

OS NOMES DIVINOS – BOAVENTURA E DIONÍSIO AREOPAGITA  
(a propósito de I Sent., d. 22, a. un., qs. 1-4; I 390a-399b)<sup>1</sup>

THE DIVINE NAMES – BONAVENTURE AND DIONYSUS AREOPAGITA  
(on the subject of I Sent., d. 22, a. un., qs. 1-4; I 390a-399b)

António Rocha Martins<sup>2</sup>

“A lei mais prevista da vida é a do imprevisto”

(Professor Costa Freitas)

## RESUMO

A partir de Boaventura e Dionísio Areopagita este texto aborda e discute a questão da possibilidade de dar nome ao divino. Como dar nome ao que é incaptável e inominável, que está acima, aquém e além de todo nome? O que e quem é a possibilidade de dar qualquer nome. Boaventura responderia. que se realiza mediante a negação, significa também uma expressa forma de a linguagem apreender positivamente o que o Ser divino é para nós: não é possível totalizar Deus no pensamento, mas é possível apreender totalmente a sua existência por meio da linguagem. Tonando por base inúmeras citações do Areopagita, conclui-se que a incompreensibilidade não afecta o conhecimento, visto não tornar Deus estranho ao pensamento, sendo possível predicar positivamente Deus *sicut est*. Indo pelo lado da essência (para além da qual Deus está sempre), a predicação negativa vê no nome a dissolução do Inefável, pelo que as negações seriam mais verdadeiras do que as afirmações.

Palavras-chave: Nomes Divinos. Teologia Negativa. Teologia Positiva.

---

<sup>1</sup> Edição de Quaracchi. Texto originalmente publicado em *Itinerarium*, 56 (2010), pp. 451-460.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa. Professor do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. *E-mail*: antonio.rocha.martins@gmail.com

## ABSTRACT

Taking a starting point Boaventura and Dionísio Areopagita this text addresses and discusses the question of the possibility of naming the divine. How to give a name to what is innaprehensible and nameless, which is above, below and beyond every name? What and who is the possibility to give any name? Boaventura would reply which takes place through negation, also means an express way for language to positively apprehend what the divine Being is for us: it is not possible to total God in thought, but it is possible to fully apprehend his existence through language. Based on numerous citations from Areopagita, that text concluded that incomprehensibility does not affect knowledge, since it does not make God alien to thought, being possible to positively say *Deus sicut est*. Going from the side of the essence (beyond which God is always), the negative predication sees in the name the dissolution of the Ineffable, so that the negations would be more true than the affirmations.

Keywords: Divine Names. Negative Theology. Positive Theology.

## O DISCURSO QUE PRESUMIMOS IMPOSSÍVEL/POSSÍVEL

Como nomear o que justamente e por definição é incaptável pela essência da linguagem? Não é possível falar de Deus senão negativamente, dir-se-á, na perspectiva de algumas teologias que, acentuando sobretudo o momento negativo, tendem a fazer desvanecer a força das palavras. Na interpretação oposta, a lógica do nome obedece exclusivamente ao mundo objectal (os objectos saturam completamente a função de nomear)<sup>3</sup>.

Boaventura responderia que a declaração de uma positiva impossibilidade, que se realiza mediante a negação, significa também uma expressa forma de a linguagem apreender positivamente o que o Ser divino é para nós: não é possível totalizar Deus no pensamento, mas é possível apreender totalmente a sua existência por meio da linguagem<sup>4</sup>, com a condição de não ficarmos colados ao significante (i.e., às palavras).

Com efeito, o santo franciscano valorizará, mais do que outros, o discurso catafático: prefere a afirmação (*modum positionis*) à negação (*modum negationis*). Mas também é decisivo que, face à ausência de palavras, à “total intangibilidade e invisibilidade”, o discurso se não fixe nele próprio, gerando ídolos ao perder o contacto com a fonte.

Falar hoje dos nomes divinos levá-lo-ia, certamente, a reiterar o pressuposto de que a crença estrutura internamente a racionalidade<sup>5</sup>, cuja dinâmica configurante — e *revigorante* — decorre dos diversos estados da crença<sup>6</sup>. Crer é pensar com assentimento. E embora nos seja mais fácil falar do que calar (e por isso nem sempre ponderamos os actos linguísticos<sup>7</sup>), pensar é conhecer o que se diz<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Os nomes seriam inteiramente deduzidos dos objectos. Veja-se F. GIL, *La Logique du Nom*, Paris, L’Herne, 1971, pp. 29 ss.

<sup>4</sup> Afirma Boaventura: podemos conhecer Deus totus sed non totaliter. (III Sent., d. 14, a.1, q. 2 (III 302b).

<sup>5</sup> A crença corresponde à dimensão prática (*affectio*) da razão, que, assim, por si mesma, inclina para Deus: “*Fides autem formata, qua quis credit in Deum, est in ipso intellectu, in quantum inclinatur affectum.*” (III Sent., d. 23, a. 1, q. 2; III 475b).

<sup>6</sup> “*Credibile ut credibile diversimode relucet secundum diversum statum credentium.*” (Brevil. Prol. 4; V 205b).

<sup>7</sup> “*Facilius est loqui quam tacere, ideo non semper ponderatur actus linguae nec ponderari potest facilius...*” (III Sent., d. 38, q. 3; III 846a).

<sup>8</sup> “*Cogitare nihil aliud est quam quid est, quod dicitur, intelligere.*” I Sent, 154<sup>a</sup>.

Falar dos nomes de Deus seria recordar que a crença é uma prática cognitiva do sujeito<sup>9</sup>, motivo ainda por que Deus não é *incrível* para a razão, e portanto Deus é nomeável: os nomes divinos não põem em causa a existência de Deus, aplicam-se simplesmente porque Deus existe.

Na verdade, se a existência de Deus, por vezes, carece de provas — mais por um certo defeito nosso —, contudo, também não vive suspensa delas: Deus não é mera consequência do nosso pensamento.

Nomear Deus é, assim, uma comutação do discurso sobre Deus. O credível não se crê irracionalmente; a crença, porque é susceptível de diversos estados, faz inclinar a razão para Deus.

Possivelmente, ao também explicar a ordenação divina da razão, Boaventura questionar-nos-ia hoje acerca da identidade do que somos — e *continuamos* a ser —, face a uma certa usurpação mental (pré-moderna, moderna, pós-moderna) da ideia de Deus.

Efectivamente, viverá a nossa época ainda sob o anúncio filosófico da morte do divino? O simples facto de admitirmos a questão já é sintomático: Deus não desapareceu do pensamento e hoje o divino parece mesmo uma ideia florescente<sup>10</sup>. Após uma época, dir-se-ia de naufrágio da razão, no decurso do qual se declarara a superfluidade metafísica de Deus, eis que vemos renascer o questionamento acerca de Deus/divino. Talvez esse mar alto da subjectividade da própria razão, em certos aspectos, seja a face ilusória de um questionamento mais profundo; e talvez o naufrágio tenha permitido à própria razão encontrar afinal o rumo a direito, que faz da teologia um mar imenso da filosofia, ao fazer retornar o pensamento à sua rota genésica, situando-se essa entre a negação e a afirmação de Deus, a incognoscibilidade e indizibilidade e a cognoscibilidade e dizibilidade do divino.

---

<sup>9</sup> A crença é em parte cognitiva e em parte afectiva: “[...] *fides est in potentia cognitiva et in intellectu speculativo, secundum quod speculativus. [...] Aliis autem aliter videtur esse dicendum, videlicet quod fides est in intellectu pratico.*” (III Sent., d. 23, a. 1, q. 2; III 475b). A fé permite o intelecto acreditar articuladamente: “*Fides enim est in iunctura capitis et corporis. Refulgentia quantum ad fidem est allegoria, et haec duplex: una ad caput, alia ad corpus.*” (Hexaem. I, 20; V 339b). Sendo crente a razão não só não é absoluta como é necessariamente constituída por (mais do que constituinte de) por níveis superiores de realidade.

<sup>10</sup> Veja-se Leslie ARMOUR, “*Repenser l’idée de Dieu*”, Luc Langlois; Yves Charles Zarka (dir.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, Puf, 2006, pp. 351-366.

A morte leva consigo renascimentos possíveis. O actual renascer da chamada questão de Deus permite que possamos justamente falar de uma “viragem teológica”<sup>11</sup>. Mas, face a esse retorno do divino, será possível ao pensamento ainda dialogar com as respostas que a tradição já deu? Ou seja, constituem estas respostas apenas o exemplo de uma posição histórica de um certo discurso filosófico-teológico/teológico-filosófico, ou poderão elas tornar-se ainda um exemplo filosófico que não é exclusivamente histórico?

São Boaventura, também na sua época, sentiu necessidade de uma viragem teológica, visando precisamente reabilitar o discurso positivo acerca de Deus, sem cuja possibilidade – considerara – a própria *teologia* careceria de dignidade científica. Nesta viragem, onde ele constantemente assumirá como referente a Escritura (*o modelo bíblico é o grande modelo da racionalidade*), é fácil compreender três níveis: 1. a linguagem (oposição ao nominalismo); 2. a ciência (ao mesmo tempo e do modo como a teologia se constitui como ciência vai responder positivamente à possibilidade do conhecimento de Deus); 3. a ontologia (experiência do ser).

O filósofo medieval perspectiva essencialmente, ainda em termos filosóficos, a requalificação/reabilitação poética do discurso científico. Para tal efeito – e constituição mesma do seu próprio pensar – vai privilegiar e justamente convocar a obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, tornando-se, para muitos, o espírito mais dionisiano da Idade Média<sup>12</sup>.

Na verdade, Boaventura cita o *corpus* dionisiano cerca de 248 vezes, das quais 142 referem expressamente *Os Nomes Divinos*<sup>13</sup>; vamos aqui ocupar-nos particularmente das referências aos capítulos I, 2 e II, 4, que o santo filósofo faz na distinção 22 do primeiro livro do *Comentário às Sentenças*, *distinctio* essa justamente intitulada *De nominibus divinis*.

---

<sup>11</sup> Esta inflexão para o teológico do pensamento ocorre apesar dos “freudianos”, dos “marxistas”, do “positivismo lógico” e do “materialismo metafísico”. Veja-se Leslie ARMOUR, *Repenser l'idée de Dieu*, pp. 351 ss. Não é possível evacuar o teológico do pensamento simplesmente porque é dele que a razão procede: veja-se também: Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

<sup>12</sup> Cf. Édouard JEAUNEAU, “*Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident*”, in Linos G. Beanakis (ed.) *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale...* p. 23.

<sup>13</sup> Cf. Jacques Guy BOUGEROL, “*Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Areopagite*”, *Etudes Franciscaines*, 18 (1968), pp. 41 ss.

Segundo o esquema da *quaestio*, comum ao ensino universitário do século XIII, Boaventura evoca expressa e significativamente Pseudo-Dionísio, ao visar responder às seguintes questões: (1) será Deus nomeável/pode-se nomear Deus? Em caso afirmativo (2), o Ser divino tem um só ou vários nomes? Neste caso, ainda (3), dir-se-ão todos esses nomes metaforicamente (i.e., de modo translativo) ou terá Deus igualmente nomes próprios? Por outras palavras (4), sublinha Boaventura, se — como o ensina a tradição — as categorias estão universalmente presentes em todas as coisas, de que modo é que elas se aplicam a Deus? Será somente segundo a sua substância?

Vejamos então cada uma dessas questões.

## SE E COMO É QUE DEUS É NOMEÁVEL

Recorde-se que Boaventura se afirma declaradamente contra os “nomes meramente contemplativos” (*não há coisas sem palavras mas as palavras também não podem substituir as coisas*), considerando que não se pode nomear sem que algo preceda o nome, pelo que nenhum *termo*, nenhum *conceito*, nenhum *nome* pode constituir para si mesmo o seu próprio referente. Aquilo que o nome nomeia, portanto, está aquém e além do nome, aliás: “o que é que o nome teria a mostrar sem a realidade?”<sup>14</sup>

Poder-se-á então nomear Deus? Nomear Deus, adverte Boaventura, não pode significar fazer submeter Deus às condições humanas da experiência do divino. O pensamento acerca de Deus não transforma Deus em pensamento: o limite do pensamento jamais poderá ser limitado pelo pensamento.

O primeiro argumento, segundo Boaventura, a favor da nomeação de Deus é dado, paradoxalmente, pelo próprio Areopagita ao escrever *Os Nomes Divinos*; se Deus se não pudesse nomear, como Dionísio parece defender (*Deum neque dicere neque intelligere possibile est*), por que teria ele escrito esse livro? Ou Deus é nomeável ou o que nesse livro se diz é certamente vão e inútil<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “*Et quid prodest nomen habere sine re?*” (Serm., Dominica tertia in quadragesima; IX 229b).

<sup>15</sup> I Sent. d. 22 a. un. q. 1; (I 390b).

Em segundo lugar, nota Boaventura, tal como se distingue entre o conhecimento (*intelligere*) de compreensão perfeita e conhecimento imperfeito (semi-pleno), também se deve distinguir entre o que se pode dizer (e nomear) por expressão perfeita e por discurso imperfeito.

A expressão perfeita é o modo como Deus se diz/nomeia ao representar-se a si mesmo; de um tal modo (i.e., perfeitamente) para nós o Ser divino permanece incompreensível, inefável, inominável. Contudo, se falarmos do que pode ser dito e nomeado segundo *um discurso qualquer* (i.e., segundo o conhecimento imperfeito, *linguagem natural*), tal como Deus nos é cognoscível, assim é também dizível e nomeável<sup>16</sup>.

Ou seja, sendo embora infinito e não sendo corpo ou sequer figura ou forma, Deus pode ser conhecido/nomeado por nós de modo finito, a partir da forma criada, segundo a qual o conhecemos, o vemos e o nomeamos (*A forma creata nos nomina imponimus quam intelligimus et videmus*). Dionísio, ao não distinguir entre o conhecimento de compreensão (que requer proporção de igualdade) e o conhecimento de apreensão (que requer proporção de conveniência), valorizou sobretudo o discurso negativo. O filósofo de Bagnoregio valoriza especialmente o discurso catafático, e prossegue no sentido de restaurar uma determinação recíproca entre o discurso poético (metáfora) e o discurso teológico (ciência).

Vejamos especificamente a resposta boaventuriana.

## SE DEUS TEM UM OU VÁRIOS NOMES

Antes de mais, pergunta de novo Boaventura: o que é o nome? Ora, responde ele: “mediante o nome impomos às coisas as propriedades que lhes são inerentes e essencialmente inseparáveis”<sup>17</sup>.

No nome há três coisas, a saber: a “voz”, a “significação” e a “razão de revelação” (*ratio innotescendi*). É por isso que o nome se compreende

---

<sup>16</sup> 16 Ibid. (I 391a).

<sup>17</sup> “*Dicendum, quod cum nomen imponatur rei a proprietate, quae est sibi inaherens inseparabiliter et essentialiter*”. (II Sent. d. 25, dub. 3; II 626b).

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; por outro lado, se a coisa significada diz respeito às pessoas, então há várias e correspondem a vários nomes. Outras vezes ainda, o nome toma-se pela “própria nomeação” ou razão de revelação; deste modo é o mesmo dizer tanto um só como vários nomes, consoante ele seja entendido da parte de Deus ou da parte das criaturas.

Com efeito, se o nome for entendido como razão de revelação da parte de Deus, revela por virtude divina, que é una e a maior de todas; 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, segundo o que se diz no Salmos: “Deus é conhecido na Judeia, em Israel é grande o seu nome”<sup>18</sup>.

No entanto, se o nome for entendido como razão de revelação em razão “dos efeitos” ou das criaturas, são diversos os nomes. Deus mostra-se de três modos, a saber, pela “causalidade”, pela “negação” [“ablação”] e pela “excelência”. 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, todas as coisas criadas. Se for nomeado pela “excelência”, há também muitos nomes porque Deus excede as criaturas em todos os aspectos da perfeição divina.

Ou seja, propriamente falando, o nome Deus não tem plural, não é nome apelativo, porque não significa uma forma multiplicável (não se diz “deuses”). O nome Deus é próprio da natureza divina. Deus não pode ser limitado, nem coarctado, nem composto: Deus está fora de todo o género (*Deus est extra omne genus*)<sup>19</sup>; é incircunscritível, invisível e imutável (*Deus sit incircumscribibilis, invisibilis et incommutabilis*)<sup>20</sup>.

Os nomes divinos serão, assim, nomes “humanos” de Deus.

---

<sup>18</sup> I Sent. d. 22 a. un. q. 2 (392a-393a).

<sup>19</sup> Brevil., I, 8 (V, 217b).

<sup>20</sup> Brevil., I, 5 (V, 214a).

## SE TODOS OS NOMES DIVINOS SÃO METAFÓRICOS

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, esses nomes são próprios; por exemplo, “bem” e “aquele que é”. É por isso que Dionísio defende que “bem” é o único nome próprio e principal de Deus. Já para Damasceno esse nome próprio e principal é “aquele que é”. Um vê no nome a perfeição, o outro a absolução (transcendência), ambos vêem uma propriedade.

Se, porém, falarmos dos nomes mediante os quais nós representamos Deus, do mesmo modo que o conhecemos apenas mediante as criaturas, também o nomeamos 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 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 em Deus e cujo oposto está na criatura, como o imenso e o eterno; os nomes deste gênero não são transferíveis, nem segundo a coisa, nem segundo a imposição. Alguns nomes significam uma coisa cuja verdade está em Deus e cuja semelhança está na criatura, como a potência, a sabedoria e a vontade. E tais nomes transferem-se da criatura para Deus, não segundo a coisa, mas segundo a imposição,

porque primeiramente são impostos às criaturas, 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, mas não todos.

Resumindo: Em Deus alguns nomes são metafóricos e outros não<sup>21</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>22</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 de Aristóteles, segundo Boécio<sup>23</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>24</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”<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> I Sent., d. 22, q. 3 (I 396b).

<sup>22</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 translativae.*” (Brevil. I, 4; V, 212a).

<sup>23</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>24</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 qualitas, ut bonus; et sic de aliis omnibus.*” (I Sent., d. 22, a. un., q. 1; I 398a).

<sup>25</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).

## SE TODOS OS NOMES DITOS ACERCA DE DEUS SE DIZEM SEGUNDO A SUBSTÂNCIA DIVINA

As cinco primeiras categorias identificam-se com o que elas próprias 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 universalmente, isto é, segundo a substância. Já o que se afirma segundo a relação, não se afirma de todas as 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>26</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>27</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,

---

<sup>26</sup> Cf. I Sent., d. 22, a. un., dub. II; (I 400a). Boaventura enuncia “as cinco regras dos nomes divinos”. São elas: 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. também 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>27</sup> BOÉCIO, De unitate Trinitatis, p. 1252 B.

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>28</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<sup>29</sup>.

Ao distinguir entre essência e existência divinas, Boaventura também não perfilha a ideia de uma representação adequada de Deus (o Ser divino é *essencialmente* incompreensível). O nome, porém, aplica-se à existência, não à essência. Por isso, na linha da “teologia afirmativa”, ele declara que a incompreensibilidade não afecta o conhecimento, visto não tornar Deus estranho ao pensamento, sendo possível predicar positivamente Deus *sicut est*. Indo pelo lado da essência (para além da qual Deus está sempre), a predicação negativa vê no nome a dissolução do Inefável, pelo que as negações seriam mais verdadeiras do que as afirmações. A predicação positiva deturparia a própria ideia de transcendência divina<sup>30</sup>. Ora Boaventura, interligando teologia e metáfora, está na posse um esquema que facilita positivamente os predicados divinos<sup>31</sup>. Nomear Deus é a vocação suprema da razão.

---

<sup>28</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).

<sup>29</sup> I Sent., d. 22, q. 4 (I 397a-b).

<sup>30</sup> Cf. Endre V. IVÁNKA, “*Le problème des “noms de Dieu” et de l’ineffabilité divine selon le Pseudo- -Denys l’Aréopagite*”, in E. Castelli; K. Kerényi (et alii), *L’Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Paris, Aubier, 1969, p. 204.

<sup>31</sup> Sobre a relação entre teologia e metáfora no discurso bonaventuriano, permita-se-nos referir o nosso artigo: António R. MARTINS, “Teologia e Metáfora em São Boaventura” in Xavier, M. L. (coord.), *A Questão de Deus a História da Filosofia*, vol. I, Zéfiro, Sintra, 2008, pp. 477-495.