do próprio Deus. Ou seja, a realidade, melhor dito, o ser da realidade e a própria origem desse ser, dá-se a conhecer – o *dom*<sup>20</sup> – porque se revela ou manifesta nas mediações de si, as quais constituem, assim, não o princípio e o fim do processo gnosiológico acerca de Deus, mas justamente o *meio*, este na posição de mediador e de mediado, isto é, de *relação* com os *extremos*. Deus é pensável nas mediações de si, vivendo, pois, a razão, isto é, a realidade – é da realidade que a razão pode partir, sendo também para a realidade que a razão se deve dirigir –, sempre suspensa desse constante acontecer do divino (*historicidade* de Deus), que todas as criaturas exprimem (*expressão*), constituindo-se precisamente na medida em que se sucede nessa tendência para o fim sumamente *expressivo*, ligando o horizontal com o vertical.

Insista-se, a realidade identifica a unidade diferenciada resultante de uma *fonte* inesgotável, da qual se parte e à qual importa constantemente regressar, qual movimento de reconciliação que, ele-próprio, é razão de manifestação – *Deus dá-se a conhecer porque se revela e revela-se para que se conheça* – e de fidelidade

---

<sup>19</sup> Lembre-se que a criatura racional é imagem «em sentido próprio» e semelhança, porque nela habita Deus: «Omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus.» (*Sc. Chr.*, q. 4; V 24a).

<sup>20</sup> Com efeito, tudo depende do dom (*doação*); a possibilidade de conhecimento do divino (a origem de toda a iluminação, das «múltiplas luzes», «interior», «exterior», «inferior» e «superior») é garantida pelo próprio Deus. Diz o Santo, citando o Apóstolo S. Tiago: «Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum, locus in Epistolae suae primo capitulo.» (*Red. art.*, 1; V 319a).

à vida, pois esta deve acompanhar toda a manifestação ontológica da razão. Com efeito, para São Boaventura nenhuma cisão seria definitiva, a começar pelo pensamento e pela vida<sup>21</sup>.

É neste contexto que emerge o essencial da nossa reflexão: todo o *pensar é poético*, a *razão* pensa desdobrando-se *poeticamente*. Porém, tal significa, simultaneamente, reconhecer: 1. O pensamento pensa sempre colocado dentro da linguagem (mesmo para sair da linguagem teria ainda de passar pela linguagem). O poder do pensamento funde-se, assim, com a plasticidade da linguagem; 2. O pensamento não pensa separando a retórica da poética – foi a separação que levou ao desmembramento daquela; 3. Assim como a hermenêutica (anunciada por Heidegger, desenvolvida por Gadamer, Ricoeur...) reage contra uma absolutização do conceito (Kant, Hegel..), assumindo a recuperação de outras mediações (simbólica e / ou textual), também elas expressão de racionalidade, São Boaventura, de modo semelhante, certamente no contexto do seu tempo, declara a interferência das figuras e dos esquemas «complexos» da Bíblia no discurso científico<sup>22</sup>, sem o que não seria possível dizer Deus. Se todo mundo é um «espelho» ou um «livro», a *visão* ou a *legibilidade* reflectem por si mesmas esse carácter simbólico ou figurativo, nunca superável num conceito, devendo, pois, todo o conhecimento ser constantemente referido e reconduzido ao simbolismo (hermenêutica).

É de presumir, no entanto, que se argumente de novo dizendo que o filósofo medieval oferece, não uma poética do pensamento, mas simplesmente uma poética divina do pensamento, dada a aplicação do modelo bíblico à racionalidade. Responderíamos, como acima dissemos, que, se num plano formal as destrinças são necessárias, no plano de Boaventura não há razão para essa objecção, pois o que nos propusemos mostrar, nesse preciso contexto, foi justamente que a razão se alimenta da mediatização figurativa do divino.

---

<sup>21</sup> Aludimos já à afinidade entre a redução bonaventuriana e a redução fenomenológica, como doação do mundo natural da nossa vida. Vivemos, por um lado, no mundo do pensamento e, por outro, no mundo da vida. Tal cisão será definitiva? Assim se interroga Jan PATOCKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1988. O filósofo checo, na companhia de Iso Kern, entre outros, traça um caminho de união, que designa precisamente como «caminho ontológico» – «o caminho mais completo».

<sup>22</sup> «Obscuritas utilis et salubre»: Boventura mantém fidelidade a Agostinho. Cf. Mary CARRUTHERS, *Machina memorialis...*, pp. 153 e ss.

De facto, não estamos perante um simples paralelismo, que as circunstâncias explicariam; pensando a razão excede as circunstâncias. As razões que completam a razão bonaventuriana são encontradas espontaneamente pela razão na sua natural produtividade. A razão de Boaventura não é estranha à razão que a encontra.

Com efeito, o filósofo de Bagnoregio, valorizando sobretudo o discurso catafático (e não o discurso *negativo*), corre no sentido de recuperar uma reciprocidade entre o discurso poético (metáfora) e o discurso teológico (ciência). Colocado perante duas perspectivas diferentes, a da afirmação do primado da causa eficiente sobre a causa exemplar – a que São Tomás de Aquino defende – e, inversamente, a da afirmação do primado da causa exemplar sobre as demais causas, mas considerando embora imprescindível a tríplice causalidade (eficiente, final e exemplar), prefere especialmente a causa exemplar, harmonizando a *abstracção* aristotélica e a *iluminação* agustiniana<sup>23</sup>.

Como se disse, segundo Ricoeur, o Aquinatense abandonou o exemplarismo porque não poderia aceitar uma ontologia da participação prévia à noção de analogia; assumir uma participação *exemplar* significaria admitir uma ligação prévia – não conceptual/‘poética’ – entre Deus e as criaturas. Tal era contraditório com o seu propósito explícito de construir o discurso teológico ao nível de uma ciência, sendo esta subtraída completamente às formas poéticas do discurso religioso<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Francisco CHAVERO BLANCO, «Ser y significar...», p. 57: «La definición más honda del ser contingente, el constitutivo último de su esesidad es la relación que se da en razón de un doble principio: por una causalidad eficiente y por una causalidad ejemplar. Visto este doble principio en su radicalidad última, puede reducirse a la única razón de la ejemplaridad». Continúa o autor (p. 60): «A la luz de este exemplarismo se puede formular la pregunta por el ser de las cosas en sí mismas y en relación a Dios. La aclaración del segundo término, decide la del primero, en cuanto que el ser de las cosas queda regulado por la misma doctrina exemplarista, ya caracterizada como teoría de las relaciones entre Dios y el mundo de los seres». Por isso (p. 61) «La semejanza que supone la causalidad ejemplar, no se funda en una comunidad de naturaleza; porque más bien, entre el Creador y la criatura, se da esa distancia cualitativa infinita, según la cual, la semejanza entre Dios y su obra es mayor que la desemejanza. Excluída esta semejanza unívoca, la semejanza de simple imitación es la única posible, fundada en la analogía de relaciones entre dos seres distintos. La analogía surgida en el acto creador constituye la estructura de los seres creados [...] Esto supone un relativismo metafísico en la concepción de los seres creados. Partiendo de la concepción aristotélica de verdad como *adaecutio intellectus et rei intellectae*, la hace derivar hacia las posiciones agustinianas, para asumir el concepto de mendacidad de la criatura».

<sup>24</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 344.

Para São Boaventura a razão exemplar é *similitudo* da coisa conhecida; e se as coisas conhecidas diferem entre si, as semelhanças também diferem entre si<sup>25</sup>. Ou seja, as formas exemplares são as próprias semelhanças das coisas representativas<sup>26</sup>. São Tomás, virado sobretudo para os *efeitos*, assume o ser como acto, não como *forma*<sup>27</sup>. As criaturas reportam-se ao Criador, tal como os acidentes à substância. A causalidade exemplar, pelo seu carácter formal, deveria subordinar-se à causalidade eficiente, a única que funda a comunicação do ser subjacente à atribuição analógica<sup>28</sup>.

Para o Doutor Seráfico a causalidade eficiente por si ficaria por certo demasiadamente próximo da equivocidade, não construindo o caminho completo, pois deixaria de fora o sentido do *superior* para o *inferior* (movimento epifórico da metáfora), visto que a *ratio exprimendi* é o próprio exemplar<sup>29</sup>.

É por isso que para uma filosofia exemplarista, como é a de Boaventura, é tão importante saber se Deus se pode manifestar no múltiplo (*ad extra*), como investigar se o múltiplo pode residir, sob forma exemplar, no Uno (*ad intra*)<sup>30</sup>. Como tal, Boaventura não exclui a causalidade eficiente, mas fá-la depender da causalidade exemplar: todo o pensamento tem por origem e causa o pensamento divino<sup>31</sup>. A *unidade*, a *verdade* e a *bondade* transcendentais, presentes em todas as coisas, traduzem essa relação exemplar do Ser divino e do ser criado.

---

<sup>25</sup> Cf. *Sc. Chr.* II; (V 11b).

<sup>26</sup> Cf. *Sc. Chr.* II; (V 8b).

<sup>27</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 350: «La causalité n'est plus alors le ressemblance de la copie au modèle, mais la communication d'un acte, l'acte étant à la fois ce que l'effet a en commun avec la cause et ce par quoi il ne s'identifie pas à elle. C'est donc la causalité créatrice qui établit entre les êtres et Dieu le lien de participation qui rend ontologiquement possible le rapport d'analogie». (Itálico nosso).

<sup>28</sup> Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 351.

<sup>29</sup> Cf. *I Sent.* d. 8, a. 1, q., 1 (I 154a).

<sup>30</sup> Cf. Édouard-Henri WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a Paris (1252-1273)*, Paris, Vrin, pp. 70 e ss. Observa Wéber que o exemplarismo é um dos capítulos em que o diálogo entre os santos franciscano e dominicano mais se revela frutuoso.

<sup>31</sup> «Omins intelligentia [quod omnis essentia est a prima essentia, et omnis vita a prima vita, et omnis bonitas a prima bonitate] est a Prima Intelligentia.» (*II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3; II 690a). Reafirma o Santo: «Omnis radiositas intelligentiae ab illo fonte intelligentiae venit». (*De donis*, VIII, 6; V 495a).

Também aí, isto é, na estrutura transcendental do ser, se torna essencial distinguir um *meio*, sem o qual, aliás, «nada há»<sup>32</sup>, sendo por mediação das ideias divinas no Verbo que os símbolos estabelecem um vínculo entre o sensível e o inteligível. E assim, a actividade do espírito finito é uma explicitação e procura de *unidade, verdade e bondade*, pelo que o ser, essencialmente *uno, verdadeiro e bom*, constitui o seu próprio *objecto*<sup>33</sup>.

Se Tomás de Aquino, ao abandonar a causa exemplar, perdeu a dimensão poética para o seu pensamento, já Boaventura está de facto convencido que apenas se pode recuperar a interacção do discurso metafórico com o discurso especulativo se se recuperar a metafísica da causa exemplar, sendo, pois, essa a razão pela qual pensa a partir de símbolos e de metáforas, razão de uma poética teológica ou de uma teologia poética, isto é, de uma poética do pensamento, visto o elemento poético estar presente no acto originário do pensamento.

Além disso, se, como sublinhámos, há uma equivalência entre a teologia e a Escritura, tal como esta comporta múltiplos sentidos, porque não atribuir à teologia a possibilidade de aplicação de idêntico modelo de discurso? Para Boaventura essa mútua referência afecta tanto a possibilidade da hermenêutica (por convocar o símbolo e a metáfora) como toda a acção ontológica e gnosiológica<sup>34</sup>.

A articulação metafórica da analogia constitui a forma de exercer a metafísica, que recebe, assim, uma configuração poética. Por outras palavras, reafirmando o ser como horizonte do pensamento, a metáfora dirige a analogia não em direcção ao pensamento especulativo, mas, sim, em direcção à nomeação do Ser infinito, intersectando e verticalizando o horizontal, construindo-se aí poeticamente o pensamento<sup>35</sup>. Tal intersecção altera as noções tanto de analogia

---

<sup>32</sup> [...] diffusio per modum *Verbi*, in quo omnia dicuntur [...]» (*Itin.*, VI, 2; V 311a). O Verbo representa todas as coisas. Cf. I Sent., d. 6, q. 3 (I 120a-130b); *Decem. praec.*, III, 11 (V 517a); *M. Trint.*, q. 4, a. 2 (V 87a); *Hexaem.*, XI, 20 (V 383a). *Red. art.*, 26 (V 325b).

<sup>33</sup> Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Homem e mundo...*, pp. 294-295.

<sup>34</sup> Cf. Inos BIFFI, «Figure medioevali della teologia», p. 259: «L'intelligibile del credibile secondo Bonaventura accoglie e si propone in sua complessità di linguaggio e di forma, o di "giuochi" e segni, che non sono ridicibili alla modalità e successione concettuale».

<sup>35</sup> Cf. Stanilas BRETON, «Sur l'ordre métaphoral», in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 378-379. Segundo Breton, tal como na fenomenologia se pode falar de um «ser ante-predicativo», poder-se-ia também falar aqui de um «ser pré-metafórico – *metaforal* – da metáfora».

como de metáfora, quebrando a sua exclusividade<sup>36</sup>. Para Boaventura a metáfora diaforiza e epiforiza a analogia, uma vez que a prolonga e complementa. Analogia e metáfora, constituem, por isso, duas dimensões do modo específico de ser do pensamento, que pensa e se realiza de forma pluridimensional<sup>37</sup>.

A ciência não é o fim do caminho, mas não é possível pensar passando por cima da realidade do mundo<sup>38</sup>, isto é, prescindindo da mediação simbólica e metafórica, constituintes de racionalidade. Só assim a razão entra na ordem do ser, e desse modo pode *pensar, conhecer e dizer* o Ser fonte desse ser. A poética é fundamentalmente isso mesmo. Somos todos bonaventurianos, mesmo saindo de Boaventura<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Também numa linha de crítica à polarização entre a *demonstratio* e a *speculatio*, João Manuel DUQUE propõe uma teologia de raiz doxológica, para a qual confluíam outras formas de teologia. Trata-se de uma concepção de teologia, simultaneamente, metafísica e superadora da metafísica, hermenêutica e superadora da hermenêutica, inspirada em P. Ricoeur, E. Levinas, J.-L. Marion, J. Greichs, Hans U. v. Balthasar... (Dizer Deus na pós-modernidade, Lisboa, Alcalá, 203, pp. 377 e ss).

<sup>37</sup> Cf. Ewert H. COUSINS, *Bonaventure and the coincidence of opposites*, Chicago, 1978, pp. 169-171. A chave de compreensão deste autor do pensamento de Boaventura é a «coincidência dos opostos». O símbolo exerce uma força transformadora sobre aquele que o adopta. O que é simbolizado é o encontro com Deus e não a representação de Deus. Ou seja, é o pensamento que é simbólico, não Deus que é símbolo. Nesta linha vai também Nguyen VAN SI, «Les symboles de l'itinéraire...», p. 343: «Il passe d'un niveau du symbole à l'autre, du visible à l'invisible, du saisissable à insaisissable. Le temps et l'espace devinrent sacrés et réels, plus réels que nous le pensons. L'homme qui cherche Dieu fait expérience du mystère de la rencontre qu'il représente par des symboles». Boaventura traduz em imagens a universalidade do conceito. (Cf. Armando RIGOBELLO, «Prospettive di ontologia semântica...», p. 13).

<sup>38</sup> Lembre-se que a ciência tende a ser abolida; contudo, «antes» é necessária: «Et ideo sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam; quia omnis *scientia* destruetur; et ideo succedit eis septima dies requietionis, quae vesperam non habet, scilicet *illuminatio gloriae*.» (Red. art., 6; V 321b-322a).

<sup>39</sup> Como defende Paul RICOEUR, uma ontologia nos nossos dias é possível na medida em que as filosofias do passado permanecem abertas a reinterpretações e a reapropriações de um potencial de sentido: «L'ontologie que nous esquissons ici est fidèle à la suggestion faite dans notre préface, à savoir qu'une ontologie reste possible de nos jours, dans la mesure où les philosophies du passé restent ouvertes à des réinterprétations et des réappropriations d'un potentiel de sens laissé inemployé, voire réprimé, par le processus même de systématisation et de scolarisation auquel nous devons les grands corps doctrinaux que nous identifions d'ordinaire par leurs maîtres: Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc». (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 346-347). O filósofo francês deveria também aqui mencionar São Boaventura, pois o Doutor Seráfico pode ser considerado um dos primeiros intérpretes da instância ontológica da história. (Cf. Joaquim Cerqueira GONÇALVES, «Filosofia e Epistemologia...», p. 340).

## APÊNDICES

*NOTA EXPLICATIVA:* Junto apresentamos tradução de momentos do texto bonaventuriano, essenciais para o tema específico da presente dissertação:

**Apêndice I:** «Os nomes divinos» (I *Sent.*, d. 22, a. un., qs. 1-4; I 390a-399b).

**Apêndice II:** «Sobre o duplo de aplicar a metáfora a Deus» (I *Sent.*, d. 34, a. un., q. 4; I 594a-b).

## APÊNDICE I

**«Os nomes divinos»**  
(in *I Sent.*, d. 22, a. un., qs. 1-4; I 390a-399b).

## QUAESTIO I

### Utrum Deus sit nominabilis

Circa primum, quod Deus sit innominabilis, ostenditur auctoritatibus et rationibus. Auctoritatibus sic:

1. Dionysius de Divinis Nominibus: «Deum neque dicere neque intelligere possibile est». Et iterum: «Dei neque nomen est neque verbum neque ratio neque opinio neque phantasia»: ergo Deus est omnino innominabilis.

2. Item, Philosophus in libro de Causis: «Prima causa superior est omni narratione»: sed quod est superius omni narratione est inenarrabile, et omne tale innominabile: ergo etc.

3. Item, ratione ostenditur sic: nomen proportionem et similitudinem aliquam habet ad nominatum, ut vox ad significatum; sed Deus est infinitus omnino, vox autem omnis finita: ergo cum nulla sit proportio, nulla per vocem erit expressio: ergo nec nominatio.

4. Item, omne nomen imponitur a forma aliqua; sed in Deo non est ponere certam formam; unde Augustinus: «Deus, qui omnem formam subterfugit, intellectui pervius esse non potest»: ergo etc.

5. Item, omne nomen significat substantiam cum qualitate; sed in Deo est substantia mera sine quantitate et qualitate: ergo non contingit Deum significare per nomen.

6. Item, quod nec per pronomen. Pronomen enim non habet significationem determinatam nisi per demonstrationem vel relationem. Demonstratio autem fit mediantibus accidentibus, quae possunt oculis conspici; sed haec non sunt in Deo: ergo videtur, quod Dei neque sit nomen, neque pronomen.

## QUESTÃO I

### Se Deus se pode nomear [é nominável]

O primeiro ponto – que Deus seja inominável - mostra-se pela autoridade e pela razão. Pela autoridade, do seguinte modo:

1. Dionísio, n' *Os Nomes Divinos*, diz: «Não é possível dizer nem conhecer Deus». E ainda: «Não há nome, nem verbo, nem razão, nem opinião, nem imagem de Deus»: logo, Deus é absolutamente inominável.

2. Diz também o Filósofo n' *O Livro das Causas*: «A causa primeira é superior a todo o discurso»; ora como o que é superior a todo o discurso é inenarrável, tudo o que é tal [desse modo] é inominável; logo, etc.

3. Além disso, pela razão mostra-se do seguinte modo: entre o nome e o nomeado há alguma proporção e semelhança, tal como [há] entre a voz [significante] e o significado; mas Deus é totalmente infinito, ao passo que toda a voz<sup>1</sup> é finita; logo, uma vez que não há proporção, não haverá expressão por meio de voz/vocábulo/palavra... logo, também não pode haver nomeação.

4. Mais, todo o nome é imposto a partir de alguma forma; ora em Deus não é possível supôr uma certa forma; é por isso que Agostinho diz: «Deus, que escapa a toda a forma, não pode ser acessível ao intelecto»; logo, etc.

5. Mais, todo o nome significa a substância com a qualidade; mas em Deus a substância é pura [sem mistura], sem quantidade e qualidade; logo, não é possível significar Deus por um nome.

6. Mais, não é possível significar Deus por um pronome. Com efeito, o pronome só tem uma significação determinada por demonstração ou relação. Mas a demonstração faz-se mediante acidentes, que podem ser observados com os olhos [encarados pelos olhos]; ora estes acidentes não estão em Deus; logo, parece que de Deus não há nome nem pronome.

CONTRA: 1. Nos Salmos lê-se: «O seu nome é Senhor». E mais: «Quão admirável é o teu nome em toda a terra»;

CONTRA: 1. In Psalmo: *Dominus nomen illi*. Et iterum: *Quam admirabile est nomen tuum in universa terra*: ergo Deus habet nomen.

2. Item, Dionysius fecit librum de divinis nominibus: aut ergo Deus est nominabilis, aut scientia ibi tradita cassa est et inutilis.

3. Item, ratione videtur: quia omne quod se exprimit verbo, potest se exprimere signo verbi; sed signum verbi est vox: ergo cum Deus se suo verbo exprimat, potest exprimi voce; sed quod potest exprimi, potest nominari: ergo etc.

4. Item, quod contingit intelligere contingit significare sive enuntiare; sed contingit Deum a nobis cognosci; hoc certum est et supra probatum: ergo etc.

5. Item, quod contingit laudare contingit et nominare; sed Deum contingit laudare, immo ipse est summe laudabilis: ergo et nominabilis.

#### CONCLUSIO

[*Deus est nominabilis, sicut est intelligibilis, non quidem perfecte, sed imperfecte*]

RESPONDEO: Dicendum, quod sicut intelligere dicitur dupliciter, sic effabile et nominabile. Uno enim modo intelligere dicitur per perfectam comprehensionem; alio modo per simplicem cognitionem. Sic effabile dupliciter dicitur: uno modo per perfectam expressionem, alio modo per simplicem narrationem. Sic etiam nominabile.

Si dicatur effabile sive nominabile secundum perfectionem expressionis, sic dicendum, quod sicut Deus sibi soli est intelligibilis, sic sibi soli est effabilis et nominabilis, non alio nomine, quam ipse sit, nec alio verbo, quam ipse sit; et sicut nobis est incomprehensibilis, ita et ineffabilis,

logo, Deus tem nome.

2. Mais, Dionísio escreveu o livro *Os nomes divinos*; logo, ou Deus é nomeável, ou a ciência aí transmitida é vazia e inútil.

3. Mais, vê-se pela razão, que tudo o que se exprime pelo verbo<sup>2</sup> [palavra] pode exprimir-se pelo sinal do verbo; ora o sinal do verbo é a voz: logo, uma vez que Deus se exprime pelo seu verbo, pode exprimir-se pela voz. Mas o que se pode exprimir pode ser nomeado; logo, etc.

4. Mais, o que é possível pensar [inteligir] é possível significar ou enunciar; mas é-nos possível conhecer Deus; isto é certo e ficou provado acima; logo, etc.

5. Mais, o que é possível louvar é possível nomear; mas é possível louvar Deus; ele mesmo é até sumamente louvável: logo pode nomear-se [é nominável].

#### CONCLUSÃO

[*Deus é nominável, tal como é inteligível, contudo, não, perfeitamente, mas imperfeitamente*]

RESPONDO dizendo que assim como o conhecer [inteligir] se diz de duas maneiras, assim também o que pode ser dito [o que se pode dizer/dizível] e o que pode ser nomeado [o que é nominável]. Um primeiro modo de conhecer diz-se de compreensão perfeita; um outro, diz-se de conhecimento imperfeito. Também o que pode ser dito e diz de duas maneiras; de um modo, por expressão perfeita, de outro modo, por discurso/narração imperfeito. E assim também para o que se pode nomear.

Se se falar do que pode ser dito ou nomeado segundo a expressão perfeita, deve dizer-se que tal como Deus é inteligível só para si, assim também só pode ser dito e nomeado por si, nem por outro nome diferente do seu próprio ser, nem por outra palavra diferente do que ele próprio é; e tal como ele para nós ele é incompreensível, também é para nós inefável e inominável. É por este modo que falavam Dionísio e o Filósofo.

Se, porém, se falar do que pode ser dito e nomeado num discurso qualquer, tal

ita etiam et innominabilis; et per hunc modum loquitur Dionysius et Philosophus.

Si vero dicatur effabile et nominabile secundum qualemcumque narrationem, sic, quemadmodum Deus est nobis cognoscibilis, ita et effabilis et nominabilis; et qui melius cognoscit melius effatur et melius nominat et expressius. Unde expressius nominat fidelis quam infidelis, et scriptura, quae fidei suffragatur, ut sacra Scriptura, quam ratio vel philosophia. Et hoc modo procedunt *rationes* et *auctoritates* ad secundum partem.

1.2. Ad illud ergo quod obiicitur de Dionysio et Philosopho, iam patet responsio per hoc quod loquuntur de nominatione, in qua est *perfecta* expressio.

3. Ad illud quod obiicitur, quod vox in nomine est proportionabilis verbo interiori sive significatio; dicendum, quod hoc intelligitur de nominatione, quae totam rei significationem includit; aliter non habet veritatem, nisi intelligatur esse proportio ad rem sub ratione cognoscibilis; et sic potest esse nominabilis. Quamvis enim Deus sit infinitus, tamen finite cognoscitur a nobis.

4. Ad illud quod obiicitur, quod Deus non habet formam; dicendum, quod non habet formam perviam nostro intellectui, cuiusmodi est forma, cuius est imago in sensu; habet tamen formam, quia ipse est forma, quae est ratio cognoscendi, quam etsi nos non cognoscimus in se, ipse cognoscit se in se, et nos eum in forma creata. Unde a forma creata nos nomina imponimus, quam intelligimus et videmus.

5. Ad illud quod obiicitur, quod nomen significat substantiam et qualitatem; dicendum, quod substantia et qualitas non accipiuntur ibi proprie, sed communiter; substantia dicitur

como Deus nos é cognoscível, assim [é também] dizível [pode dizer-se] e nominável [pode ser nomeado]; e quem melhor o conhece, melhor fala dele e melhor o nomeia e expressa. É por isso que o fiel o nomeia melhor do que o infiel, e um [tal como um] escrito que é aprovado pela fê, como a Sagrada Escritura, nomeia-o melhor do que a razão ou a filosofia. É deste modo que procedem as *razões* e as *autoridades* da segunda parte.

[Resposta às objecções]

1.2. Em relação às objecções a Dionísio e ao Filósofo, a resposta já é evidente pelo que foi dito acerca da nomeação na qual há expressão perfeita.

3. Em relação à objecção sobre a voz ser proporcional no nome ao verbo interior ou significação; deve dizer-se que isso se /entende [inlelige] da nomeação, que inclui toda a significação de uma coisa; [dito] de outro modo não haveria verdade a não ser que se compreenda [inteligir] que a proporção é para a coisa sob razão de/enquanto cognoscível; e é assim que pode ser nomeável [nominável]. Com efeito, embora Deus seja infinito, contudo é conhecido por nós de modo finito.

4. Em relação à objecção de Deus não ter forma, deve dizer-se que ele não tem forma acessível ao nosso intelecto, ao modo da forma que é imagem nos sentidos; tem, todavia, uma forma, porque ele próprio é forma que é a razão de conhecer, a qual, mesmo que nós não a conheçamos em si, ele próprio se conhece em si, e nós conhecê-mo-lo na forma criada. É por isso que lhe impomos nomes a partir da forma criada que conhecemos [inteligimos] e vemos.

5. Em relação à objecção segundo a qual o nome significa a substância e a qualidade, deve dizer-se que a substância e qualidade não se entendem aqui no sentido próprio, mas comum; a substância diz-se de «o que» é conhecido, a qualidade diz-se

quod cognoscitur, qualitas dicitur quo cognoscitur, et hoc per modum quietis; et hoc dico propter verbum et participium et adverbium, quod est dispositio verbi. Et quoniam in creaturis, ut plurimum differt *quod* cognoscitur et *quo*, ideo nomen in creaturis ut plurimum haec importat per diversitatem. In Deo vero idem est cognitum et ratio cognoscendi quantum est de se: ideo significat nomen divinum illa duo per indifferentiam secundum rem; et ita salvatur ibi ratio substantiae et qualitatis, ut congruit nomini

## QUAESTIO II

*Utrum habeat solum nomen, an plura*

RESPONDEO: Dicendum, quod in nomine tria sunt, scilicet *vox* et *significatio* et *ratio innotescendi*. Unde et nomen multipliciter accipitur: aliquando pro *voce* significante, ut cum dicitur: Petrus est nomen Apostoli; et sic constat, quod in Deo sunt plura nomina. Aliquando nomen accipitur pro *re significata*, ut cum dicitur: bonum et honestum sunt idem nomine; et sic in divinis quodam modo est dicere nomen unum, quodam modo plura. Si enim res significata dicatur essentialiter, sic omnia unum; si personaliter, sic plures et plura nomina correspondentia. Aliquando nomen accipitur pro *ipso notamine* sive ratione innotescendi; et sic dicendum, quod quodam modo nomen unum, quodam modo plura.

Si enim accipitur ratio innotescendi ex parte Dei, sic innotescit per virtutem, quae una et magna est; et sic unum nomen Dei est et magnum sive maximum. Unde Jeremiae decimo: Magnus est tu, et magnum nomen tuum, quantum ad rationem innotescendi sive virtutem, per quam innotescit, secundum quod

«aquilo pelo qual» é conhecido, e isto por modo de repouso [de modo substantivo absoluto]; e digo isto por causa do verbo, do participio e do advérbio, que é uma disposição do verbo. E, visto que nas criaturas, diferem maximamente «o que é» conhecido e «aquilo pelo qual» se conhece, o nome nas criaturas implica maximamente a diversidade das substâncias e das qualidades. Em Deus, porém, são o mesmo o conhecido e a razão de conhecer, no que se refere a ele próprio: por isso o nome divino significa essas duas coisas por indiferença real [segundo a realidade]; e assim salva-se aí a razão da substância e da qualidade, como convém ao nome.

## QUESTÃO II

*Se Deus tem um ou vários nomes*

RESPONDO, dizendo que no nome, há três coisas, a saber: a «voz», a «significação» e a «razão de revelação». É por isso que o nome se compreende de três modos: segundo a «voz» significante, como quando se diz: Pedro é nome de um Apóstolo; e assim é evidente que em Deus há vários nomes. Por vezes, o nome toma-se pela «coisa significada», como quando se diz: o bom e o honesto são o mesmo; e assim, em relação a Deus, tanto pode dizer-se um só nome, como vários. Com efeito, se a coisa significada diz respeito à essência [divina], todos os nomes são um só; se a coisa significada diz respeito às pessoas, então há várias e correspondem a vários nomes. Outras vezes, o nome toma-se pela «própria nomeação» ou razão de revelação; e assim é o mesmo dizer tanto um só como vários nomes.

Se, com efeito, o nome for entendido como razão de revelação da parte de Deus, ele revela por virtude, que é uma e a maior de todas; e assim o nome de Deus é um só, e grande ou máximo. É por isso que Jeremias diz no [capítulo] X: «Tu és grande, e grande é o teu nome», quanto à razão de revelação ou virtude pela qual se faz conhecer,

dicitur in Psalmo: *Notus in Iudae Deus, in Israel magum nomen eius.*

Si autem accipiatur ratio innotescendi ratione *effectuum* sive creaturarum, sic diversa sunt nomina. Nam Deus innotescit nobis tripliciter, scilicet per *causalitatem*, per *ablationem* et per *excellenciam*; et secundum hoc est multitudo nominum. Si enim nominetur per *causalitatem*, multa sunt nomina, quia multos habet effectus; si per *ablationem*, multa sunt nomina, quia multa removentur, scilicet omnia creata; si per *excellenciam*, multa, quia in multis, in omnibus scilicet conditionibus nobilitatis, excedit creaturas.

4. Ex praedictis patent obiecta. Quod enim obiicit, quod Scriptura nomen Dei exprimit singulariter; dicendum, quod Scriptura, ut plurimum nomen Dei praedicat magum admirabile, sanctum et laudabile; et sic non loquitur de nomine, secundum quod vox, sed secundum quod ratio innotescendi a parte Dei; et sic unum. Tamen non sequitur: loquitur singulariter, ergo unum solum, quia frequenter quod dicitur singulariter dicitur et universaliter, ut patet in multis exemplis in Lege, cum dicebatur: *homo de domo Israel*, vel *homo qui fecerit* hoc vel illud, intelligebatur de quolibet homine.

3. Ad illud quod obiicitur, quod *unitas* est a parte rei; dicendum, quod pluralitas a parte rei est, ut accipiatur res pro persona. Si autem por natura, etsi non sit pluralitas in se, tamen in quantum innotescit. Et ideo plura nomina.

2. Ad illud quod obiicitur, quod nomina talia sunt synonyma; dicendum, quod tunc sunt nomina synonyma, cum differunt a parte vocis solum. Hic autem est differentia

segundo o que se diz no Salmos: «Deus é conhecido na Judeia, em Israel é grande o seu nome».

Se, porém, o nome for entendido como razão de revelação em razão «dos efeitos» ou das criaturas, assim são diversos os nomes/há diversos nomes. Com efeito, Deus revela-se a nós/faz-se-nos conhecer de três modos, a saber, pela «causalidade», pela «negação» [«ablação»] e pela «excelência»; e segundo isto há muitos nomes. De facto, se for nomeado pela «causalidade», há muitos nomes porque há muitos efeitos. Se for nomeado por «negação», há muitos nomes porque há muitas coisas a remover, a saber, todas as coisas criadas. Se for nomeado pela «excelência», há também muitos nomes porque ele [Deus] excede as criaturas em muitos aspectos, a saber, em todas as condições [perfeições] da sua nobreza.

[Resposta às objecções]

4. Face ao exposto, são claras as objecções. À objecção de que a Escritura exprime o nome de Deus singularmente [no singular], deve dizer-se que a Escritura acima de tudo predica o nome de Deus, como grande, admirável, santo e louvável; e assim não fala do nome como voz, mas segundo a razão de revelação da parte de Deus [Deus torna-se-nos conhecido por meio do nome]; e assim o nome é único. Todavia, não se segue: se é dito singularmente, então é um só, porque frequentemente o que se diz singularmente é dito também universalmente, como se vê nos muitos exemplos da Lei, quando dizia: «o homem da casa de Israel», ou «o homem que fez isto ou aquilo», entendia-se de todo e qualquer homem.

3. À objecção de que a «unidade» é da parte da coisa, deve dizer-se que a pluralidade é da parte da coisa quando se toma coisa por pessoa. Se porém, se se tomar por natureza, ainda que não haja pluralidade, é-o todavia enquanto revela /se faz conhecer. Por isso há vários nomes.

secundum ratio innotescendi, et ideo non sunt synonyma. Alia ratio dicta fuit supra, distincione octava in primo problemate.

3. Ad illud quod obiicitur, quod si venit a parte *intelligendi solum*, ergo talia nomina sunt vana; dicendum, quod non venit ab hoc solum, quoniam illi rationi innotescendi respondet pluralitas in creaturis, et in Deo respondet vera unitas complectens illam totam pluralitatem. Unde quia intelligimus Dei potentiam et sapientiam per diversa, diversimode nominamus; et quia in Deo est vere sapientia et potentia, ideo non est ibi vanitas.

### QUAESTIO III

*Utrum omnia divina dicantur translative*

RESPONDEO: Ad hoc voluerunt quidam dicere, quod quaedam sunt nomina, quae Deus sibi imposuit, quaedam, quae nos ei imposuimus. Si loquamur de nimiribus, quae Deus sibi imposuit, cum ipse se proprie intelligat, huiusmodi nomina sunt propria; et talia dicuntur esse *bonum* et *qui est*. Unde Dionysius videtur velle, quod illud nomen *bonum* solum sit proprium et principale; Damascenus vero, quod illud nomen *qui est* solum est proprium et principale; et unus attendit in nomine perfectionem, alter absolutionem, uterque tamen proprietatem. Si autem loquamur de nominibus, quae nos ei imposuimus, sic cum non cognoscamus Deum nisi per creaturas, non eum nominamus nisi per nomina creaturarum; et ideo solum translative, sive quia proprius et prius conveniunt creaturae, sive quia prius imposita sunt creaturae, quamvis non proprius conveniant creaturae. Et haec est translatio

2. À objecção de que tais nomes são sinónimos, deve dizer-se que esses nomes são sinónimos quando diferem somente da parte da voz [significante]. Mas aqui há uma diferença segundo a razão de revelação, e por isso não são sinónimos. Uma outra razão foi dada mais acima no primeiro problema da distinção oitava.

3. À objecção de que se vierem só da parte do que entende, tais nomes são vãos, deve dizer-se que eles não vêm apenas dele, visto que à razão de revelação respondem a pluralidade das criaturas, e em Deus responde a verdadeira unidade que completa toda aquela pluralidade. Por isso, quando inteligimos/entendemos a potência e a sabedoria de Deus por diversas coisas, nomeamo-los de diversos modos; e porque em Deus há verdadeira sabedoria e potência, não há aí vanidade.

### QUESTÃO III

*Se todos os nomes divinos se dizem translativos [em sentido figurado/figuras de significação]*

RESPONDO: A este propósito, alguns quiseram afirmar que há alguns nomes que Deus se impôs a si mesmo e outros que nós lhe impusemos. Se falamos dos nomes que Deus se impôs a si mesmo, uma vez que [ele] se conhece a si mesmo propriamente, [deste modo] esses nomes são próprios; e dizem que tais são, «bom» e «aquele que é». É por isso que Dionísio parece querer [defender] que «bom» é o único nome próprio e principal [de Deus]. Damasceno, porém, defende que esse nome próprio e principal único é «aquele que é». Um vê no nome a perfeição, o outro a absolução [transcendência], mas ambos vêm uma propriedade. Se, porém, falarmos dos nomes que nós lhe impusemos, tal como não conhecemos Deus senão pelas criaturas, assim também não podemos nomeá-lo senão pelos nomes das criaturas. Por isso, só o nomeamos em sentido figurado, quer porque esses nomes convêm própria e primeiramente à criatura, quer porque são

quaedam, quamvis, proprie loquendo, sit translatio, quando proprius conveniunt iis, a quibus *transferuntur*, ut ridere hominibus proprius quam pratis.

Sed haec positio non videtur stare. Cum enim nos cognoscamus Deum tripliciter, scilicet per *effectum*, per *excellentiam* et per *ablationem*, constat quod omnibus his modis contingit Deum nominare. Si per *effectum*, nulla est ibi translatio; similiter, si per *ablationem*, quoniam translatio attenditur secundum aliquam similitudinem; «omnes enim transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt».

Et propterea aliter dicendum, quod *quaedam* sunt nomina, quae significant rem, cuius veritas est in Deo et oppositum in creatura, ut immensus et aeternus; et talia nullo modo transferuntur, nec secundum rem, nec secundum impositionem. *Quaedam* significat rem, cuius veritas est in Deo et similitudo eius in creatura, ut potentia, sapientia et voluntas; et talia nomina transferuntur a creaturis ad Deum, non secundum rem, sed secundum impositionem; quia prius imposita sunt creaturis quam Deo, licet prius sunt in Deo. *Quaedam* sunt nomina, quae significant rem, cuius veritas est in creatura et consimilis proprietatis in Deo, ut lapis et leo – res enim significata est in creatura, sed similitudo proprietatis, ut stabilitas et fortitudo in Deo est – et ista sunt proprie translative. Concedendum ergo, quod in divinis sunt aliqua nomina translative, non omnia.

1. Ad illud ergo quod obiicitur, quod simplex improprie dicitur; dicendum, quod *dicere* ibi non est *nominare*, sed *enuntiare*, quia simplici non est compositio in essendo, sed est compositio in enuntiando, et ideo improprie; non sic in nominando. Vel dic, quod non omne dictum improprie

impostos primeiramente à criatura, embora não convenham em sentido próprio à criatura. E isto é uma certa metáfora, embora, propriamente falando, apenas haja metáfora quando esses nomes convêm como próprios àqueles de onde se transferiram [se transportam], como rir é mais próprio dos homens do que dos prados.

Mas esta posição não parece sustentar-se. Com efeito, uma vez que conhecemos Deus de três modos, a saber, pelo «efeito», pela «excelência» e pela «negação» [ablação], é evidente que por todos estes modos é possível nomear Deus. Se por «efeito», não há aí nenhuma metáfora; e o mesmo sucede por «negação», visto que a metáfora se observa segundo uma certa semelhança: «com efeito, tudo o que se transfere é transferido segundo alguma semelhança».

É por isso que é preciso dizer mais. Alguns nomes significam uma coisa cuja verdade está/é em Deus e cujo oposto está/é na criatura, como o imenso e o eterno; e tais nomes [os nomes deste género] não são transferíveis, nem segundo a coisa, nem segundo a imposição. Alguns nomes significam uma coisa cuja verdade é em Deus e cuja sua semelhança é na criatura, como a potência, a sabedoria e a vontade. E tais nomes transferem-se da criatura para Deus, não segundo a coisa/conforme a coisa, mas segundo/conforme a imposição, porque primeiramente são impostos às criaturas do que a Deus, embora primeiramente sejam em Deus. Alguns nomes significam uma coisa cuja verdade é na criatura e em Deus é uma propriedade semelhante, como pedra e leão – com efeito, a coisa significada está na criatura, mas a semelhança da propriedade, como a estabilidade e a força/fortaleza, é em Deus – e estes nomes são propriamente figurados. Deve conceder-se, pois, que em Deus alguns nomes são figurados, [e/mas] não todos.

1. Portanto à objecção segundo a qual o que o simples se diz improprie, deve dizer-se que «dizer» aí não é nomear, mas enunciar, porque não há composição no ser

est dictum translative.

2. Ad illud quod obiicitur, quod solum per creaturas intelligitur; dicendum, quod quamvis intelligatur solum per creaturas, non tamen solum per similitudinem, immo per negationem et dissimilitudinem est cognoscibilis.

3. Ad illud quod obiicitur, quod symbolica et mystica theological nominant Deum translative; dicendum, quod quamvis mystica nominet Deum translative quantum ad proprietates excellentiae, tamen non solum sic nominat, sed etiam per *abnegationem*; et ideo non solum translative.

4. Ad illud quod obiicitur, quod omnis nostra doctrina, incipit a sensu; dicendum, quod verum est; et omne nomen aliquid habet sensibile, scilicet vocem, ut audiatur; sed non oportet, quod habeat sensibilem significationem, quia verbum intelligentiae, quod est insensibile, *induit* vocem sensibilem.

#### QUAESTIO IV

*Utrum omnia nomina dicta de Deo secundum substantiam dicantur.*

RESPONDEO: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod est *dici diversimode* secundum triplicem differentiam.

Uno modo *dici diversimode* attenditur secundum diversum modum *essendi*, qui est *per se* et *per accidens*; et hoc quidem modo non est dici diversimode in divinis, quia ista diversitas modi ponit diversitatem essentialem in re dicta; et quantum ad hoc unus solus modus dicendi est in Deo. Nam omnia quae dicuntur de Deo, sunt ipse Deus et eius substantia.

Alio modo *dici diversimode* est

para o que é simples, mas há composição na enunciação, e por isso se diz impropriamente; não assim na denominação [nomeando]. Ou digo que nem tudo o que é dito impropriamente se diz figurativamente.

2. À objecção de que só pelas criaturas se conhece, deve dizer-se que, embora se conheça somente pelas criaturas, contudo é cognoscível não só por semelhança, mas sobretudo por negação e por dissemelhança.

3. À objecção de que a teologia simbólica e mística nomeiam Deus de modo figurado, é deve dizer-se que, embora a teologia mística nomeie Deus de modo figurado quanto às propriedades de excelência, todavia não o nomeia só assim, mas também por negação; e por isso [] não nomeia só de modo figurado.

4. À objecção de que todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, deve dizer-se que isso é verdade; e todo o nome tem algo de sensível, ou seja, a voz, para que seja ouvido; Mas não é necessário que tenha uma significação sensível, porque o verbo da inteligência, que é insensível, reveste [envolve] a voz sensível.

#### QUESTÃO IV

*Se todos os nomes ditos acerca de Deus se dizem segundo a substância*

RESPONDO: Para compreendermos bem o que acaba de ser dito, é preciso notar que é dito de diversos modos segundo uma tríplice diferença [aquilo de que falamos diferencia-se de três modos: há em Deus três maneiras de se diferenciar...].

Um [primeiro] modo de dizer de diversos modos observa-se segundo os diversos modos de ser, que é o ser por si e o ser por acidente. Este modo, já se vê, não faz parte dos diversos modos de dizer em Deus, porque esta diversidade dos modos supõe uma diversidade essencial na coisa dita; e quanto a isto há um só modo de dizerem Deus. Com efeito, todas as coisas que se

secundum diversum modum *intelligendi*, qui quidem attenditur secundum aliam et aliam rationem sive medium cognoscendi; et sic non tantum est dici *diversimode* in nominibus divinis, immo *omnimode*, quia Deus non tantum cognoscitur per diversa, immo per omnia rerum genera; et sic nomina dicta de Deo, quaedam dicuntur per modum *substantiae*, ut Deus; quaedam per modum *quantitatis*, ut magnus; quaedam per modum *qualitatis*, ut bonus; et sic de aliis omnibus.

Tertio modo *dici diversimode* est secundum diversum modum *se habendi*; quod quidem attenditur quantum ad *absolutum* et ad *comparatum* sive relatum; et hic quidem modus diversitatis *minor* est quam primus, et *maior* quam secundus. *Minor* quam primus, quia secundum primum attenditur diversitas essentialis et compositio; maior quam secundus, quia secundum illum nulla omnino attenditur in re distinctio. Secundum autem istum modum attenditur in eo unitas et pluralitas: unitas secundum absolutum, pluralitas secundum respectum. Et quantum ad hunc modum sunt solum duo modi dicendi, scilicet secundum *substantiam*, ut illa quae dicuntur ad se, et secundum *relationem*, ut illa quae dicuntur ad aliquid. Quia vero haec non dicunt alium modum *essendi*, ideo haec praedicantur de illis et sunt unum; et quia dicunt alium modum *se habendi*, ideo secundum illa unitas, secundum haec pluralitas. Ex his patent obiecta.

1. Quod enim obiicitur, quod omne quod dicitur, dicitur secundum substantiam vel secundum accidens; dicendum, quod in divinis habet instantiam, ubi relatio non est accidens, nec tamen dicitur secundum substantiam.

2. Ad illud quod obiicitur

dizem de Deus, são o próprio Deus e a substância dele.

[Um] outro modo de dizer de diversos modos é segundo os diversos modos de entender, o qual certamente diz respeito a uma e outra razão ou meio de conhecer. ; e assim não se diz apenas dizer de diversos modosmas mais ainda de todos os modos, porque Deus não é apenas conhecido pela diversidade das coisas, mas também por todo o género de coisas. . E assim os nomes ditos de Deus, alguns dizem-se por modo de substância, como «Deus», outros dizem-se por modo de quantidade, como «grande»; e outros por modo de qualidade, como «bom». E o mesmo se aplica a todos os outros nomes.

O terceiro modo de dizer de diversos modos/dizer diversamente é segundo os diversos modos de possuir em si, que certamente dizem respeito ao absoluto e ao comparado ou relativo. É certamente aqui o modo da diversidade é menor do que o primeiro, e maior do que a segundo. É menor do que o primeiro porque de acordo/confor,e o primeiro observa-se diversidade essencial e composição; é maior do que o segundo porque de acordo/conforme esta, de nenhum modo se observa uma distinção real. Mas segundo este modo observa-se nele [em Deus] a unidade e a pluralidade: a unidade segundo o absoluto, a pluralidade segundo a relação. E quanto a este modo há apenas dois modos de dizer [falar], a saber, segundo a substância, como as coisas que se dizem por si, e segundo a relação, como as coisas que se dizem para algo. De facto estes nomes não dizem um outro modo de ser, por isso se predicam destas e são um só; e porque dizem um outro modo de se ter, dizem segundo aquela, unidade; e segundo esta, pluralidade. [os nomes que dizem respeito à substância dizem respeito à unidade, [e] aqueles que dizem respeito à relação dizem respeito à pluralidade.]

Face ao exposto, são claras as objecções.

secundo, quod omne quod dicitur in divinis, est ens per se; dicendum, quod verum est, sed tamen non sequitur: dicitur ut ens per se, ergo secundum substantiam, quia non dicitur: nomen dici secundum substantiam, ut substantia dicitur per se, sed ut dicitur ad se.

3. Ad illud quod obiicitur, qualis sit haec diversitas, aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi; dicendum, quod secundum modum se habendi, qui non tantum est in nostro intellectu, sed etiam in re.

4. Ad illud quod obiicitur quarto, quod nomina relativa respondentur ad interrogationem factam de substantia; dicendum, quod substantia dicitur dupliciter: aut ens per se, aut ad se. Si ut ens per se, sic omnia et relativa et absoluta dicunt in Deo substantiam; et quia hoc modo substantia respondetur ad quaestionem factam per quid, ideo omnia possunt responderi. Si autem dicatur substantia ut ens absolutum, non comparatum, sic dicitur secundum substantiam, quod dicitur ad se. Et sic non accipit Augustinus; et sic Pater et Filius, et nomina relativa secundum substantiam non dicuntur.

5. Ad illud quod ultimo obiicitur, quod multa dicuntur de Deo, quae non dicuntur secundum substantiam nec secundum relationem; dicendum, quod dici relative in divinis potest esse dupliciter. Quaedam enim nomina dicuntur relative ex principali nominis intellectu, quaedam ex consequenti.

Et prima differentia dividitur in tres: quia quaedam significant relationem et dicuntur relative, ut Pater; quaedam significant relationem, ut paternitas, quae non dicitur ad alterum, sed est ipsum quo alterum

1. Com efeito, à objecção que tudo o que se diz, diz-se segundo a substância ou segundo o acidente, deve dizer-se que em Deus há a instância onde a relação não é acidente, e todavia não se diz segundo a substância.

2. Em relação à segunda objecção, de que tudo o que se diz de Deus é ente por si, deve dizer-se é verdadeiro; todavia, não se segue: diz-se ente por si, logo segundo a substância; porque não se diz: o nome diz-se segundo a substância, como a substância se diz por si, mas como se diz para si.

3. À objecção qual seja esta diversidade, ou segundo a coisa, realidade [diversidade real] ou segundo o modo de inteligir [conhecer], deve dizer-se que [é uma diversidade] segundo o modo de se ter/possuir/ se habendi, porque não está apenas/só no nosso intelecto mas também na coisa.

4., em quarto lugar, à objecção de que os nomes relativos respondem à interrogação feita sobre a substância, deve dizer-se que a substância se diz de dois modos: ou como ente por si, ou [como ente] para si. Se se disser como ente por si, todos os nomes relativos e absolutos, dizem em Deus substância. Este modo da «substância» responde à questão pelo «que é», por isso todos [os nomes] podem responder. Se, porém, se falar da substância como de ente absoluto, não comparado [sem relação a outra coisa], então diz-se segundo substância o que se diz para si. Não é assim que o entende Agostinho: E assim Pai e Filho e os nomes relativos não se dizem segundo a substância.

5. Por último, à objecção segundo a qual se dizem muitas coisas de Deus que não se dizem segundo a substância nem segundo a relação, deve dizer-se que há duas maneiras de dizer relativamente, em Deus. Com efeito, alguns nomes dizem-se relativamente a partir de um nome entendido principalmente, e outros a partir de um [entendido] derivadamente.

E a primeira diferença divide-se em

refertur; quaedam dicuntur relative, quia *privant relationem*, ut inginitus, improcessibilis; tamen ista non est privatio pura, ut infra videbitur.

Quae autem important relationem ex *consequenti* intellectu, similiter sunt secundum triplicem differentiam. Quaedam enim dicuntur dici relative, quia ponuntur pro relativis, ut cum dicitur: Deus generat Deum, id est Pater Filium. *Quaedam* dicuntur relative, quia claudunt in suo significato interius relationem, ut cum dicitur *incarnatus* – sensus enim est, id est carni unitus; unio enim dicit realationem, quae singularem personam respicit – sive assumere carnem et huiusmodi. *Quaedam* dicuntur reative, quia claudunt relationem in suppositis, ut similis et aequalis; non enim sunt similes, nisi qui referuntur et distinguuntur.

três: porque alguns [nomes] significam uma relação e dizem-se relativamente, como Pai; outros [nomes] significam relação, como a paternidade, que não se diz para outro, mas isso mesmo pelo qual se refere a outro.. Alguns nomes dizem-se relativamente porque privam de relação, como ingénito, improcedível; todavia, esta não é uma privação pura, como adiante se verá.

Ora, os nomes que implicam uma relação a partir do sentido derivado, são igualmente segundo uma tríplice diferença. Com efeito, alguns [nomes] dizem-se relativamente, porque são usados como nomes relativos, como quando se diz: «Deus gerou Deus», isto é, o Pai gerou o Filho. Alguns [nomes] dizem-se relativamente porque encerram no seu significado uma relação mais interior como quando se diz incarnado – com efeito, o sentido é [que se quer dizer é]: unido à carne. Com efeito, a união significa uma relação, que respeita a uma pessoa singular – ou quando se diz assumir a carne e coisas deste género. Alguns [nomes] dizem-se relativamente, porque encerram a relação nos supostos, como o semelhante e o igual; com efeito, não são semelhantes a não ser porque se referem e se distinguem.

---

<sup>1</sup>A «voz» (*vox*) é elemento mínimo da linguagem (cf.; Orlando TODISCO, *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*, Roma, Ancia, 1994, pp. 112 e ss.). Contém uma específica intencionalidade significativa. Com efeito: «vox articulada, quae ad significandum aliquid est determinata» (*III Sent.* d. 24, a. 3, q. 1). A voz é «signum verbi», «verbum exterius», «verbum vocis» («verbum exterius... non est verbum, sed verbi signum»). O «verbo sensível» opõe-se ao «verbo da inteligência», que é insensível. É por meio do verbo sensível que um homem fala com os outros homens, não só pensa, mas interpreta e explica os seu pensamento: «Cum enim unus homo loquitur alteri, non solum cogitat, sed cogitationem suam, formando vocem sensibilem, alii interpretatur et explicat...» (*II Sent.* d. 10, a. 2, q. 1). O nome, visto ser também uma expressão vocal, tem sempre alguma coisa de sensível.

<sup>2</sup> A «palavra» faz parte de um elenco a erigir dos conceitos mais significativos de Boaventura. O problema da linguagem – tal como era abordado na Faculdade das Artes no século XIII – apreende-se particularmente em obras mais tardias: *De reductione artium ad theologiam*, a quarta conferência de *De septem Donis Spiritus Sancti* e a quarta das *Collationes in Hexaëmeron*. Outros conceitos igualmente importantes, embora mais específicos, são: *sermo, sermocinalis, expressio, lingua, vox, signum, collatio, dicere, praedicare, praedicatio, auditus, tacere, silentium*, bem como alguns mais específicos: *grammatica, nomen, impositio, complexum, modus, multiloquium, mendacium, falsitas*.

## APÊNDICE II

**«Sobre o duplo de aplicar a metáfora a Deus»**  
(in *I Sent.*, d. 34, a. un., q. 4; I 594a-b).

#### QUAESTIO IV

Utrum in divinis ponenda sit translatio

RESPONDEO: Dicendum, quod ratio vel finis translationis duplex est: una, inquam, est *laus* Dei, alia *manuductio* intellectus nostri. – Propter *laudem* Dei necessaria est translatio. Quoniam enim Deus multum est laudabilis, ne propter inopiam vocabulorum contingeret cessare a laude, sacra Escritura 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. – Alia ratio est *manuductio* 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: ideo oportuit, plura nomina transferri ad Deum.

Quoniam igitur finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem, cum translatio sit ad *laudem* Dei; ideo nomina importantia deformitatem non debent transferri, ut diabolus, bufo, vulpes, quia magis transferuntur ad vituperium quam ad laudem. – Rursus, quia translatio est propter *nostram instructionem*, et similitudo incipiens a notiori est via cognoscendi; ideo est translatio a creaturis tanquam a notioribus ad Creatorem, sed non convertitur. Et quia magna similitudo mater est falsitatis, ideo non

#### QUESTÃO IV

Se a metáfora se deve aplicar a Deus

RESPONDO dizendo que é dupla a razão ou finalidade da metáfora: uma, digo, é o *louvor* de Deus; a outra é *conduzir pela mão* o nosso intelecto. A metáfora é necessária para o louvor de Deus. Visto que, com efeito, Deus é louvável, para que não fosse possível cessar o louvor por causa da inófia do vocabulário [linguagem/palavras], a Sagrada Escritura ensinou a transferir para Deus os nomes das criaturas, e isto em número indefinido, para que, tal como toda criatura louva Deus, também Deus fosse louvado a partir de todo o nome da criatura. E aquele que não poderia ser louvado com um só nome como supereminente a todo o nome, seria louvado a partir de todo o nome [com todo o nome]. Outra razão é *conduzir pela mão* o nosso intelecto. Porque, com efeito, chegamos ao conhecimento do Criador pelas criaturas, porque maximamente todas as criaturas têm propriedades nobres que são a razão de entender/conhecer Deus como a força no leão, a mansidão no cordeiro, a solidez na pedra, a prudência na serpente, e outras semelhantes. É preciso, por isso, transferir para Deus muitos nomes.

Portanto, visto que, o fim impõe a necessidade naquelas coisas que são para o fim, uma vez que a metáfora é para o *louvor* de Deus, os nomes que importam deformidade não devem transferir-se, como diabo, sapo e raposa, porque estes mais seriam transferidos para vitupério do que para louvor. Além disso, porque a metáfora é para a *nossa instrução*, e a semelhança que começa do mais conhecido é via para o conhecimento; ; por isso a metáfora procede das criaturas, como coisas mais conhecidas para o Criador, mas não o inverso [o sentido da relação de semelhança não se converte – não é uma «relação de equiparância»: *pari ratione e converso*]

tranferuntur nomina multum similia, sicut sunt nomina Angelorum, ne forte Angelus credatur esse Deus. – Ex hoc patet, quod translatio est in divinis, et quantum ad nominum multiformitatem, ratione cuius dicitur Deus *omninominabilis*; et patent omnia praeter primum.

Quod enim obiicitur, quod nulla est similitudo, quia summa est distantia; dicendum, quod non est similitudo per unius naturae participationem, est tamen similitudo secundum analogiam et habitudinem, et hoc in comparatione ad effectus. Sed de hoc magis alibi habitum est.

E porque a grande semelhança é mãe da falsidade, não se transferem nomes muito semelhantes, como são os nomes dos Anjos, talvez para que não se acredite que o Anjo é Deus.

Posto isto, é claro que a metáfora se aplica às coisas divinas, tanto quanto a multiformidade dos nomes, razão pela qual se diz que Deus se pode nomear por todos os nomes [Deus é omninominável] e todos são evidentes, excepto o primeiro.

Objecta-se de facto que não há qualquer semelhança porque a distância [entre os pólos da relação] é suma [absoluta]. Respondo dizendo que, essa semelhança não é por participação de uma única natureza, mas é uma semelhança segundo a analogia e o hábito, e isto em comparação ao efeito<sup>1</sup>. Mas disso tratamos mais noutro lugar.

---

<sup>1</sup>Ao problema da analogia em Boaventura dedicamos atenção muito especial: pensamos que esse funcionamento *analógico* da metáfora (bem como o mesmo funcionamento *metafórico* da analogia) situa o Autor na linha de interpretação da metáfora como modalidade de constituição do próprio pensamento, segundo a qual o arco em que se inicia o movimento da metáfora para o interior do pensamento apenas se inicia no século XVIII (Tesauro, Vico...). A nossa tese é a de que é possível encontrar em Boaventura, não só uma certa continuidade quanto à importância da linguagem, como também fazer recuar ao santo franciscano esse uso original da metáfora. Poder-se-á falar de uma prioridade da metáfora sobre a analogia?

O filósofo de Bagnoregio está para o seu tempo como o momento de síntese mais completa da tradição (H. Urs von Balthasar, Gilson), bem como um momento de elevada inovação. (Recordem-se as palavras de Gilson, já em 1923, segundo as quais uma certa concepção de filosofia era responsável pelo desconhecimento muito evidente do pensamento bonaventuriano, cuja história, embora ainda impossível, já permitia afirmar a sua notável fecundidade – *La philosophie de saint Bonaventure* p. 393 ).

Eis uma das primeiras formulações bonaventurianas da analogia: Deus, artífice e criador, pode ser conhecido por relação (*convenientia*), não por indigência (*indigentia*); essa relação pode ser de dois modos: ou por participação de uma natureza única (*unius naturae participationem*); ou por comparação comum (*comparationem commenam*). No primeiro caso, tal relação constitui uma comunidade de univocidade (*communitatem univocatiobis*); no segundo caso, ela constitui uma comunidade de analogia ou proporção (*communitatem analogiae sive porportionis*). E esta configura ainda uma tríplice diferença: 1) uma comparação/relação *homóloga* de dois termos diante de dois outros, assim como o homem e o animal perante a brancura e a cor; 2) uma comparação *heteróloga* de dois termos diante de um terceiro, como o animal e a alimentação perante a saúde; 3) e uma comparação *recíproca* de dois termos (*comparationem duorum ad invicem*), quando um é a imitação ou a semelhança do outro, porque a semelhança não se encontra com o consensual num terceiro termo, mas em si mesma. E, diz Boaventura, este é o meu propósito: A alma é a semelhança expressa de Deus. A analogia não estabelece uma relação de pares: a conveniência cria uma inclinação e uma necessidade num dos termos e satisfação e suficiência no outro, pois que um é feito para o outro, e, por isso, para ele deve ordenar-se. (*I Sent.* d. 1, a. 3 q. 1; I 38b-39a).

O esquema é o seguinte: Metáfora → Similitudo → Analogia.

## BIBLIOGRAFIA

*NOTA PRÉVIA:* Ao organizarmos a *nossa* bibliografia bonaventuriana, recordamo-nos bem das palavras do P. Cerqueira: «Boaventura é pensador que precisa de tempo para ser devidamente ruminado». Indicam-se na Bibliografia apenas os títulos com o auxílio dos quais pensámos o Doutor Seráfico, dentro dos objectivos e em função da investigação da presente dissertação. No Ponto I apresentam-se as fontes bonaventurianas; no Ponto II indicam-se os estudos/artigos especiais sobre a obra de São Boaventura por nós utilizados. No Ponto III referenciam-se os estudos/artigos gerais que nos guiaram no enquadramento do pensamento do filósofo medieval. Dentro de cada um dos Pontos segue-se a ordem alfabética de autores. Quando de um autor se referem vários títulos, estes são ordenados pela ordem crescente da data de edição utilizada. Não contemplamos os estudos de índole estritamente teológica e religiosa.

## I. OBRA DE SÃO BOAVENTURA

– FONTI BONAVENTURIANE

Edição Crítica:

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, edita, studio et cura PP. Collegi a S. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aut prolegomenis scollis notisque illustrata (Quaracchi, 1882-1902), 10 volumes, in-folio.

Tomus I: *Comm. in I Libr. Sententiarum* (1882) LXXXVIII-872 pp.

Tomus II: *Comm. in II Libr. Sententiarum* (1885), XII-1028 pp.

Tomus III: *Comm. in III Libr. Sententiarum* (1887) X-906 pp.

Tomus IV: *Comm. in IV Libr. Sententiarum* (1889) VIII-1068 pp.

Tomus V: *Opuscula varia theologica* (1891) LXIV-608 pp.

Contém:

*Quaestiones disputatae se scientia Christi* (pp. 1-98)  
*Quaestiones disputatae de mysterio Ss. Trinitatis* (pp. 45-115)  
*Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (pp. 117-198)  
*Breviloquium* (pp. 199-291)  
*Itinerarium mentis in Deum* (293-216)  
*Opusculum de reductione atrium ad theologiam* (317-325)  
*Collationes in Hexaëmeron* (327-454)  
*Collationes in septem donis Spiritus sancti* (455-503)  
*Collationes in decem praeceptis* (505-532)  
*Sermones selecti de rebus theologicis* (552-559)

Tomus VI: *Comm. in Sacram Scripturam* (1983) XXVIII-644 pp.

Contém:

*Comm. In Libr. Ecclesiatae* (pp. 3-103)  
*Comm. in Libr. Sapientiae* (pp. 106-235).  
*Comm. in Evangelium Ionnis* (pp. 237-532).  
*Collationes in Evangelium Ioannis* (533-634).

Tomus VII: *Comm. in Evang. S. Lucae* (1985) XVIII-860 ps.

Contém:

*Comm. In Evang. S. Lucae* (pp. 1-604).

Em apêndice: Comentários «duvidosos ou espúrios»\* :  
*Expositio in Lamentationes Iremiae Prophetae* (pp. 605-651)  
*Expositio Orationis Dominicae* (pp. 652-655)

Tomus VIII: *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis Fratrum Minora spectantia* (1898) CXXIV-760 pp.

Contém:

**A. Opuscula Mystica**

*De triplici Via, alias incendium amoris* (pp. 3-27)  
*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (pp. 28-67)  
*Lignum vitae* (pp. 68-87)  
*De quinque festiuitatibus pueri Iesu* (pp. 88-98)  
*Tractatus de praeparatione ad Missam* (pp. 99-106)  
*De perfectione vitae ad sopores* (pp. 107-127)  
*De regimine animae* (pp. 128-130)  
*De sex alis seraphin* (pp. 131-151)  
*Officium de passione Domini* (pp. 152-158)  
*Vitis mystica sive tractatus de passione Domini* (pp. 159-228).

**A) B. Opuscula ad ordinem spectantia**

*Apologia pauperum* (pp. 230-330)  
*Epistola de tribus quaestionibus* (pp. 331-336)  
*Determinationes quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum* (pp. 337-374)  
*Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant* (pp. 375-385)  
*Epistola de sandaliis Apostolorum* (pp. 386-390)  
*Expositio super Regulam Fratrum Minorum* (pp. 391-437)  
*Sermo super Regulam Fratrum Regulam* (pp. 438-448)  
*Constitutiones Generales Narbonenses* (pp. 449-467)  
*Epistolae officiales* (pp. 468-474)  
*Regula novitiorum* (pp. 475-490)  
*Epistola continens XXV Memorialia* (pp. 491-498)  
*Epistola de imitatione Christi* (pp. 499-503)  
*Legenda S. Francisci* (pp. 504-564)  
*Legenda minor S. Francisci* (pp. 565-579)

---

\* Sobre os escritos de duvidosa autenticidade ou espúrios, veja-se: C. FISCHER, «Bonaventure (Apocryphes attribués a saint)», *Dictionnaire de Spiritualité*, 1 (1937), 1844-1856. Veja-se também (imprescindível): Baldunius DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta. Authentica dubia vel spuria. Critice renecentista*, Roma, Istituto Storico Cappuccini, 1975. Referenciam-se os textos (\*\*) que na edição de Quaracchi não pertencem a Boaventura.

**B) C. Appendix plurimum oppusculorum quae sunt dubia**

*Speculum disciplinae* (pp. 583-622)\*\*  
*Speculum conscientiae* (pp. 623-645)\*\*  
*Summa de gradibus virtutum* (pp. 646-654)\*\*  
*Collatio de contemptu saeculi* (pp. 655-657)\*\*  
*Compendium de virtute humilitatis* (pp. 658-662)\*\*  
*Espistola ad quendam novitium* (pp. 663-666)\*\*  
*Rhytmica* (pp. 667-678)\*\*

Tomus IX : *Sermones de Tempore, de Sanctis, de B. Virgine Maria et de Diversis* (1901) XXIV-756 pp.

Contém:

*Introductio cum opusculo de arte praedicandi* (pp. 3-22)\*\*  
*Sermones de Tempore* (pp. 23-462)  
*Sermones de Sanctis* (pp. 463-632)  
*Sermones de B. Virgine Maria* (pp. 633-722)  
*Sermones de Diversis* (pp. 723-731)

Tomus X: *Operum omnium complementum* (1902) VIII-280 pp.

Contém:

*Dissertatio de scriptis seraphici Doctoris* (pp. 1-38)  
*Dissertatio de eius vita* (pp. 39-74)  
*Index alphabeticus noni volumis* (pp. 75-180)  
*Index locorum S. Scripturae*, tom. V-IX (pp. 181-264)  
*Index locorum Ss. Patrum aliorumque scriptorum*, tom. I-IX (pp. 265-227)

**Edições parciais e traduções<sup>\*\*\*</sup>**

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE, *Opera Theologica Selecta*, *Editio minor*, 5 vols (Quaracchi 1934-1965).

S. BONAVENTURAE, *Sermons De Tempore*. (Nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL), Paris, Cerf, 1990.

S. BONAVENTURAE, *Sermons De Diversis* (Nouvelle édition critique par J. G. BOUGEROL), 2 vols., Paris, Editions Franciscaines, 1993.

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Edição bilingue (espanhol-latim), Biblioteca de Autores Cristianos, 6 vols, Madrid, 1945-1949.

---

\*\*\* Referenciamos apenas as de que também nos servimos.

SAINT BONAVENTURE, *Les Sentences. Questions sur Dieu. Commentaire du premier livre des «Sentences» de Pierre Lombard*, (introd. générale, trad. notes et index de M. Ozilou), Paris, PUF, 2002.

SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*, (trad., introd. et notes de Marc Ozilou), Paris, Desclée/Cerf, 1991.

SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, I-VII, Éditions Franciscaines, Paris, 1967.

SÃO BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, trad. port. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto, Porto Editora, 1996.

## II. *Estudos especiais*

ALLARD Guy-Henry, «La technique de la “reductio” chez Bonaventure», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 395-416.

ANTISERI Dario, «La logica di un mistico e la mistica di un logico. Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein», *Doctor Seraphicus*, 28 (1981) 29-63.

AROSIO Marco, “*Credibile ut intelligibile*”. *Sapienza e ruolo del “modus ratiocinativus sive inquisitivus” nell’epistemologia teologia del Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio*, (Estratto da «Doctor Seraphicus» - n.º 40-41, 1993-1994), Roma, 1994.

BALDUINUS Distelbrink, *Bonaventurae scripta. Authentica dubia vel spuria critice recensita*, Roma, 1975.

BERTI Enrico, «Il concetto de analogia in San Bonaventura», in *Doctor Seraphicus*, 32 (1985) 11-21.

BÉRUBÉ Camile, *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976.

BÉRUBÉ Camile, «Symbolisme, image et coincidence des contraires chez saint Bonaventure», *Collectanea Franciscana*, 50 (1980) pp. 235-251.

BÉRUBÉ Camile, «Symbolisme, image et coincidence dès contraires chez saint Bonaventure», *Collectanea franciscana*, 50 (1980) 235-251.

BETTONI Efrem, *Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Padova, Cedam, 1950.

BETTONI Efrem, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milão, Ediz. Biblioteca Francescana, 1973.

BETTONI Efrem, «S. Bonaventura e il valore del sapere», *Studi Francescani*, 67 (1970), pp. 129-140.

BIANCHI Pietro, *Doctrina S. Bonaventurae de analogia universalis*, Roma, 1940.

BIANCO Michele, *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, Napoli, Guida, 2004.

BIGI Vincenzo Cherubino, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1988.

BIGI Vincenzo Cherubino, «La dottrina della temporalità e del tempo en San Bonaventura (I)», *Antonianum* 39 (1964), pp. 537-488.

BIGI Vincenzo Cherubino, «La dottrina della temporalità e del tempo en San Bonaventura (II)», *Antonianum* 40 (1965), pp. 96-151.

BISSEN Jean-Marie, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929.

BISSEN Jean-Marie, «De la contuition», *EF*, 46 (1934), pp. 559-569.

BLASUCCI Antonio, «Spiritualità de Bonaventura», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1972-1974, vol. 4, pp. 567-606.

BOUGEROL Jacques Guy, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, Désclée & Cie, 1961.

BOUGEROL Jacques Guy (dir.), *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Éditions Franciscaines, 1969.

BOUGEROL Jacques Guy, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1963.

BOUGEROL Jacques Guy, «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aeropagite», *Etudes Franciscaines*, 18 (1968), pp. 33-123.

BOUGEROL Jacques Guy, «Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1969), pp. 131-167.

BOUGEROL Jacques Guy, «Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 40 (1973), pp. 135-222.

BOUGEROL Jacques Guy, «Saint Bonaventure et saint Bernard», *Antonianum* 46 (1971), pp. 3-79.

BOUGEROL Jacques Guy, Le rôle de l' *influencia* dans la théologie de la grâce chez Bonaventure, *Revue Théologique de Louvain*, 3 (1974), pp. 273-300.

BOWMAN Leonard J., «Bonaventure's "contuition" and Heidegger's "thinking": some parallels», *Franciscan Studies* 37 (1977), pp. 18-31.

BROPHY Liam, *Bonaventure vs. modern thought*, Paterson, N. J., Guild, 1961.

CARVALHO Mário Santiago de, «Redução ou recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)», *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (1996), pp. 205-215.

DE ARMELADA Bernardino, «Simbolismo metafísico y espiritualidad en San Buenaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 3, Roma, 1976, pp. 395-405.

GESCHÉ Adolphe, «Topiques de la question de Dieu», *Revue Théologique de Louvain*, 3 (1974), pp. 301-325.

BREZZI Paolo, «La storia nel pensiero di San Bonaventura», in S. Bonaventura 1274-1974. *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 387-393.

CABRERA H. Luis, *La teoria de las ideas en San Buenaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1994.

CARMO SILVA Carlos Henrique do, «Carácter rítmico da Estética banaventuriana», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974), pp. 256-292.

CASTRO L. DE CARVALHO E, *Saint Bonaventure, le docteur franciscain. L'idéal de saint François et l'oeuvre de saint Bonaventure à l'égard de la science*, Paris, 1923.

CHÂTILLON Jean, «Saint Bonaventure et la philosophie», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 1, Roma, 1976, pp. 429-446.

CHAVERO BLANCO Francisco de Asís, «Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano», *Thémata* 5 (1988), pp. 51-71.

CHAVERO BLANCO Francisco de Asís, «El hombre y su dimensión de futuro. Para una re-lectura bonaventuriana», in F. de Asís Chavero Blanco (a cura di): *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum, 1988, pp. 223-256.

CILENTO Vincenzo, «Simbolismo e analogia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, 13 (1966) 49-79.

COCCIA Antonio, «S. Bonaventura e il problema critico della conoscenza», in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Edizioni Antonianum, Roma, 1988, pp. 257-276.

CONNELL D., «St. Bonaventure and the ontologist tradition», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 289-308.

CORRADO Gneo, «Lo storicismo di san Bonaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 1, Roma, 1976, pp. 767-777.

CORVINO Francesco, «La teoria della verità di S. Bonaventura», in *San Bonaventura Franciscano. Atti del Convegno del 14-17 ottobre 1973*, Todi, 1974, pp. 281-304.

CORVINO Francesco, «Qualche annotazione sulla concezione della *sapientia* in Bonaventura da Bagnoregio», in A. Musco (a cura di): *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Palermo, 1983, pp. 71-90.

CORVINO Francesco, *Bonaventura da Bagnoregio franciscano e pensatore*, Bari, Dedalo, 1980.

COUSINS Ewerth H., «Truth in St. Bonaventure», in *Truth and the historicity of man, (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association)*, 43 (1969), 204-210.

COUSINS Ewerth H., «Myth and symbol in Bonaventure», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 45 (1971), pp. 86-93.

COUSINS Ewerth H., «Language as metaphysics in Bonaventure», *Miscellanea Mediaevalia*, 13-2 (1981), pp. 946-951.

COUSINS Ewerth H., «Bonaventure and world religions», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 607-706.

CONTIERO Sergio, *Il linguaggio religioso nell'Itinerarium*, Instituto Franciscano di Spiritualità/Pontificia Università Antoniana, Roma, 1974.

DALLEDONNE Andrea, «San Bonaventura», in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XXXII (1980), pp. 583-594.

DANIEL Randolph, «Symbol or Model? St. Bonaventure's use of St. Francis», in F. de Asís Chavero Blanco (a cura di): *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum, 1988, pp. 55-62.

DE CAROLIS Fausto, «Esperienza linguistica medievale. Agostino, Anselmo e Bonaventura», *Miscellanea Franciscana*, 43 (1993), pp. 31-50.

DELIO Ilia, *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press, 2003.

DI MAIO Andrea, «Il vocabolario bonaventuriano per la Natura», *Miscellanea Franciscana* 88 (1988), pp. 301-356.

DI MAIO Andrea, «La dottrina bonaventuriana sulla natura», *Miscellanea Franciscana* 89 (1989), pp. 335-392.

DI MONDA Antonio, «Natura e soprannatura in San Bonaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, vol. 2, Roma, 19-26 settembre 1974, Roma, 1976, pp. 257-289.

DI NAPOLI Geovani, «San Bonaventura da Bagnoregio e San Tommaso d'Aquino. Un confronto teoretico-pedagogico», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974), pp. 205-236.

DRAGO Augusto, «L'esegesi di S. Bonaventura nei suoi commentari», *Incontri bonaventuriani*, 7 (1972), pp. 121-145.

FALQUE Emmanuel, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000.

FALQUE Emmanuel, «Vision, Excès et Chair. Essai de lecture phénoménologique de l'œuvre de saint Bonaventure», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 79 (1995), pp. 3-48.

FABRO Cornelio, «Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus», *Doctor Seraphicus*, 9 (1962), pp. 5-13.

FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «A doutrina bonaventuriana do homem-imagem e a coexistência da fé e do saber», *Itinerarium* 20 (1974), pp. 387-400.

FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «O ideal Bonaventuriano da sabedoria cristã e a filosofia», *Didaskalia*, 4 (1974), pp. 277-296.

FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível», *Didaskalia*, 6 (1976), pp. 21-63.

FREITAS Manuel Barbosa da Costa, «Fundamentação e valor ontológico do simbolismo bonaventuriano», in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Edizioni Antonianum, Roma, 1988, pp. 277-296.

FREZA Fortunato, «Rilievi sull'esegesi bonaventuriana al libro dell'Ecclesiaste», *Doctor Seraphicus*, 30 (1983), pp. 55-67.

GALIMBERT Umberto, «Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers», *Doctor Seraphicus* 31 (1984), pp. 47-57.

GHISALBERTI Alessandro, «La concezione del tempo in S. Bonaventura», *Ethos. Rivista di Filosofia e Scienze Umane* (Lecce), 2 (1974), pp. 233-245.

GHISALBERTI Alessandro, «La concezione della storia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, 30 (1983), pp. 81-94.

GILSON Étienne *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984.

GINN Bernard Mc, «Ascension and introversion in the "Itinerarium Mentis in Deum"», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 535-552.

GOMES CHAO Julio, *La 'Sermocinalis Philosophia' de S. Buenaventura. La mediación del lenguaje en la Filosofía bonaventuriana*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1995.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira *Homem e Mundo em São Boaventura*, Editorial Franciscana, Braga, 1970.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «O primado de Cristo em São Boaventura», *Itinerarium*, 86 (1974) pp. 377-386.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Boaventura (São)», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa, 1990, pp. 700-705.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Filosofia e Epistemologia. 'Redução das Ciências à Teologia' de São Boaventura», in *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caiiro*, Lisboa, Colibri, 1993, pp. 331-345.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Natureza e Caminhos da Paz em 'Itinerarium Mentis in Deum' de São Boaventura», in *Bonaventuriana*.

*Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Edizioni Antonianum, Roma, 1988, pp. 199-222.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «São Boaventura Mestre da Vida Espiritual», *Didaskalia*, 4 (1974), pp. 265-276.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «La genèse de la science dans le ‘De Reductione artium ad theologiam’ de saint Bonaventure», *Études Franciscaines*, 18 (1968), pp. 136-140.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A Estrutura metafísica do Ser em São Boaventura», *Itinerarium*, 77 (1972), pp. 213-218.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Noção e função da Natureza na obra de São Boaventura», in: *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 155-159.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «São Boaventura e a Universidade Medieval», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 30 (1974) pp. 237-256.

HINWOOD Bonaventure, «The principles underlying St. Bonaventure’s Division of Human Knowledge», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 463-504.

INTERSIMONE Giuseppe, «S. Bonaventura poeta», *Italia francescana*, 27 (1952), pp. 222-227.

IAMMARRONE Luigi, «Il valore dell’argomento ontologico nella metafísica bonaventuriana», *Divus Thomas*, 78 (1975), pp. 3-40.

JAVELET Robert, «Reflexions sur l’exemplarisme bonaventurien», in: *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 4, pp. 349-370.

LAZZARINI Renato, «San Bonaventura», in *Grande Antologia Filosofica. Il Pensiero Cristiano*, vol. IV, Milano, 1966, pp. 823-882.

LONGPRÉ Éphrem, «Bonaventure (Saint)», in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, 51-52 (1936), pp. 741-788.

LONGPRÉ Éphrem, «Bonaventure (Saint)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, 1 (1937), pp. 1768-1843.

MANFERDINI Tina «La problematica della ragione nel pensiero di San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, 27 (1980), pp. 21-50

MANFERDINI Tina, «S. Bonaventura filosofo del linguaggio», in *S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 505-534.

MARANESI Pietro, «Per un contributo alla “questione bonaventuriana”», *Wissenschaft und Weisheit* 58 (1995), pp. 287-314.

MARANESI Pietro, «Littera et spiritus: i due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio», *Collectanea Franciscana*, 66 (1996), n. 1-2, pp. 97-125.

MARTIGNONI Silvana, «“Ascensus et “reductio” nell’Itinerarium mentis in Deum di S. Bonaventura», *Ethica*, 9 (1979), pp. 55-66.

MANNES Joao, *Presenza e nascondimento de Dio in San Bonaventura de Bagnoregio*, Roma, Pontificio Ateneo Antonianum, 1998.

MARANESI Pietro, «“Revelatio” e conoscenza “per lumen inditum”: La posizione media di Bonaventura tra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico», *Collectanea Franciscana*, 61 (1991), n. 3, pp. 491-511.

MAURO Letterio, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla PHILOSOPHIA alla CONTEMPLATIO*, Genova, 1976.

MEIER Ludger, «St. Bonaventura als Meister der Sprache», *Franziskanische Studien* 16 (1929), pp. 15-28.

MERINO José Antonio, «Dios como estatuto ontologico del mundo en el pensamiento bonaventuriano», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, vol. 1, Roma, 19-26 settembre 1974, Roma, 1976, pp. 427-636.

MORETTI-COSTANZI Teodorico, «Attualita’ di San Bonaventura» *Sophia. Rassegna Critica di Filosofia e Storia della Filosofia*, 3-4 (1965), pp. 314-339.

MORRA Gianfranco, «L’Agostinismo Medievale e S. Bonaventura», in *Questioni di Storiografia Filosofica. Dai presocratici a Occam*, vol.1, Brescia, 1975, pp. 579-614.

MURPHY Anthony, «Bonaventure’s synthesis of Augustinian and Dionysian mystics. A new look of the problem of the One and the Many», *Collectanea Franciscana*, 63 (1993), n.3-4, pp. 385-398.

NACHBAHR Bernard A., «Pure reason and practical reason. Some themes in transcendental philosophy and in St. Bonaventure», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 449-469.

Hisako NAGAKURA, «Le problème du langage dans la théologie de l'image de Dieu chez de saint Bonaventure et saint Thomas», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2.*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 952-960

Hisako NAGAKURA, «Abstraction et illumination. Une théorie de la connaissance chez Bonaventure», in Maria Cândida Pacheco – José Francisco Meirinhos (éd.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval*, vol. II [Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale], Brepols, 2006, pp. 1243 – 1254.

NEMETZ Anthony, «“The Itinerarium mentis in Deum”: the human condition», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 345-359.

ORLANDO Pasquale, L'esame critico dei neotomisti napoletani circa il 'preteso' ontologismo di San Bonaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 2, Roma, 1976, pp. 167-180.

PIAZZA Leonardo, *Mediazione simbolica in San Bonaventura*, Vicenza, Edizioni L.I.E.F., 1978.

POMPEI Alfonso, (a cura di), *La filosofia cristiana di San Bonaventura. Scritti di Leone Veuthey raccolti e selezionati da Ernesto Piacentini*, Roma, Miscellanea Franciscana, 1996.

POPI Antonino, «Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di *sapientia* in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino». in A. Musco (a cura di): *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Palermo, 1983, pp. 13-33.

POPI Antonino, «Se e come è possibile la filosofia in S. Bonaventura», in V. Gamboso (et al.): *Teologia e filosofia nel pensiero de S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia, 1974, pp. 177-198.

PREZIOSO Faustino Antonio, «Le idee estetiche di S. Bonaventura», *Rassegna di scienze filosofiche*, 18 (1965), pp. 200-210.

PRINI Pietro, «'Verbum divinum omnis creatura'», *Doctor Seraphicus*, 32 (1985), pp. 5-10.

PRINI Pietro, «Il filosofare nella fede secondo S. Bonaventura», *Miscellanea Francescana* 75 (1975), pp. 399-407.

PRUNIERS Louis, «Herméneutique bonaventurienne», *Etudes Franciscaines*, 23 (1973), pp. 297-318.

QUINN John F., «The “scientia sermocinalis” of St. Bonaventure and his use of language regarding the mystery of the Trinity», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2.*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 413-423.

RATZINGER Joseph, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, S. Ottilien, EOS-Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1992. [*La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, trad. fra. de R. Givord, Paris PUF, 1988].

REYNOLDS Philip Lyndon, «Threefold Existence and Illumination in Saint Bonaventure», *Franciscan Studies* 42 (1982), pp. 190-215.

RENAUD Laurent, «Le langage de Saint Bonaventure à Jean Duns Scot», *Études Franciscaines*, 18 (1968) Suppl., pp. 141-148.

RIGOBELLO Armando, «Prospettive di Ontologia Semantica in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, 26 (1976), pp. 7-13.

RIZZACASA Aurelio, «Un tentativo di leggere l'“Itinerarium mentis in Deum” secondo la prospettiva fenomenologica», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, vol. 1, Roma, 19-26 settembre 1974, Roma, 1976, pp. 707-710.

RODRÍGUEZ-BACHILLER Angel, «Sintuición en Buenaventura y Tomas», in A. Pompei (a cura di), *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana*, vol. II, Roma, 1976, pp. 49-55.

RUSSO Rocco, «Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19-26 settembre 1974, vol.1, Roma, 1976, pp. 429-446.

SCAPIN Pietro, «L'Itinerarium Mentis in Deum e il De Primo Principio. Convergenze e divergenze nell'aproccio razionale di Dio», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Franciscana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19-26 settembre 1974, vol. 2, Roma, 1976, pp. 21-40.

SCAPIN Pietro, «“Dio da Dio”. Approccio bonaventuriano del problema di Dio», in V. Gamboso (et al.): *Teologia e filosofia nel pensiero de S.*

Bonaventura. *Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 139-173.

SHELTERS Désiré F., «L'Absolut et le Relatif dans la Doctrine Bonaventurienne. Le Dernier Horizon de la Pensée» in *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology Liber Amicorum for Adrian Peperzak*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 79-91.

SCHUMACHER Marigwen, «Bonaventure: The Power of Metaphor», *The Cord* 21 (1971), pp. 292-299.

SCHUMACHER Marigwen, «Mysticism in metaphor», in: *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 361-386.

SCIAMANNINI Raniero, *La continuità bonaventuriana*, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Firenze, 1957.

SÉPINSKI Augustin, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1948.

SILEO Leonardo, «Il ruolo della teoria delle idee nel quadro epistemologico di Bonaventura e Peckham», in R. Martinez (a cura di): *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando Editore, 1994, pp. 41-70.

SMEETS, E., «Bonaventure (Saint)», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, II (1923), pp. 962-986.

SÖHNGEN Gottfried, «Analogia entis oder analogia fidei?», in *Gesammelte, Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge. Die Einheit in der Theologie*, Munique, Karl Zink Verlag München, 1952, pp. 235-247.

SÖHNGEN Gottfried, «Bonaventura als Klasiiker der analogia fidei» in *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935), pp. 97-111.

SOLIGNAC Aimé, «Connaissance humaine et relation a Dieu selon saint Bonaventure (*De Sc. Chr.*, q. 4)», in: *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 393-405.

SPEER Andreas, «Wissenschaft und Erkenntnis. Zur Wissenschaftslehre Bonaventuras», *Wissenschaft und Weisheit* 49 (1986) n.º 2/3, pp. 168-198.

SQUARISE Cristoforo, «Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza», in: V. GAMBOSO et al., *Teologia e filosofia nel pensiero de S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia, 1974, pp. 123-137.

STRUBEL Armand, «“Allegoria in factis” et “Allegoria in verbis”», *Poétique*, 23 (1975) pp. 342-357.

SWIEŻAWSKI Stefan, «Influence de saint Bonaventure sur la pensée du XVème siècle», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 707-723.

TAVARD George, *Transiency and permanence. The nature of theology according to St Bonaventure*, New York, Franciscan Institut S. Boaventure, 1954.

TODISCO Orlando, «Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di San Bonaventura», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 3, Roma, 1976, pp. 63-89.

TODISCO Orlando, «Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura», in *Doctor Seraphicus* 27 (1980), pp. 5-19.

TODISCO Orlando, *Le creature e le parole. De Agostino a Bonaventura*, Roma, Anicia, 1994.

TODISCO Orlando, «Interpretazione simbolica del pensiero di san Bonaventura», *Studi e ricerche francescane*, 4 (1975), pp. 199-226.

TRAPÉ Dario, «La validità delle dimensioni dell'uomo nel pensiero di San Bonaventura in rapporto ai pensatori di oggi», in A. Pompei (a cura di): *San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, vol. 2, Roma, 1976, pp. 455-470.

VANNI ROVIGHI Sofia, *San Bonaventura*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.

VAN SI Nguyen, «Les symboles de l'itineraire dans l' "Itinerarium Mentis in Deum"» de Bonaventure», *Antonianum* 68 (1993), pp. 327-347.

VAN STEENBERGHEN Fernand, «Saint Bonaventure contre l'éternité du monde», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 3, pp. 259-278.

VEUTHEY Leone, «Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonaventure», *Antonianum* 28 (1953), pp.19-38.

VEUTHEY Leone, «Bonaventura (s.)», in *Enciclopedia Filosofica*, I, Firenze, 1967, pp. 988-1004.

VIGNAUX Paul, «Valeur durable de l'approche philosophique de saint Bonaventure», in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2, Edizioni Antonianum, Roma, 1988, pp. 535-563.

WÉBER Édouard-Henri, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure e saint Thomas d'Aquin a Paris*, Paris, Vrin, 1974.

WENIN Christian, «La connaissance philosophique d'après Saint-Bonaventure», in *L'Homme et son Destin. D'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août – 4 septembre 1958*, Louvai-Paris, Vrin, 1960, pp. 485-493.

ZAHNER Paul, «Was ist eine franziskanische Theologie? Fragmente eine Antwort in Anschluss an Bonaventura», *Wissenschaft und Weisheit*, 62 (1999), pp. 217-226.

ZAHNER Paul, «Bonaventura aktuell. Kleiner Literaturbericht», *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004), pp. 119-132.

ZINN Jr. Grover A., «Book and Word. The victorine background of bonaventure's use of symbols», in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata, Collegio San Bonaventura 1972-1974, vol. 2, pp. 143-169.

XAVIER Maria Leonor, «Anselme et Bonaventure au sujet l'argument du Proslogion», in J. F. Meirinhos (eds.): *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 127-145.

### **III. Estudos gerais**

#### **a) Estudos sobre a linguagem**

ABECASSIS Armanad, «Texte institué. Lecture instituyente», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 61-68.

ALLEAU René, *A ciência dos símbolos*, trad. port. de I. Braga, Lisboa, ed. 70, 2001.

ANSALME Maria Rosaria, «La retorica la bella penna e il buon lettore», in *La rhétorique et la grammaire*, in *La Tribune Internationale des Langues Vivantes*, 31 (2002), pp.15-20.

ANTISERI Dario, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia, Editrice Queriniana, 1970.

ARTAUD Marie-Claude, «Langage poétique et langage rhétorique: métaphore et allégorie», in D. Goldin (a cura di): *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Pádua, 1980, 9-16.

AUERBACH Erich, «Figura», in *Studi su Danti*, Milão, Feltrinelli, 1999, pp. 176-226.

BALDWIN Charles Sears, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New York, Macmillan, 1928.

BARILLI Renato, *Retórica*, trad. port. de G. M. Dias, Lisboa, Presença, 1985.

BOTTIN Francesco, «Teoria dei segni e logica trado-medievale», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2.*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 498-503.

CARROUGES Michel, «La nature est une parole», in *La Maison Dieu*, 22 (1950), pp. 1943.

CARRUTHERS MARY, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

CASSIRER Ernest, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1, *Die Sprache* [1985]; Bd. 2: *Das mythische Denken* [1977]; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* [1982]; Bd. 4: *Index* [bearbeitet von Hermann Noak, 1982], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977-1985 [*Philosophie des formes symboliques*, I, *Le langage*, trad. fra. par O. Hansen-Love et J. Lacoste; t. 2 *La pensée mythique*, trad. fra. et index par J. Lacoste; t. 3. *La phénoménologie de la connaissance*, trad. fra. et index de C. Fronty, Paris, Minuit, 1972].

CASSIRER Ernest *Language and myth*, (trad. ing. de Susanne K. Langer), Dover Publications Inc., 1946.

CASSIRER Ernest, *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press / London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1951 [*Ensaio sobre o Homem*, trad. port. de C. Branco, Lisboa, Guimaraes Editores, 1995].

CURTIUS Ernest Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bonn/München, 1973 [*Literatura europea y Edad Media Latina*, 2 vols., trad. esp. de M. Frenk Alatorre e Antonio Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999].

DELAVEAU Philippe, «De l'exil vers le centre: La poésie en quête du secret, in *Le Lis et La Langue. Actes de la Journée d'étude du Centre de recherche POÉSIE, POÉTIQUE ET SPIRITUALITÉ*, 17 mai 1997, Paris, PUF, 1988, pp. 99-112.

DECOSSAS Jérôme, *Le sens. Le langage. De saint Thomas à Sartre, Camus, Derrida...et retour*, Bouère, DMM, 1998.

DELHAUYE Philippe, «La place des arts libéraux dans les programmes scolaires du XIIIe siècle», in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 161-173.

DEROSSI Giorgio, «Le nom de Dieu comme langue et comme parole», in E. Castelli – E. Levinas – R. Panikkar (et alii.): *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, Aubier, 1969, pp. 33-53.

DUQUE João Manuel, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003.

ENES José, *Linguagem e Ser*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

FARAL Edmond, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1924.

FREYTAG, Wiebke, «Allegorie, Allegorese», in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, Tübingen, 1992, pp. 330-392.

GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990; *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993. [*Verdad y metodo I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. esp. de A. A. Aparicio y R. Agapito), Salamanca, Sígueme, 1993; *Verdad y metodo II*, trad. esp. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígeme, 1998].

GADAMER Hans-Georg, «Symbol und Allegorie», *Archivio di Filosofia. Umanesimo e Simbolismo*, n. 2 e3 (1958), pp. 23-28 [«Simbolo e Allegoria», trad. it. de O. M. Nobile Ventura, *Archivio di Filosofia. Umanesimo e Simbolismo*, Padova, CEDAM, 1958, n.º 2 e 3, pp. 29-33.

GANDILLAC Maurice, «Langage et connaissance religieuse dans le christianisme au Moyen Âge latin», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2., Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 194-210.

GILSON Étienne, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, Vrin, 1969.

GOFF Jacques Le, «L' "exemplum" et la rhétorique de la prédication aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», in C. Leonardi – E. Menestò (a cura di): *Retorica e Poetica*

tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di EZIO FRANCESCHINI Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985, Perugia, Regione dell'Umbria, 1988, pp. 3-29.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Pédagogie et langage chez saint Augustin», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2.*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 557-560.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A Vida e a Morte dos Sinais. Uma leitura de “O Nome da Rosa” de Umberto Eco», in *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a MANUEL ANTUNES*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1986.

GREISCH Jean, «L'herméneutique est-elle une méthode? Exégèse biblique et poétique de la lecture», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 237-255.

GREISCH Jean, «Le trace de la trace: entre la langue idolâtre et la langue désencombrée», in J. Greisch (org.), *Philosophie, Poésie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, pp. 61-125.

GREISCH Jean, «Versions du mythe», in S. Breton – J. Greisch – J. Trouillard (et al.): *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, pp. 93-124.

HAMESSE Jacqueline, «Signum dans les lexiques médiévaux ainsi que dans les textes philosophiques et théologiques antérieures à Thomas d'Aquin, in Massimo Luigi Bianchi (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale Roma, 8-10 Janeiro, 1998*, Roma, Leo S. Olschki, 1999, pp. 79-93.

HENRY Michel, «La Parole des Écritures», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 141-151.

HORN Hans-Jürgen, «Allegorese auBerchristlicher Texte I», in *Theologische Realenzyklopädie*, , 2 (1978), 276-283.

HOORNAERT Rodolphe, «Allégorie», *Dictionnaire de Spiritualité I* (1937), pp. 310-314.

JAUSS Hans Robert, «La transformation de la forme allégorique entre 1180 e 1240: d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris», in *L'Humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIe au XIIIe siècle*, Paris, 1964, pp. 107-146.

JOLIVET Jean, «Eléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge», in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der*

*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August – 3. September 1977 in Bonn, 2., Berlin-New York, Walter de Gruyter, pp. 135-164.

JÓNSSON Einar Már, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

JÚNIOR Manuel Alexandre, *Hermenêutica Retórica. Da retórica antiga à nova hermenêutica do texto literário*, Lisboa, Alcalá, 2004.

KREWIT Ulrich, «Allegorese auBerchristlicher Texte II», in *Theologische Realenzyklopädie*, 2, (1978), pp. 284-290.

LABARRIÈRE Pierre-Jean, «Repartrier les oxymores divins. Le “penser poétique” de Michel Deguy», in J. Greisch (org.), *Philosophie, Poésie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, pp. 47-60.

LADRIÈRE Jean, «Langage des spirituels», *Dictionnaire de Spiritualité IX* (1976), pp. 204-217.

LADRIÈRE Jean, *L'articulation du sens*, 2 vols [I. *Discours scientifique et parole de la foi*; II. *Les langages de la foi*], Paris, Cerf, 1984.

LADRIÈRE Jean, «Le discours théologique et le symbole», *Revue des Sciences Religieuses*, 49 (1975), pp. 116-141.

LEMOINE Michel, «Rhétorique et philosophie religieuse», in A. Michel (eds.): *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 47-58.

LECLERQ Dom Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Cerf, 1990.

LUBAC Henri de, «Typologie et allégorisme», *Recherches de science religieuse*, 34 (1947), 180-226.

MAIERÙ Alfonso, «Signum negli scritti filosofici e teologici fra XIII e XIV», in Massimo Luigi Bianchi (a cura di), *Signum. IX Colloquio Internazionale Roma, 8-10 Janeiro, 1998*, Roma, Leo S. Olschki, 1999, pp. 119-141.

MAIERÙ Alfonso, «La concezione della scienza tra i secoli XII e XIII», in R. Martinez (a cura di): *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando Editore, 1994, pp. 23-39.

MAIERÙ Alfonso, «La grammatica speculativa», in C. Leonardi – G. Orlandi (a cura di): *Aspetti della letteratura Latina nel secolo XIII*, Perugia-Firenze, 1986, 147-167.

MAIERÙ Alfonso, «Filosofia del linguaggio», in Giulio C. Lepschy (a cura di): *Storia della linguistica*, vol. III, Bologna, Il Mulino, 1990-1994, 101-137.

MAIERÙ Alfonso, «‘Signum’ dans la culture médiévale», *Miscellanea Mediaevalia*, 13-1 (1981), pp. 51-72.

MALHERBE Jean-François, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Cerf, 1985.

MARTIN François, «La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 69-77.

MICHEL Alain, «La rhétorique au Moyen Âge: l'idéal et la parole», in A. Michel (eds.): *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge. Actes du Colloque organisé à l'Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 13-28.

MONTINI Pierino, «La libertà umana in S. Bonaventura e in S. Tommaso», *Sapienza* 4 (1977), pp. 445-466.

PÉPIN Jean, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

POMEL Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001.

RICOEUR Paul, «Signe et sens», *Encyclopedia Universalis XII*, Paris, 1972, pp. 1011-1015.

RICOEUR Paul, «Rhétorique, poétique, herméneutique», in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, pp. 481-495.

RICOEUR Paul, «Le problème du “double”-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique», *Cahiers internationaux de symbolisme*, 12 (1966), pp. 59-71.

RIZZACASA Aurelio, «Il discorso argomentativo tra dimostrazione ed evocazione», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 253-270.

SCHNEIDER Jacob Hans Josef, «Dante Alighieri e a filosofia da linguagem», in: J. Antônio de C. R. De Sousa, (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições Est, Porto Alegre, 2006, pp. 297-307.

SPERBER Dan, «Rudiments de rhétorique cognitive», *Poétique*, 23 (1975), pp. 389-415.

TILLIETTE Jean-Yves, «La musique de mots. Doucer et plaisir dans la poésie latine au Moyen Âge», in A. Michel (eds.): *Rhétorique et Poétique au Moyen*

Âge. *Actes du Colloque organisé à l'Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 121-136.

TRÉMOLIÈRES François, «Le fragile pouvoir des mots», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1996), pp. 461-470.

VANDENDORPE Christian, «Allégorie et interprétation», *Poétique*, 117 (1999), pp. 75-94.

ZEM Jean-Marie, *La rhétorique et la grammaire*, in *La Tribune Internationale des Langues Vivantes*, 31 (2002), pp. 3-13.

ZUMTHOR Paul, *Langue, texte, énigme*, Paris, Seuil, 1975.

ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972.

XAVIER Maria Leonor, «Dos fins às origens da fala. Um ensaio sobre a filosofia augustiniana da linguagem», *Phainomenon*, 5 e 6 (2002-2003), pp. 311-338.

## **b) Estudos sobre a razão**

BALTHASAR Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, II (*Schau der Gestalt*), Johannes Verlag, 1988 [*La Gloire et la Croix. Aspects esthétiques de la révélation*, II (*Styles. D'Irénée a Dante*)], trad. fra. de R. Givord et H. Bourboulon, Paris, Aubier, 1968.

BARRERA Julio Trebole, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*, Valladolid, Editorial Trotta, 1998.

BERNER Christian, «Mythe et philosophie: de l'exégèse biblique à l'herméneutique philosophique», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 257-270.

BERTI Enrico, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 13-33.

BOULNOIS Olivier, «Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance», *Revue Philosophique de Louvain*, 99 (2001), pp. 358-384.

BOULNOIS Olivier (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007.

BOURG Dominique, *Transcendance et discours. Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris, Cerf, 1985.

BRETON Stanislas, «Sur l'ordre métaphoral», in J. Greisch – R. Kearney (dir.): *Les métamorphoses de la herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1.er-11 août 1988*, pp. 373-380.

BRETON Stanislas, «Mythe et imaginaire en théologie chrétienne», in S. Breton – J. Greisch – J. Trouillard (et al.): *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, pp. 169-199.

BROCCHIERI Mariateresa F. Beonio, *L'estetica medievale*, Bologna, Il Mulino, 2002.

BRUYNE Edgar de, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vols., Genève, Slatkine reprints, 1976. [Reimpressão da edição de 1946].

CAEIRO Francisco José da Gama, «L'interprétation du texte bonaventurien "Sermo de S. Antonio". Le problème historique et doctrinal», *Études Franciscaines* 18 (1968), pp. 149-159.

CAPELLE Philippe, «Comment Dieu entre en philosophie et en théologie», *Revue Philosophique de Louvain*, 99 (2001), pp. 408-421.

CARVALHO Mário Santiago de, *A Síntese Frágil. Uma introdução à filosofia (da patrística aos conimbricenses)*, Lisboa, Colibri, 2002.

CARVALHO Mário Santiago de, *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa, Lisboa, 2002.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976.

CHENU Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1969.

CHENU Marie-Dominique, «Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 10 (1936), pp. 5-28.

CHYDENIUS Johan, «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique*, 23 (1975) pp. 322-341.

CÔTÉ Antoine, «Les grands étapes de la découverte de l'infinité divine au XIIIe siècle», in J. Follon – J. Mcevoy, (eds.): *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 216-246.

DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999.

DAHAN Gilbert, «Le commentaire médiéval de la Bible. Passage au sens spirituel», in M.-O Goulet-Cazé (dir.): *Le Commentaire. Entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions*

*Textuelles*, (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, pp. 213-230.

DAHAN Gilbert, «L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au moyen âge», in G. Dahan – R. Goulet (dir.): *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, pp. 205-230.

DOROLLE Maurice, *Le raisonnement par analogie*, Paris, PUF, 1949.

DOSSE François, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2001

DUBARLE Dominique, «Pratique du symbole et connaissance de Dieu», in S. Breton – J. Greisch – J. Trouillard (et al.): *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, pp. 201-248.

DUNBAR Helen Flanders, *Symbolism in Medieval Thought*, New Haven, Yale University Press, 1929.

FINK Eugen, «Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl», in *Husserl. Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° III*, Paris, Minuit, 1959, pp. 214-241.

FOLLON Jacques; MCEVOY, James, «Apologie de la pensée médiévale», in J. Follon – J. Mcevoy, (eds.): *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 1-16.

FOREST Aimé; VAN STEENBERGHEN, F. e GANDILLAC, M. DE, «Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle», in *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, ed. Fliche-Martin XIII, 1956.

FRIZ DE COL Rossano Zas, *La Teologia del Símbolo de San Buenaventura*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997.

GILSON Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978.

GILSON Étienne, *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot, 1986.

GILSON Étienne, *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1955.

GIORDANO Maria, «Analogia e 'ordine' epistemologico dei modelli teorici», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 240-252.

GISEL Pierre, «De l'affirmation et de la négation. Perspectives théologiques», in J.-L. Marion – Ph. Secretan – P.-L. Labarrière (et al.): *Analogie et*

*Dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 259-279.

GIOVANNI Alberto Di, «L'analogia come sovra-consoscenza: l'homologia», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 151-162.

GOFF Jacques Le, *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Bayard, 2003.

GOFF Jacques Le, «Le rituel symbolique de la vassalité. Introduction: le symbolisme medieval», in *Un Autre Moyen Âge*, Paris, 2002, pp. 333-399.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «La méthaphysique: la grande interpellation pour l'homme contemporain», in *Metafisica e Scienze dell'Uomo. Atti del VII Congresso Internazionale, Bergamo 4-9 settembre 1980*, pp. 644-648.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A racionalidade religiosa», in *O fenómeno religioso. Anais Universitários. Ciências Sociais e Humanas 6* (1995), Universidade da Beira Interior, pp. 143-154.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Fontes franciscanas», *Brotéria*, 117 (1983), pp. 331-333.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Filosofia e Relação. A interpretação cristã da categoria grega», *Biblos 56* (1980), pp. 187-194.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «A Idade Média filosófica», *Brotéria 94* (1972), pp. 147-156.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «O estilo medieval da racionalidade», in: J. Antônio de C. R. De Sousa, (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições Est, Porto Alegre, 2006, pp. 182-188.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente – a cultura ocidental em questão*, Lisboa, Colibri, 1998.

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Medievalidade – Crise ou Hiato?», in: J. F. Meirinhos (ed.) *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 1-9.

GRÄTZEL Stefan, «L'importance de la théologie dialectique pour la philosophie de l'existence», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 229-235.

GREISCH Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

HADOT Pierre, «Philosophie, exégèse et contresens», *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 3-11.

HOHMANN Firmin, «Analogia entis – analogia lucis», *Wissenschaft und Weisheit*, 3 (1936), pp. 218-229.

HUIZINGA Johan, *O declínio da Idade Média*, (trad. port. de A. Abelaira), Lisboa, Ulisseia, [s/d].

IVÁNKA Endre von, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. fra. de E. Kessler, Paris, PUF, 1990.

JAVELET Robert, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vols., Paris, Éditions Letouzey & Ané, 1967.

JEAUNEAU Édouard, «Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en occident», in G. Benakis (eds): *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*, Brepols, 1997, pp. 1-23.

KASPER Walter, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», *Handbuch der Fundamental Theologie*, 4 [Traktat Theologische Erkenntnislehre], Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1988, pp. 242-277

KIBRE Pearl, «The *Quadrivium* in the Thirteenth Century Universities (with Special Reference to Paris)», in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 175-191.

KOPPER Joachim, «La symbiose entre la philosophie et la religion selon M. Blondel», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 53-58.

LAFONT Ghislain, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986.

LANTIER Silvano, «Principio di Persona e analogia entis», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 174-194.

LEGOWICZ Jan, «Le problème de la théorie dans les “artes illiberales” et la conception de la science au moyen âge», in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 1058-1061.

LIBERA Alain, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996.

LIBERA Alain, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

LIVI Antonio, «Autonomia della scienze e unità del sapere, oggi», in R. Martinez (a cura di): *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando Editore, 1994, pp. 159-170.

LUBAC Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, (Primeira Parte, I-II, Paris, 1959; Segunda Parte, I, Paris, 1961; Segunda Parte, II, 1964).

MARELLO Jacques-Raoul, «Symbole et réalité – Réflexion sur une distinction ambiguë», in S. Breton – J. Greisch – J. Trouillard (et al.): *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, Éditions Beauchesne, 1977, pp. 155-167.

MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991.

MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977.

MARTINETTI Piero, *Introdizione alla metafisica*, Milano, Marietti, 1987.

MARTY François, «Parabole, symbole, concept», in J. Delorme (dir.): *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon, 1987*, Paris, Cerf, 1989, pp.171-192.

MARANESI Pietro, *Per un contributo alla questione bonaventuriana «Wissenschaft und Weisheit»* 58 (1995) 287-314.

MARCHESI Angelo, «Transcendentalità dell'essere e sua compossibilità con la dottrina dell'analogia entis», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 128-136.

MCEVOY James, «La philosophie du moyen âge, la civilisation médiévale et la culture du médiéviste», in J. Follon – J. Mcevoy, (eds.): *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 69-78.

MARTINEZ Rafael, «Unità e diversità nelle scienze. Radici e prospettive di un dibattito», in R. Martinez (a cura di): *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma, Armando Editore, 1994, pp. 7-19.

MELCHIORRE Virgilio, «Linguaggio analogico e linguaggio dell'essere», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 59-87.

MELCHIORRE Virgilio, *Figure del sapere*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

MICHEL Alain, «Les grands courants esthétiques issus de l'Antiquité dans la littérature médiévale», in C. Leonardi – E. Menestò (a cura di): *Retorica e Poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di EZIO FRANCESCHINI Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985*, Perugia, Regione dell'Umbria, 1988, pp. 33-51.

MOREAU Joseph, «La tradizione aristotelica e l'analogia entis», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 91-96.

MUCKLE J. T., «Isaac Israeli's definition of truth», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 8 (1933), pp. 5-8.

PACHECO Maria Cândida da Costa R. M., *Ratio e Sapientia. Ensaios de filosofia medieval*, Porto, Livraria Civilização, 1985.

PANIKAR Raimon, *A Trindade. Uma experiência humana promordial*, trad. port. de M. I. Bigotte de Carvalho, Lisboa, Editorial Notícias, 1999.

PELLEGRINO Ubaldo, «Analogia e cristianesimo», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 195-212.

PEREZ Calude-Pierre, «Art, science et religion au temps du symbolisme», in D. Millet-Gérard (dir.): *Le Lis et La Langue. Actes de la Journée d'étude du Centre de recherche POÉSIE, POÉTIQUE ET SPIRITUALITÉ, 17 mai 1997*, Paris, PUF, 1988, pp. 21-32.

PRZYWARA Erich, «Mensch, Welt, Gott», *Archivio di Filosofia. Umanesimo e Simbolismo*, n. 2 e 3 (1958), pp. 35-50 [«Uomo, Mondo, Dio», trad. it. de A. Plebe, *Archivio di Filosofia. Umanesimo e Simbolismo*, Padova, CEDAM, 1958, n.º 2 e 3, pp. 51-63.

PRZYWARA Erich, *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und all-rhythmus*, Johannes Verlag, 1962 [*Analogia entis*, trad. fra. de Philibert Secretan, Paris PUF, 1990.

PUTALLAZ François-Xavier, *Figures Franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997.

RICOEUR Paul, «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question», in P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 273-279.

RICOEUR Paul, «Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu», in P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 281-305.

RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

RICOEUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

RICOEUR Paul, «L'Attestation: entre phénoménologie et ontologie», in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 381-403.

RAVASI Gianfranco, «Simbolo ed ermeneutica biblica», in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza. Metafisica e Storia della Metafisica*, 5, Milano, 1988, pp. 3-30.

SILVA Carlos Henrique do Carmo, «Da natureza anfibológica do símbolo – A propósito do tema «Mito, Símbolo e Razão», *Didaskália*, 12 (1982) 1, pp. 45-65.

TRESMONTANT Claude, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962.

TRESMONTANT, Claude, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines a saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.

VANNI ROVIGHI Sofia, *La filosofia e il problema di Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 1986.

VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Peeters, 1991.

WALDENFELS Bernhard, «L'homme comme être des limites», *Revue de théologie et de philosophie*, 137 (2005), pp. 97-110.

XAVIER Maria Leonor, *Razão e Ser. Três de ontologia em Santo Anselmo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

XAVIER Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

### **c) Estudos sobre a metáfora**

BERTINETTO Pier Marco, «Metafora, co(n)testo e intertesto: per una caratterizzazione della metafora poetica», in D. Goldin (a cura di): *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Pádua, 1980, pp. 239-277.

BRENA Gian Luigi, «Metafora e Metafisica», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 215-231.

BRETON Stanilas, «Sur l'ordre métaphoral», in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 373-380.

CAVACIUTI Santino, «Analogia e metafora», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 232-239.

CHARBONNEL Nanine; KLEIBER, Georges, *La métaphore entre la philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999.

CHIRON Pierre, «La métaphore encore...», in *La Tribune Internationale des Langues Vivantes*, 31 (2002), pp. 21-30.

COUCEIRO-BUENO Juan Carlos, «The psycometaphor», *Analecta Husserliana*, LXXVIII, pp. 337-346.

CREMASCHI Sergio, «Metafore, modelli, linguaggio scientifico: il dibattito postempirista», in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza. Metafisica e Storia della Metafisica*, 5, Milano, 1988, pp. 31-102.

DAHAN Gilbert, «Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique», in *Medioevo. Revista di Storia della Filosofia Medievale*, 18 (1992), pp. 85-117.

DERRIDA Jacques, «La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)», *Poétique* 5 (1971), pp. 1-52

DERRIDA Jacques «Le retrait de la métaphore», *Psyché*, Paris, Galilée, 1987.

DORIVAL Gilles, «Exégèse juive et exégèse chrétienne» in M.-O Goulet-Cazé (dir.): *Le Commentaire. Entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions Textuelles*, (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, Vrin, 2000, pp. 169-181.

ECO Umberto, *Sobre os Espelhos e outros ensaios*, trad. port. de H. Domingos e J. Furtado, Lisboa, Difel, 1989.

ECO Umberto, «Metáfora», in *Enciclopedia Einaudi IX*, Turim, pp. 191-236.

EGGS, Ekkehard, «Metapher», in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 5, Tübingen, 2001, pp. 1099-1183.

FUSCO Vittorio, «Tendences récentes dans l'interprétation des paraboles», in *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris, 1989, pp. 19-60.

FUSCO Vittorio, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma, Edizioni Borla, 2002.

GHAZZA Silvana, *La metafora tra scienza e letteratura*, Firenze, Edmond Le Mounnier, 2005.

GREISCH Jean, «Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), pp. 433-455.

HALLIBURTON, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, Chicago-London, The University Press, 1981.

HERSANT Yves, *La métaphore baroque. D'Aristote à Tesaurus*, Paris, Seuil, 2001.

LAKOFF George – JOHNSON Mark, *Metaphors we live by*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980.

LOOSE Donald, «L'interprétation des interprétations ou la théologie de la métaphore», *Sémiotique & Bible*, 63 (1991), pp. 34-40.

LORUSSO A. M. (a cura di), *Metafora e conoscenza*, Bompiani, Milano, 1980.

HESTER Marcus H., *The meaning of poetic metaphor. An Analysis in the Light of Wittgenstein's Claim that Meaning is Use*, The Hague – Paris, Mouton & Co., 1967.

MESCHONNIC Henri, «Le poème qui est poème doit transformer la pensée de la pensée», in J. Greisch (org.), *Philosophie, Poésie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, pp. 155-195.

MORÉ-PONTGIBAUD Charles de, *Du fini a l'infini. Introduction a l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris, Aubier, 1957.

MOOS P. Von, «Sulla retorica dell'“exemplum” nel Medioevo», in C. Leonardi – E. Menestò (a cura di): *Retorica e Poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di EZIO FRANCESCHINI Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985*, Perugia, Regione dell'Umbria, 1988, pp. 53-77.

MURPHY James J., *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from St. Augustin to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1971.

NABERT Nathalie, «Une poétique de la fusion. Les dérives de la parole contemplative», in J. Greisch (org.), *Philosophie, Poésie, Mystique*, Paris, Beauchesne, 1999, pp. 127-154.

NEMETZ Anthony, «Metaphor: the daedalus of discourse», *Thought*, 33 (1958), pp. 417-442.

NORMAND Claudine, *Métaphore et concept*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.

PÉPIN Jean, *Dante et la tradition de l'Allégorie*, Montréal-Paris, Inst. D'Études Médiévales-Vrin, 1970.

PÉPIN, Jean, «Augustin sur la divination, les démons et les signes», in *Signum* (IX Colloquio Internazionale Roma, 8-10 Janeiro 1998), Roma, Leo S. Olschki, 1999, pp. 67-78.

PÉPIN Jean, «Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 243-286.

PÉPIN Jean, «L'herméneutique ancienne. Les mots et les choses», *Poétique*, 23 (1975), pp. 291-300.

RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

RICOEUR Paul, «Le Poétique», in P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, pp. 335-347.

RICOEUR Paul, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), pp. 93-112.

RICOEUR Paul, «Le symbole donne à penser», *Esprit* 27 (1959), n.° 7-8, pp. 60-76.

RICOEUR Paul, «Parole et symbole», *Revue des sciences religieuses* 49 (1975) n° 1-2, pp. 142-161.

RIGOBELLO Armando, «La "Métaphore vive" nel pensiero di Paul Ricoeur», in D. Goldin (a cura di): *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Pádua, 1980, 37-47.

ROOS Heinrich, «Le Trivium a l'Université au XIIIe siècle», in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, 1969, pp. 193-197

ROSSETI Livio, «Le inferenze pseudoanalogische», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 271-290.

SANTINELLO Giovanni, «Riflessioni sul concetto di analogia nel pensiero moderno», in G. Santinello (dir.), *Metafore dell'Invisibile. Ricerche sull'analogia*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 34-58.

SCHMIDT Margot, «Miroir», in *Dictionnaire de Spiritualité* X (1980), pp. 1290-1303.

SILVANO Buscaroli, «"Dio non esiste, ma è", cenni di ontologia vichiana, anche su traccia bonaventuriana, in F. de Asís Chavero Blanco (a cura di): *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, vol. 1, Roma, Edizioni Antonianum, 1988, pp. 177-198.

SINICROPI Giovanni, «Sulla struttura semica della metafora», in D. Goldin (a cura di): *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Pádua, 1980, 17-35.

SOLÈRE, Jean-Luc, «D'un commentaire l'autre : interaction entre philosophie et théologie au Moyen Âge, dans le problème de l'intensification des formes», in M.-O Goulet-Cazé (dir.): *Le Commentaire. Entre tradition et innovation*.

*Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions Textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, Paris, Vrin, 2000, pp. 411-414.

STEEL Carlos, «La philosophie médiévale comme expression de son époque», in J. Follon – J. Mcevoy, (eds.): *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 79-93.

STRUBEL Armand, «“Allegoria in factis” et “allegoria in uerbis”», *Poétique*, 23 (1975), pp. 342-357.

WARD Graham, «Allegoria: Reading as a Spiritual Exercise», in G. Sauter – J. Barton (eds.): *Revelation and Story. Narrative, theology and the centrality of story*, Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2000.

WUNENBURGER Jean-Jacques, «Jean Brun, le philosophe et le message Biblique», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 11-18.

VIEILLARD-BARON Jean-Loius, «Intersubjectivité symbolique et symbolisation avec l'autre», in Christian Berner – Jean-Jacques Wunenburger, (dir.): *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, pp. 217-227.

VINAVER Eugène, *A la recherche d'une Poétique Médiévale*, Paris, Nizet, 1970.

VASILIU Anca, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris, Vrin, 1997.

ZAMBON Francesco, «Allegoria in verbis: per una distinzione tra simbolo e allegoria nell'ermeneutica medioevale», in D. Goldin (a cura di): *Simbolo, Metafora, Allegoria*, Pádua, 1980, 73-105.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AGOSTINHO (Santo / Bispo de Hipona), 15, 32, 38, 42, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 57, 58, 92, 93, 95, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 116, 117, 121, 123, 126, 129, 134, 139, 140, 160, 165, 166, 167, 171, 172, 180, 186
- ALEXANDRE DE HALES, 19, 27, 112, 113
- ALLARD Guy-Henry, 15, 104, 165, 203
- AMONIO, 140
- ANSELMO DE CANTUÁRIA (Santo), 11, 15, 32, 38, 39, 42, 46, 47, 54, 57, 102, 103, 112, 121, 166, 207, 229
- ANTISERI Dario, 71
- ANTUNES Manuel, 115, 219
- ARISTÓTELES, 26, 28, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 94, 99, 107, 117, 124, 140, 147, 150, 153, 155, 165, 178, 192
- ARTAUD Marie-Claude, 98, 217
- AUBENQUE Pierre, 61
- AUERBACH Erich, 12, 217
- AUSTIN John Langshaw, 127
- BAILLY Anatole, 100
- BALDWIN Charles Sears, 111, 217
- BARRERA, Julio Trebole, 21, 222
- BEARDSLEY M., 136
- BEDA O VENERÁVEL, 113
- BERNARD Charles André, 43, 140, 205, 209, 211, 227
- BERNARDO DE CLARAVAL (São), 32, 42, 43, 54, 117, 147
- BERTI Enrico, 61, 73, 77, 81, 83, 84, 85, 87, 204, 223
- BÉRUBÉ Camile, 45, 46, 52, 118, 123, 165, 204
- BETTONI Efrem, 10, 39, 61, 96, 204
- BIANCHI Pietro, 85, 204
- BIANCO Michele, 30, 49, 204
- BIFFI Inos, 138, 183
- BISSEN Jean-Marie, 12, 13, 18, 57, 161, 205
- BLACK M., 136
- BLAISE Albert, 38
- BLONDEL Maurice, 178, 226
- BLUMENBERG Hans, 27
- BOAVENTURA (São / Doutor Seráfico), 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 65, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 186, 197, 198, 200, 201, 205, 208, 209
- BOECIO, 106, 112, 117, 140, 153, 154
- BOTTIN Francesco, 165, 217
- BOUGEROL Jacques Guy, 11, 115, 116, 206, 207, 208, 209, 215, 232
- BOULNOIS Olivier, 162, 223
- BOURG Dominique, 28, 167, 223
- CARRUTHERS Mary, 25, 180, 217
- CASSIANO, 113
- CASSIRER Ernest, 15, 16, 32, 94, 128, 137
- CHAVERO BLANCO Francisco, 18, 84, 89, 97, 106, 123, 150, 181, 206
- CHENU Marie-Dominique, 70, 116, 117, 143, 165, 178, 223
- CHYDENIUS Johan, 20, 165, 223
- CÍCERO, 14, 116
- CILENTO Vincenzo, 24, 84, 87, 206
- COLISH Marcia L., 118
- CORVINO Francesco, 45, 54, 55, 56, 207
- CÔTÉ, Antoine, 164, 223
- COUCEIRO-BUENO Juan Carlos, 24, 230
- COURTINE Jean-François, 119
- COUSINS Ewert H., 25, 45, 97, 104, 123, 207
- CREMASCHI Sergio, 159, 230
- CURTIUS Ernest Robert, 108, 111, 112, 113, 218
- DAHAN Gilbert, 26, 224
- DAMASCENO João, 116, 186
- DE WULF Maurice, 34
- DELAVEAU Philippe, 115, 218
- DERRIDA Jacques, 32, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 98, 218, 230
- DESCARTES René, 39, 40
- DISTELBRIK Balduinus, 109, 204
- DONATO, 28
- DOROLLE Maurice, 60, 224
- DOSSE François, 67, 69, 224
- DUQUE João Manuel, 183
- ECO Umberto, 98, 219
- ENES José, 159
- ERIÚGENA João Escoto, 11, 144, 150
- FABRO Cornelio, 84, 208
- FALQUE Emmanuel, 119, 135, 208
- FARAL Edmond, 115, 116, 218
- FÍLON DE ALEXANDRIA, 14
- FRAGATA Júlio, 60
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, 46, 208
- FREZA Fortunato, 169, 208
- GADAMER Hans-Gerg, 21, 93, 218
- GALIMBETI Umberto, 84
- GEFFRÉ Claude, 112
- GILSON Étienne, 13, 18, 43, 73, 78, 81, 161, 209, 219, 224
- GOETHE Johann Wolfgang, 20
- GOFF Jacques Le, 26, 107, 219, 225
- GOMEZ CHAO Julio, 97, 123

GONÇALVES Joaquim Cerqueira, 11, 18, 24, 25, 26, 35, 44, 45, 53, 54, 57, 70, 71, 73, 76, 83, 91, 95, 96, 106, 109, 118, 119, 140, 142, 144, 150, 151, 176, 177, 183, 185, 209, 219, 225  
 GREISCH Jean, 67, 122, 219, 225, 230  
 GUARDINI Romano, 97  
 GUILHERME DE MOERBEKE, 155  
 GUSDORF Georges, 98  
 HADOT Pierre, 28, 226  
 HEIDEGGER Martin, 19, 32, 66, 67, 68, 94, 118, 128, 152, 161, 180, 205, 230  
 HENRY Michel, 70, 176, 219  
 HERACLITO DE ÉFESO, 60  
 HOHMANN Firmin, 85, 226  
 HÖLDERLIN Friedrich, 151  
 HUGO DE SÃO VÍTOR, 37, 54, 55, 101, 106, 117, 165  
 HUIZINGA Johan, 20, 226  
 HUSSERL Edmond, 93, 118, 224  
 INTERSIMONE Giuseppe, 24  
 JAUSS Hans Robert, 21, 220  
 JEAUNEAU Édouard, 46, 226  
 JERÓNIMO (São), 113  
 JOHNSON Mark, 25, 230  
 JOLIVET Jean, 166, 220  
 JÓNSSON Einar Már, 15, 220  
 KANT Immanuel, 10, 16, 19, 38, 94  
 KASPER Walter, 86, 226  
 KLUXEN Wolfgang, 30  
 LADRIÈRE Jean, 68, 71, 72, 90, 91, 220  
 LAFONT Ghislain, 86, 87, 226  
 LAKOFF George, 25, 230  
 LAZZARINI Renato, 50, 177, 178, 210  
 LECLERQ Jean, 147, 220  
 LEMOINE Michel, 89  
 LEVINAS Emmanuel, 32, 167, 218  
 LUBAC Henri de, 21, 26, 113, 220, 227  
 MANFERDINI Tina, 84, 123, 210  
 MARANESI Pietro, 21, 31, 87, 114, 210, 227  
 MARION Jean-Luc, 140, 141, 142, 143, 227  
 MARTIGNONI Silvana, 13, 210  
 MARTINETTI Piero, 14,  
 MARTY François, 122  
 MATHIEU Luc, 162  
 MEIER Ludger, 97, 211  
 MELCHIORRE Virgilio, 28, 60, 86, 227  
 MÉNARD André, 32  
 MERLEAU-PONTY Maurice, 119  
 MICHEL Alain, 70, 88, 107, 117, 176, 217, 219, 220, 221, 222  
 MORÉ-PONTGIBAUD Charles de 75, 231  
 MUCKLE J. T., 95, 228  
 MURPHY, Anthony, 211  
 MURPHY James J., 116, 231  
 NAGAKURA Hisako, 81, 211  
 NGUYEN Van si, 116  
 NIETZSCHE Friedrich, 90  
 ORIGENES, 113  
 OTT Hugo, 118  
 OZILOU Marc, 47, 203  
 PANACCIO Claude, 106  
 PARMÉNIDES, 60  
 PATOČKA Jan180  
 PAULO (São), 14, 128, 134  
 PEDRO LOMBARDO, 117, 152  
 PIAZZA Leonardo, 11, 118, 123, 132, 159, 212  
 PLATÃO, 26, 56, 57, 60, 61, 94, 113, 117, 119, 178  
 PLOTINO, 31, 94, 117  
 POPPI Antonino, 30, 31, 35  
 PRINI Pietro, 128  
 PRUNIERES Louis, 45, 121  
 PRZYWARA Erich, 60, 86, 176, 228  
 PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA, 32, 42, 43, 57, 117, 138, 142, 143, 146, 186  
 PUTNAM Hilary, 32  
 SILVA Carlos Henrique do Carmo, 89, 96, 206  
 QUINN J. F., 39  
 QUINTILIANO, 28, 90, 93, 107, 111  
 RABANO MAURO, 113  
 RENAUT Laurent, 97  
 RIBEIRO DOS SANTOS Leonel, 93, 107  
 RICARDO DE SÃO VÍTOR, 32  
 RICHARDS Ivor Armstrong, 136, 146  
 RICOEUR Paul,, 19, 22, 23, 28, 44, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 87, 88, 107, 110, 111, 121, 126, 130, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 144, 146, 147, 148, 155, 166, 180, 181, 182, 221, 224, 228, 229, 231, 232  
 RIGOBELLO Armando, 26, 84, 212, 232  
 ROBERT Patrice, 31  
 RODRÍGUEZ-BACHILLER Angel, 13, 213  
 SANTIAGO DE CARVALHO Mário, 94, 105  
 SANTINELLO Giovanni 60, 61, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232  
 SAUSSURE Ferdinand de, 137  
 SCAPIN Pietro, 39, 213  
 SCHELTENS Désiré F., 161, 213  
 SCHNEIDER, 140, 222  
 SCHUMACHER Jakob Hans Josef, 24, 213  
 SCIAMANNINI Raniero, 11, 12, 13, 14, 214  
 SECRETAN Philibert, 86, 225, 228  
 SINGEVIN Charles, 94  
 SÓCRATES, 31  
 SÖHNGEN Gottlieb, 84, 214  
 SPARGO Ema Jane Marie, 117  
 SPEER Andreas, 77, 214  
 STEFANINI Luigi, 60  
 STRAWSON P. F., 159  
 STRUBEL Armand, 23, 165, 214, 232  
 SWIEŻAWSKI Stefan, 108, 214  
 TODISCO Orlando, 84, 89, 95, 97, 102, 123, 127, 142, 214, 215  
 TOMAS DE AQUINO (Santo), 15, 40, 49, 64, 81, 94, 112, 121, 138, 181, 183  
 TOMAS DE PAVIA, 108, 116  
 TURBAYNE, 136  
 VANNI ROVIGHI Sofia, 84, 215, 229  
 VEUTHEY Leone, 35, 212

WALDENFELS Bernhard,  
WÉBER Édouard-Henri, 182, 215  
WHEELWRIGTH, 136  
WITTGENSTEIN Ludwig, 32, 102, 204, 231  
XAVIER Maria Leonor O. L., 46, 103, 106,  
165, 215, 222, 229  
ZAHNER Von Paul, 15, 215  
ZAMBON Francesco, 20, 233  
ZUMTHOR Paul, 107, 108, 109, 222

## ÍNDICE TEMÁTICO

Absoluto, 13, 15, 29, 37, 48, 55, 101, 109

Adequação, 74, 92, 95, 110, 111, 114, 132, 133,  
134, 137, 171

Alegoria, 23, 24, 71, 136, 159

Alma, 14, 15, 16, 35, 38, 41, 57, 64, 69, 70, 98,  
110, 111, 124, 125, 156, 157, 160, 171, 178

Analogia

analogia metafórica, 15, 16, 19, 20, 21, 22,  
27, 30, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,  
76, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97,  
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106,  
110, 125, 129, 137, 144, 146, 147, 150,  
159, 184

*Animal symbolicus* (homem), 15

Causa

causa exemplar e as Cs. eficiente e final, 14,  
20, 53, 59, 60, 87, 99, 102, 111, 112, 182,  
183, 184

Ciência, 11, 17, 18, 21, 31, 39, 40, 51, 52, 53,  
63, 64, 66, 74, 116, 126, 134, 135, 140, 143,  
145, 150, 165, 184

Conhecimento

c. de Deus, 4, 11, 13, 16, 18, 19, 30, 32, 35,  
37, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 53, 56, 58,  
59, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 84, 91, 94, 95,  
118, 120, 122, 123, 124, 125, 139, 152, 174,  
175, 177, 180, 181, 182, 184

Contuição, 10, 12, 13, 14, 154, 155, 157

Criatura

criaturas, 19, 20, 38, 50, 56, 59, 60, 61, 62,  
75, 77, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 97, 153, 177

Cristo, 127, 148, 152, 184

Cultura,

acção, 17, 18, 19, 22, 28, 31, 40, 65, 66, 67,  
79, 112, 129, 139

Curiosidade, 52, 213

Desvelamento,

verdade como, 10, 79, 114, 133, 192

Deus,

conhecimento de D. 3, 4, 10, 11, 12, 13, 15,  
18, 19, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,  
33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,  
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56,  
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68,  
69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 86, 87,  
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
99, 100, 102, 104, 105, 109, 110, 111,  
114, 121, 125, 126, 127, 130, 135, 142,  
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159,  
160, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,  
170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178,  
179, 180, 181, 182, 183, 184

Diferenciação

diversidade, 11, 52, 78, 96, 155, 164, 182

- Escritura
- Escritura e racionalidade (razão), 9, 24, 25, 28, 30, 120, 127, 130, 134, 135, 136, 139, 142, 143, 144, 145, 149, 152, 153, 158, 164, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184
- Espelho
- speculum*, 16, 31, 90, 136, 153, 158, 160, 178, 183
- Essência, 38, 41, 42, 43, 45, 46, 51, 54, 77, 86, 113, 159, 161, 172, 184
- Estados, 41, 47, 55, 61, 62, 66, 123, 143, 158, 178, 181, 182, 183
- Exegese, 22, 117, 135
- Exemplarismo, 12, 19, 20, 26, 29, 67, 86, 102, 103, 126
- Expressionismo, 28, 51, 67, 117, 126, 153
- Figuras
- figuração, 13, 28, 78, 85, 118, 121, 129, 130, 131, 137, 149, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 172, 177, 180, 184
- Filosofia, 9, 12, 19, 20, 21, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 45, 46, 52, 53, 54, 64, 67, 71, 73, 78, 79, 83, 84, 87, 107, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 122, 124, 129, 130, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 148, 151, 153, 162, 167, 174, 184
- Habitação
- in-habitação, 90, 133, 172, 180, 181, 203
- Hermenêutica, 24, 28, 31, 35, 46, 74, 128, 138, 139, 144, 145, 167, 176, 184
- Homem, 16, 17, 19, 25, 28, 31, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 49, 51, 52, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 67, 77, 80, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 93, 97, 98, 100, 119, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 140, 142, 144, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 164, 171, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184
- Ideias, 20, 28, 108, 125, 138
- Ídolo
- idolatria, 43
- Intelecto, 11, 12, 15, 37, 41, 42, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 59, 61, 68, 87, 95, 110, 111, 125, 134, 148, 156, 164, 171, 172
- Inteligência, 11, 24, 41, 43, 52, 53, 56, 60, 61, 99, 100, 125, 134, 136, 143, 154, 155, 156, 159, 171, 173, 177
- Interioridade, 35, 107, 111
- Intuição, 12, 13, 15, 35, 46, 139, 155, 157
- Letra
- l. e espírito, 24, 118, 120, 135, 136, 137
- Linguagem
- l. e pensamento, l. e ser, 3, 4, 10, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 34, 37, 44, 46, 51, 68, 69, 71, 77, 78, 80, 82, 83 (palavra), 84, 85, 86, 89, 101, 103, 104, 105, 106, 110, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125 (palavra), 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137,

138, 140, 142, 143, 145, 147, 149, 151, 152,  
153, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 166,  
176, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176,  
177, 180, 181, 182, 183

Literatura, 133, 168, 175

Livro, 28, 45, 54, 57, 58, 100, 134, 139, 154,  
176, 177, 178, 179

Mediação, 3, 12, 15, 17, 23, 28, 37, 46, 53, 56,  
59, 61, 71, 91, 117, 140, 151, 155, 157, 164

Mediador, 48, 56, 105, 126, 180

Meio, 24, 26, 31, 33, 36, 39, 45, 48, 49, 53, 56,  
57, 62, 108, 119, 125, 126, 127, 138, 141,  
152, 154, 155, 157, 160, 163, 165, 177, 180,  
183

Metafísica, 11, 17, 35, 40, 52, 53, 54, 72, 79,  
80, 81, 87, 127, 153, 184

Metáfora, 3, 4, 9, 16, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 28,  
31, 32, 37, 40, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76,  
77, 78, 79, 80, 81, 83, 102, 105, 106, 110,  
114, 116, 118, 128, 130, 134, 135, 137, 145,  
146, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 162, 163,  
164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174,  
176, 180, 184

Mundo, 10, 18, 21, 27, 28, 29, 36, 38, 39, 40,  
59, 65, 66, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 90, 100,  
101, 107, 113, 114, 121, 122, 125, 130, 131,  
132, 137, 140, 153, 154, 157, 162, 163, 164,  
167, 168, 169, 171, 176, 177, 178, 179, 181

Natureza, 12, 13, 17, 20, 28, 29, 37, 38, 41, 45,  
48, 52, 54, 56, 58, 61, 64, 65, 67, 80, 83, 88,

93, 96, 98, 113, 125, 130, 131, 149, 156, 158,  
178, 179, 181, 182, 184

Neoplatonismo, 64, 65, 142

Nomear

nomeação, 46, 49, 78, 122, 166, 170, 173,  
174, 183, 184

Nomes

nomes divinos, 46, 67, 76, 149, 150, 162,  
164, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 176, 181,  
182, 183, 184.

Ontologia, 21, 29, 75, 82, 101, 124, 125, 137

Onto-teologia, 63, 64, 166

Pensamento

poética do p., 1, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18,  
19, 20, 22, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 36,  
37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 51, 53, 54,  
55, 56, 58, 63, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 81, 83,  
85, 100, 105, 106, 108, 110, 114, 117, 118,  
121, 123, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 137,  
138, 140, 146, 147, 148, 151, 155, 161, 162,  
165, 169, 174, 176, 182, 183, 184

Pensar

conhecer, dizer, 3, 9, 10, 11, 15, 19, 21, 30,  
31, 32, 35, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 50,  
51, 53, 55, 56, 57, 68, 69, 80, 89, 90, 102,  
103, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 118,  
122, 128, 130, 148, 159, 161, 163, 171,  
176, 180, 184

Poética

p. e retórica, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 31, 51, 78,  
81, 109, 112, 116, 118, 128, 130, 131, 132,  
133, 134, 135, 137, 139, 145, 150, 160, 161,

- 162, 163, 164, 165, 168, 174, 175, 181, 182, 184
- Razão
- racionalidade, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 18, 19, 21, 32, 34, 35, 37, 40, 46, 47, 49, 55, 58, 60, 64, 68, 69, 70, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 107, 108, 111, 112, 120, 121, 122, 123, 125, 128, 131, 134, 145, 148, 155, 156, 157, 161, 163, 164, 166, 171, 173, 180, 184
- Redução, 19, 106, 125, 128, 183
- Revelação, 17, 103, 132, 135
- Semelhança
- similitudo*, 29, 30, 51, 59, 61, 67, 68, 71, 72, 77, 79, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 112, 122, 124, 125, 129, 137, 146, 150, 156, 158, 159, 161, 162, 166, 177, 184
- Ser
- s. e realidade, 9, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 136, 139, 142, 143, 149, 151, 152, 154, 157, 159, 160, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 184
- Símbolo
- simbolismo, *res e signa*, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 69, 71, 79, 81, 85, 101, 102, 103, 105, 138, 146, 150, 155, 157, 159, 180, 181, 182, 183, 184
- Sobrenatural, 12, 51, 52, 155, 183
- Substância, 41, 75, 91, 119, 156, 183
- Tempo
- temporalidade, 22, 28, 32, 35, 36, 40, 47, 49, 58, 64, 65, 79, 81, 84, 108, 110, 135, 139, 140, 153, 167, 170, 184
- Teologia, 3, 12, 21, 31, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 74, 100, 114, 134, 135, 141, 143, 144, 151, 152, 164, 173, 179
- Transcendência, 18, 38, 39, 41, 49, 75, 109, 151
- Trindade, 27, 88, 100, 183, 184
- Unidade
- u. e mediação, 16, 17, 54, 57, 58, 71, 72, 74, 83, 87, 90, 100, 101, 111, 113, 114, 121, 125, 174, 184
- Evidência, 3, 44
- Universalidade
- u. e razão, 8, 18, 34, 40, 155, 182, 183, 184
- Verbo
- v. divino e v. humano, 58, 99, 103, 104 (v. interior e verbo exterior), 106 (verbo mental), 110, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 147, 148, 165, 169, 173, 177
- Verdade, 10, 12, 17, 19, 20, 27, 28, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 52, 54, 57, 61, 63, 68, 77, 83, 84, 85, 90, 95, 96,

99, 100, 101, 102, 110, 111, 112, 114, 117,  
119, 120, 121, 123, 125, 132, 133, 134, 136,  
140, 147, 155, 158, 162, 163, 164, 165, 171,  
174, 177, 179, 180, 184

Vestígio, 16, 59, 60, 87, 88, 90, 100

Vida, 19, 35, 37, 42, 45, 91, 102, 108, 116, 122,  
125, 126, 132, 135, 147, 157, 159, 168, 175,  
181

Vontade, 60, 120, 131, 134, 156, 171



