

O presente capítulo tem por objetivo expor o pensamento de Santo Tomás sobre a metáfora. Já que, como anunciamos na Introdução, Santo Tomás não deixou um tratado sobre o tema que nos ocupa, recorreremos a quatro intérpretes na realização de tal exposição.

O objetivo principal do presente trabalho é a comparação com Paul Ricoeur. É por isso que os intérpretes escolhidos são todos do século XX, contemporâneos de Ricoeur. Pretendemos atenuar dessa maneira a maior dificuldade que enfrentamos no desenvolvimento do nosso trabalho: a distância no tempo entre Santo Tomás e Paul Ricoeur, o que também condiciona um tratamento mais técnico, por parte do segundo, do tema da metáfora.

O primeiro intérprete escolhido é Maurílio Teixeira Leite-Penido, um dos tomistas brasileiros mais renomados e experto na doutrina da analogia do ser. A referência a Penido é fundamental para o nosso trabalho, já que constitui o ponto de partida da nossa pesquisa, pela atenção dedicada ao tema da metáfora em sua obra *A função da analogia em teologia dogmática*.

Ralph McInerny é o segundo intérprete de Santo Tomás ao qual acudimos: sua perspectiva crítica face à interpretação caetanista, seguida por Penido, nos oferece uma valorização alternativa do tema da metáfora em Santo Tomás. A resposta à pergunta pela natureza da metáfora em Santo Tomás só poderá ser esboçada, segundo o filósofo norte-americano, se antes for respondida, de maneira correta, a pergunta pela natureza da analogia.

Um terceiro intérprete é Vicente Cruz-Amorós, quem na sua obra *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y*

proporcionalidad dedica sua atenção à metáfora, defendendo o caráter não arbitrário da predicação metafórica, e apresentando o fundamento ontológico para tal predicação em Santo Tomás.

Finalmente, recorreremos a John Duffy, quem na sua obra *A philosophy of poetry: based on thomistic principles*, aborda o tema, ligado diretamente a nossa pesquisa, do valor especulativo da linguagem poética, em fidelidade aos princípios da ontologia e da psicologia de Santo Tomás.

Buscaremos, nestes quatro autores, elementos para determinar tanto o fundamento ontológico quanto o valor especulativo da metáfora em Santo Tomás.

2.1

Maurílio Teixeira-Leite Penido

2.1.1 Analogia e metáfora

Nos Preliminares filosóficos da sua obra *A função da analogia em teologia dogmática*, Penido identifica metáfora com analogia de proporcionalidade imprópria. Será necessário explicar, portanto, a divisão da analogia proposta por Penido, na qual a analogia de proporcionalidade imprópria aparece como um dos modos da analogia.

Nas seguintes linhas procuraremos, sem nos desviar demasiado do nosso tema, que é a metáfora, apresentar de maneira resumida, a estrutura de divisão da analogia tomista segundo Penido.

O leitor se perguntará: por que não procurar tal divisão diretamente em Santo Tomás? A resposta é bastante simples: Santo Tomás não deixou tratado algum sobre o tema da analogia, mas ele usa a analogia em várias das suas obras, de acordo com as necessidades que os temas tratados apresentam. Nos Preliminares filosóficos de *A função da analogia em teologia dogmática*, Penido realiza uma avaliação dos lugares principais nos quais Santo Tomás usa a analogia, chegando à conclusão de que existem, na obra do Aquinate, dois modos principais da analogia: analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade.

Penido privilegia, em sua divisão da analogia, duas passagens em que Santo Tomás aborda o tema. A primeira e mais importante é *De Ver.*, q. 2 a. 11 e a segunda *I Sent.*, d. 19 q. 5 a. 2. A sua interpretação é uma combinação das duas

passagens, concedendo à primeira um peso maior, devido a sua maior relevância e aplicação no conjunto da obra de Santo Tomás.

Todavia, nossa escolha não é arbitrária: não vemos por que nos apegar à terminologia das *Sentenças*, se o próprio S. Tomás não mais tornou a usá-la; apenas lhe encontramos um fraco eco, em *VII Phys.* l. 8; pelo contrário, depara-se por toda parte, com o esboço de *De Ver.* q. 2 a. 11, mais ou menos desenvolvido (Penido, 1946, p. 37).

É em *De Ver.*, q. 2 a. 11 onde encontramos a divisão da analogia em dois modos: analogia de atribuição (*proportionis*) e analogia de proporcionalidade (*proportionalitatis*), que Penido considera definitiva:

Encontramos algo predicado analogamente de duas realidades por analogia de atribuição (*proportionis*) quando uma delas tem relação com a outra, como quando o ser é predicado da substância e do acidente, devido à relação que o acidente tem com a substância, ou como quando saudável é predicado da urina e do animal, devido a que a urina tem certa relação com a saúde do animal. De modo diferente, algumas vezes uma coisa é predicada analogamente de acordo com a analogia de proporcionalidade (*proportionalitatis*), como quando a visão é predicada da visão corporal e do intelecto, devido a que o entendimento está na mente tal como a visão está no olho¹.

É também nesta passagem que encontramos a referência a dois modos de analogia de proporcionalidade, um deles correspondendo à metáfora:

Mas isto pode acontecer de duas maneiras. Algumas vezes o nome implica algo pertencendo à coisa designada primariamente que não pode ser comum a Deus e à criatura, inclusive da maneira descrita acima. Isto seria verdade, por exemplo, de qualquer coisa predicada metaforicamente de Deus, como quando Deus é chamado leão, sol, ou outras coisas parecidas, porque sua definição inclui a matéria que não pode ser atribuída a Deus. De qualquer maneira, em outras ocasiões, um termo predicado de Deus e da criatura não implica coisa alguma em seu significado principal que prevesse uma conveniência entre Deus e a criatura como a que acabamos de descrever. A este modo correspondem todos os atributos que não incluem defeito algum ou que não dependem da matéria para seu ato de existência, por exemplo, o ser, o bem e coisas semelhantes².

¹ Tradução livre do autor. Texto no latim: “unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente” (*De Ver.*, q. 2, a. 11, rep.)

² Tradução livre do autor. Texto no latim: “Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, 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 Deus leo, vel sol, vel aliquid 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 significato secundo quod non possit attendi praedictus convenientiae

Em contrapartida, em *I Sent. d.*, 19 q. 5 a. 2 ad 1, Santo Tomás distingue três modos distintos de analogia: segundo o conceito e não segundo o ser (*secundum intentionem tantum*), segundo o ser e não segundo o conceito (*secundum esse tantum*) e segundo o conceito e segundo o ser (*secundum intentionem et secundum esse*):

Diz-se que uma coisa é análoga de dois modos: primeiro, segundo a intenção ou conceito somente, e não segundo o ser; e isto sucede quando um conceito se refere a várias coisas segundo um antes e um depois; e, porém, apenas uma delas tem o ser; como o conceito de saúde se refere ao animal, à urina e ao regime ou dieta, mas de modo diverso, segundo um antes e um depois; mas não segundo um ser diverso, já que o ser da saúde só está no animal. Segundo, segundo o ser e não segundo a intenção ou conceito; e isto sucede, quando várias coisas são igualadas na intenção de algo que lhes é comum, mas isso comum não tem um ser que responda à mesma razão em todas as coisas, como quando os corpos são igualados na intenção de corporeidade. Por isso o lógico, que considera somente as intenções, diz que o nome do corpo se predica de modo unívoco de todos os corpos; mas o ser desta natureza não responde à mesma razão nos corpos corruptíveis e incorruptíveis. Não obstante, no que se refere ao metafísico e ao filósofo da natureza, que consideram as coisas segundo seu ser, nem o nome “corpo” nem qualquer outro nome se diz de modo unívoco dos entes corruptíveis e incorruptíveis, como está claro no Filósofo, no livro X da Metafísica (texto 5) e no Comentador. E terceiro, segundo o conceito e segundo o ser; e isto sucede quando não se igualam nem um conceito comum, nem o ser: como o ente se predica da substância e do acidente; e em tais categorias, é necessário que a natureza comum tenha um ser em cada uma das coisas das quais se predica, mas diferente segundo a razão de uma maior ou menor perfeição³.

Penido considera a oposição entre as duas divisões como aparente e a resolve identificando a analogia segundo o ser (*secundum esse tantum*), também chamada analogia de desigualdade, com a simples univocidade. Assim, o caminho fica livre para identificar analogia de atribuição (*proportionis*) com a analogia

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”.

³ Tradução livre do autor. Texto no latim: “Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis”.

segundo o conceito e não segundo o ser (*secundum intentionem tantum*) e a analogia de proporcionalidade (*proportionalitatis*) com a analogia segundo o conceito e segundo o ser (*analogia secundum intentionem et secundum esse*).

Além das duas passagens citadas acima, Penido também apoia sua interpretação em *I Eth.*, l. 7 n. 14, onde proporcionalidade e atribuição são colocadas em oposição, precisamente pelo caráter intrínseco da primeira e extrínseco da segunda:

Desta maneira, então, ele afirma que “bem” é predicado de muitas coisas não com significados totalmente diferentes, como acontece com coisas totalmente unívocas, mas analogamente ou de acordo com a mesma proporção, tanto quanto todos os bens dependem do primeiro princípio de bondade, isto é, enquanto ordenados a um fim [**analogia de atribuição**]. Porém, Aristóteles não pretendia com isso que o bem separado fosse a idéia e a “ratio” de todos os bens mas seu princípio e fim. Dessa maneira, todas as coisas são chamadas “bens” pela mesma analogia pela qual a visão é o bem do corpo e o intelecto é o bem da alma [**analogia de proporcionalidade**]. Ele prefere esta terceira via⁴ porque é de acordo com a bondade inerente às coisas. A denominação das coisas como bens correspondente às duas primeiras vias, por ter seu fundamento na relação dos “bens” com uma bondade separada ou extrínseca [princípio, fim], é imprópria⁵.

Resta a Penido explicar os casos em que, por um lado, Santo Tomás apresenta exemplos de analogia de atribuição em que a perfeição é intrínseca a todos os analogados (como quando fala da relação substância-acidente) e, por outro, exemplos de analogia de proporcionalidade em que a perfeição compartilhada é accidental e material (como quando fala do homem e do campo sorridentes).

À primeira dificuldade Penido responde que os casos de analogia de atribuição intrínseca são sempre casos de analogia mista. A analogia mista acontece quando em um mesmo ato predicativo coincidem materialmente as analogias de atribuição e proporcionalidade. Nesse realização intrínseca da

⁴ A primeira via é, segundo o texto citado, a univocidade. A segunda via é a analogia de atribuição.

⁵ Tradução livre do autor. Texto no latim: “Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis *secundum analogiam*, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur”.

perfeição nos analogados é devida à analogia de proporcionalidade e não à analogia de atribuição⁶.

À segunda dificuldade, mas diretamente relacionada com nosso trabalho, Penido responde identificando a metáfora com os casos de analogia de proporcionalidade extrínseca. Por apresentar a estrutura de uma proporcionalidade e ao mesmo tempo ser extrínseca, a metáfora ocupa um lugar de transição na divisão da analogia defendida por Penido, na qual as analogias de atribuição e proporcionalidade são “como que extremos da analogia” (Penido, 1946, p. 44).

Penido apresenta alguns exemplos de metáfora, nos quais é clara a estrutura de uma proporcionalidade e o caráter extrínseco: Cristo-cabeça, Cristo-videira, Deus-sol, graça-água, todos eles tirados de Santo Tomás⁷. Em todos eles a perfeição comum não existe formalmente em todos os analogados, mas o que se encontra é uma semelhança dinâmica ou equivalência de efeitos.

Outro exemplo colocado por Penido é Aquiles-leão (“Aquiles é um leão”), asserção que tira sua verdade do fato de ter o herói grego uma coragem semelhante à coragem do leão. O que Aquiles e o leão têm em comum não é uma certa natureza, mas uma maneira de agir (corajosa, leonina). Aquiles é semelhante ao leão no que este tem de mais característico. Afirma Penido: “não caberá à analogia de proporcionalidade imprópria aproximar essências, senão simplesmente maneiras de agir” (Penido, 1946, p. 46).

Penido reconhece que a metáfora, mesmo com a mesma estrutura da analogia de proporcionalidade, apresenta alguns traços que a aproximam da analogia de atribuição: “a metáfora se aproxima particularmente da analogia de atribuição, pois implica causalidade, e umas das relações define a outra: é impossível, com efeito, elevarmo-nos até ao sentido metafórico, senão através do sentido próprio” (Penido, 1946, p. 46). Essa proximidade confirma, segundo

⁶ É importante para Penido reforçar a idéia de que a coincidência é material. Outros intérpretes, com os quais Penido polemiza em sua obra, consideram que tal coincidência é essencial. Essa coincidência essencial implica a presença do primeiro analogado (*Princeps analogatum*) em todos os casos de analogia e, portanto, uma relação de dependência da analogia de proporcionalidade com respeito à analogia de atribuição: o analogado principal não é apenas aquele que realiza de maneira mais excelente a perfeição, mas é também a causa da perfeição nos demais analogados. A analogia de atribuição é reconhecida então como condição de possibilidade da analogia de proporcionalidade. O próprio Penido reconhece que na prática quase todos os casos de predicação analógica são de analogia mista. Mas isso não torna essencial uma coincidência que para ele permanece acidental ou material entre as analogias de atribuição e proporcionalidade.

⁷ As passagens às quais faz referência Penido: *IV Sent.* d. 45 q. 1 a. 5 q. ad. 2; cf. *I Sent.* d. 34 q. 3 a. 1 ad. 2; *II Sent.* d. 1 q. 16 q. 1 a. 2 ad 5; *III Sent.* d. 2 q. 1 a. 1 ad 3; *IV Sent.* d. 1 q. 1 a. 1 q. 5 ad 2; *De Ver.* q. 2 a. 11; *S. Th.*, I, q. 13 a. 6 etc.

Penido, à função de transição entre as duas analogias desempenhada pela metáfora.

Porém, é importante afirmar que, mesmo implicando causalidade, a metáfora é para Penido um modo da analogia no qual a perfeição compartilhada é mais intrínseca aos analogados do que nos casos de analogia de atribuição, e isto devido à estrutura da metáfora, que é a de uma semelhança de proporções: “ela (a metáfora) exprime-se por uma proporcionalidade (...) é também mais intrínseca do que a atribuição, visto ser a ordem da operação mais próxima da essência do que a relação. Nenhuma “saúde” existe no clima, ao passo que algo de leonino há em Aquiles” (Penido, 1946, p. 46).

Depois de ter situado a metáfora na sua divisão da analogia, Penido alerta sobre a possibilidade de elaborar uma teoria da analogia que a reduza à metáfora. Para uma teoria desse tipo seria “a analogia uma realidade essencialmente dinâmica, requerendo total diferença de naturezas, ao lado da equivalência funcional” (Penido, 1946, p. 47). Penido não esconde suas reservas: “Aplica-se a doutrina, muito bem, aos atributos operativos de Deus; não se percebe, porém, como salvaguarda os atributos essenciais” (Penido, 1946, p. 47).

Para Penido não é suficiente a equivalência funcional, mas o que se busca com a analogia é uma equivalência entitativa. “Importa, pois, ultrapassar a ordem dinâmica para atingir a ordem do ser, buscar, além da semelhança funcional, a semelhança entitativa” (Penido, 1946, p. 48). Isto significa que sejamos capazes de atribuir a Deus alguma perfeição formal (por exemplo a verdade ou a bondade). Para tanto, Penido propõe relacionar os conceitos correspondentes às diversas realizações da perfeição com o conceito de ser. Essa relação é um passo fundamental na purificação do conceito de todos seus vestígios de particularidade, trazidos da experiência concreta. Só depois dessa purificação o conceito suficientemente objetivo (Penido, 1946, p. 48)⁸, correspondente à perfeição, pode ser atribuído a Deus. Podemos dizer, com base em Penido, que essa “relação ao ser” é indispensável para que os conceitos das perfeições atinjam uma unidade transcendente, chegando a ser conceitos analógicos da perfeição.

⁸ Segundo Penido, essa objetividade não implica que o conceito seja vazio. Ele tem um conteúdo, representa alguma coisa. A noção analógica não abstrai totalmente de seus inferiores e de suas diferenças, mas as implica confusamente.

Aqui se torna de interesse a introdução de uma crítica, realizada por Penido, ao pensamento de Blanche, por apresentar dos pontos de conflito com sua interpretação: o primeiro é a presença do *Princeps analogatum* (e portanto da causalidade como fundamento da relação entre os analogados) em toda analogia e o segundo é a redução da analogia a um dos seus modos, a metáfora (e portanto a negação da possibilidade de um conceito analógico da perfeição, conforme explicado acima).

Em primeiro lugar, Penido chama a atenção para o fato de que, tentando mostrar que o *Princeps analogatum* não é exclusivo da analogia de atribuição, Blanche utiliza apenas metáforas como exemplos de analogia de proporcionalidade. Os exemplos provam a tese de Blanche devido a que, como vimos acima, a metáfora, tanto quanto a analogia de atribuição, implica uma relação de causalidade entre o analogado principal, aquele do qual a perfeição se predica em sentido próprio, e o resto dos analogados.

Em sua crítica, Penido se esforça por compreender a confusão de Blanche, a partir da própria natureza da metáfora. Esse esforço é muito importante para nosso trabalho, que trata precisamente da natureza da metáfora.

A confusão de Blanche se deve, segundo Penido, a que por trás de uma expressão metafórica há a partilha real e formal de uma perfeição (ou de uma operação). Isso acontece no caso do carro que é chamado de auto-lagarta, porque anda como que rastejando (tal como o faz a lagarta). Também acontece no caso de Aquiles e o leão. É claro que a coragem existe formalmente em Aquiles, mas isso não significa que a expressão ‘Aquiles, o leão da Grécia’ não seja metafórica. Isso devido a que Aquiles não tem a natureza do leão, mas sim uma certa semelhança com o leão na maneira corajosa de agir. Penido deixa claro, porém, que não se trata da mesma coragem do leão, mas de uma coragem proporcionada à essência de Aquiles, radicalmente distinta da essência do leão. Uma coragem não define a outra, mas é possível reconhecer uma ordem entre as diversas ‘coragens’, segundo a qual, em Aquiles, enquanto animal racional, há uma realização mais perfeita do conceito analógico de coragem. Nesse sentido, Penido concede ao Pe. Blanche que “a analogia de proporcionalidade exige uma gradação, logo um grau supremo de realização, no qual a noção análoga se encontrará mais perfeitamente” (Penido, 1946, p. 52), mas nega “que tal grau supremo defina os outros e a própria noção análoga” (Penido, 1946, p. 52).

A crítica será ocasião para uma afirmação bastante clara sobre a natureza da metáfora: “a metáfora só começa no instante em que apelido o soldado de leão, o auto, de lagarta, pois é claro que a natureza do leão e do inseto não se encontram no soldado ou no auto, respectivamente; o que há de comum é apenas uma atividade semelhante (*S. Th.*, I, q.33, a.3)” (Penido, 1946, p. 55).

Nos casos de analogia de proporcionalidade metafórica um dos termos define o outro. A metáfora conserva a referência existencial e concreta à realidade (uma perfeição de um ente) à qual o conceito se aplica em primeiro lugar: o leão e a larva. Só conheço a auto-lagarta e o soldado-leão através dos conceitos (não transcendentais, ainda carregados de particularidade sensível material) de larva e de leão. Essa referência, como já dizemos, é reconhecida por Penido como característica da predicação metafórica. A divisão da analogia proposta por Penido está, dessa maneira, prevenida e protegida contra a argumentação de Blanche.

Sobre o tema da metáfora, que aqui nos ocupa, com as ferramentas conceituais fornecidas por Penido, podemos dizer que ela é próxima da proporcionalidade pelo seu funcionamento (por ser da ordem da operação) e da atribuição pelo fato de ser a atribuição⁹ como que sua condição de possibilidade. A primeira proximidade tem muito mais peso para Penido do que a segunda e por isso classifica a metáfora como analogia de proporcionalidade imprópria. No entanto, o reconhecimento do caráter formal da segunda proximidade não pode ser menosprezado. É uma proximidade que acontece em toda metáfora: “Vê-se pois que a metáfora se aproxima particularmente da analogia de atribuição, pois implica causalidade, e uma das relações define a outra: é impossível, com efeito, elevarmo-nos até ao sentido metafórico, senão através do sentido próprio” (Penido, 1946, p. 55).

2.1.2 Fundamento objetivo e valor especulativo da metáfora

A aparente rejeição da metáfora no final dos Preliminares filosóficos da *Função de analogia em teologia dogmática* explica-se pelo ponto de vista

⁹ Com mais propriedade deve se dizer que é o analogado principal ou *Princeps analogatum* a condição de possibilidade da predicação metafórica. O conceito enquanto ainda próximo e carregado da materialidade da referência à realidade na qual a perfeição se realiza em primeiro lugar. Não se trata ainda do conceito analógico transcendental que Penido só reconhece nos casos de analogia de proporcionalidade própria, submetidos pelo processo purificador da relação ao [conceito de] ser. Nesses casos a perfeição está presente em cada analogado proporcionalmente a seu modo de ser e não por referência a um primeiro analogado, no qual a perfeição se realiza perfeitamente.

psicológico-criteriológico (conhecimento por analogia) no qual se enquadram as colocações de Penido nessa parte da obra. O que importa é garantir o caráter transcendental do conhecimento analógico de Deus, e para isso Penido se defronta com as principais negações desse conhecimento: o antropomorfismo e o simbolismo. Em ambos os casos, cada um com suas particularidades, Penido encontra a preponderância do pensamento imaginativo e quantitativo característica da metáfora.

Contra os perigos do antropomorfismo materialista e psicológico, duramente criticados por Santo Tomás¹⁰, não destrói, mas reabilita o antropomorfismo, dando-lhe um valor preciso, sob o nome de analogia de proporcionalidade imprópria. A legitimidade da metáfora se funda na própria psicologia humana, para a qual as representações sensíveis são indispensáveis para despertar pensamentos e sentimentos espirituais¹¹.

Como necessitamos todos de imagens, para nutrir o sentimento e estimular a inteligência, quanto mais fortes forem elas mais vigoroso será nosso pensamento (*S. Th.* I-II, q. 74, a. 4, rep. 3), mais resolutos nossos atos de vontade. As matemáticas não dispõem para o martírio, tampouco as quintessências filosóficas. Uma vez bem garantida a transcendência divina, nada mais legítimo do que ornar com belas imagens as nossas abstrações (Penido, 1946, p. 103).

Penido atribui à metáfora mais do que um valor apenas subjetivo. A metáfora pode ser um simples jogo literário, como também pode atingir verdadeiramente alguma coisa em Deus¹².

Por ser um dos modos da analogia de proporcionalidade, a metáfora comporta certa realização intrínseca, que leva consigo certa objetividade.

Os que desprezam a metáfora descobrem nela uma univocidade latente: corre-se o perigo de confundir a semelhança acidental e fragmentária que fundamenta a predicação metafórica com uma semelhança completa. Percebemos que não estamos errados quando dizemos que ‘um coração é de fogo’ ou que

¹⁰ Para o antropomorfismo materialista: *S. Th.*, I, q. 3, a. 3; *S. Th.*, I, q. 3, a. 3, a. 8; *II Sent.* d. 17, q. 1, a. 1; *I C. G.*, c. 20 e para o antropomorfismo psicológico: *I C. G.*, c. 89; *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, obj. 2.

¹¹ Cf. *C. G.*, c. 119; cf. *I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 1. No texto citado da *Suma contra os gentios*, Santo Tomás critica alguns heresiarcas que procedem como se não fossem homens, ao desprezarem as representações sensíveis: “In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem”.

¹² “Falar por metáforas não é mentir, pois não visamos deter o espírito nas realidades mesmas que nomeamos, senão levá-lo a realidades semelhantes àquelas” (*I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3, obj. 3) A tradução é do próprio Penido (Penido, 1946, p. 104).

‘Javé se irritou’. Segundo Penido, tais afirmações, como toda afirmação metafórica, têm um fundamento duplo na realidade:

- “A criação reflete a perfeição suprema, nenhum ser existe, no qual não se possa encontrar algum sinal desta plenitude; nenhum nome criado, por conseguinte, que não possa ser atribuído a Deus, uma vez que exprime este fugaz vestígio” (Penido, 1946, p. 105)¹³.
- “Não podendo aproximar realidades essenciais, contentamo-nos em comparar propriedades ativas: ter-se-á a equivalência funcional ou dinâmica (...) semelhança de efeitos” (Penido, 1946, p. 105-106).

Para garantir a objetividade da metáfora no âmbito da teologia, que é o que interessa a Penido, “basta que se comparem não já as naturezas, senão as causalidades. Em teologia, a metáfora nos esclarece, portanto, sobre os atributos de ação; esboça um estudo dos modos diversos da causalidade divina” (Penido, 1946, p. 106)¹⁴.

Um outro caminho ensaiado por Penido é de origem dionisiana. A partir da comparação entre o teólogo e o poeta, ambos tributários da metáfora por se moverem no âmbito do extra-racional¹⁵, encontra as vantagens negativas da metáfora, as quais “sem ultrapassar a ordem da causalidade, nos fazem vislumbrar menos os efeitos de Deus, do que a Transcendência da sua ação (...) certas metáforas adaptam-se melhor à excelência da ação divina” (Penido, 1946, p. 107)¹⁶.

Penido chama a este caminho o método dos contrastes, pelo qual “a divina eminência é manifestada mais expressivamente pelas realidades que com maior evidência lhe repugnam. Convinha, pois, designar o divino pelo corpóreo” (Penido, 1946, p. 108).

¹³ Penido faz referência a uma passagem de Santo Tomás: “Et sic sensibilibus nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, II cap. Cael. Hierarch., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur” (*De Ver.*, q. 23, a. 3, sol.).

¹⁴ Penido faz referência aos seguintes textos de Santo Tomás: *I Sent.*, d. 45, a. 4; *S. Th.*, I, a. 3, a. 2, obj. 2; q. 13, a. 6; q. 19, a. 11; *De Pot.*, q. 7, a. 5, obj. 8.

¹⁵ O âmbito do poeta é o infra-racional (o sensível, o individual, o sentimental, o fluxo móvel da vida interior, o ritmo palpitante da duração) e o do teólogo é o supra-racional (o cume do imaterial, do inefável).

¹⁶ Nesse mesmo sentido, Santo Tomás afirma que “certas criaturas irracionais sobrepujam as racionais no assemelhar-se a Deus, quanto à eficácia da sua causalidade; por exemplo, o raio solar” (*De Ver.*, q. 10, a. 8, obj. 10). Outras passagens de Santo Tomás assinaladas por Penido nessa linha: *S. Th.*, I, q. 1, a. 9; *Boet.*, q. 6, a. 2; *I Sent.*, d. 34, q. 6, a. 2.

De acordo com o exposto acima, as condições da metáfora teologicamente exata para Penido são:

- Deve existir entre as realidades comparadas uma verdadeira semelhança dinâmica.
- Por regra geral¹⁷, uma perfeição mista, que implique na própria essência uma limitação¹⁸ ou materialidade¹⁹.

As deficiências da metáfora se deduzem da sua própria grandeza: “para ter algum valor, deve apoiar-se sobre a atribuição ou sobre a proporcionalidade própria; mas sua fraqueza especificamente teológica consiste em voltear em torno de Deus, sem lhe determinar sua (sic) natureza” (Penido, 1946, p. 110).

“Algo corresponde em Deus que, por semelhança, denominamos vontade” (I Sent., d. 45, a. 4, obj. 2). “Corresponde” – existe, pois, fundamento objetivo. “Algo”. Mas o que, exatamente, e em que medida? Mistério, pois não há redução ao ser.

Pelo contrário, se me volto para o ser, tudo se esclarece: a bondade, por exemplo, aparece-me como uma perfeição pura, transcendente, e pelo intermédio da analogia de proporcionalidade própria, posso afirmar – mesmo que não conhecesse efeito algum da bondade de Deus – Deus é intrinsecamente bom; é bom, por natureza, por essência, ele é sua Bondade. Mas desde que nos afastamos das plagas do ser, perdemos pé, e a metáfora oferece-nos como apoio apenas a débil haste de uma flor (Penido, 1946, p. 110-111).

Alguns pontos que podemos reter do pensamento de Penido sobre a metáfora: a metáfora ocupa um lugar de transição entre a analogia de proporcionalidade própria e a analogia de atribuição. A classificação da metáfora como um dos modos da analogia de proporcionalidade responde a um esforço de reabilitação do antropomorfismo. O fundamento objetivo da metáfora consiste em uma semelhança de efeitos (ou operativa). A principal deficiência da metáfora é a sua incapacidade de penetrar na natureza dos entes, aos quais se aproxima apenas de um ponto de vista accidental. A predicação metafórica precisa buscar apoio na analogia de atribuição ou de proporcionalidade própria: a predicação metafórica de um termo sempre supõe a realização plena da perfeição em um dos analogados.

¹⁷ Embora, a rigor, uma perfeição pura ou simples também possa ser empregada metaforicamente, quanto a seu modo de realização. Um exemplo apresentado por Penido (Penido, 1946, p. 109) é o caso da vontade (*voluntas signi*).

¹⁸ Penido aponta para as seguintes passagens de Santo Tomás: *S. Th.*, q. 3, a. 13, obj. 1-3; *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2; *I C. G.*, c. 30).

¹⁹ Penido aponta para as seguintes passagens de Santo Tomás: *S. Th.*, q. 10, a. 1, obj. 4; q. 13, a. 3; q. 19, a. 11; q. 20, a. 1-2; *De Ver.*, q. 2, a. 11; *De Pot.*, q. 7, a. 5, obj. 8; *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2 sol. e obj. 4; d. 8, q. 2, a. 3, obj. 2; *I C. G.*, c. 89.

2.2

Ralph McInerny

O ponto de partida da interpretação de McInerny é o caráter contraditório de dois textos de Santo Tomás sobre a metáfora: *S. Th.*, I, q. 13 (artigos 3 e 6), que reforça a interpretação da metáfora como um tipo de analogia e o Comentário aos livros V (l. 14) e IX (l. 1) da Metafísica de Aristóteles, que opõe metáfora e analogia²⁰.

A pesquisa de McInerny busca elucidar se Santo Tomás realmente contradiz a si mesmo no tema da metáfora.

2.2.1 A significação das palavras em Santo Tomás

Para entender o pensamento de Santo Tomás sobre a metáfora, é importante entender sua teoria da significação. Segundo McInerny, Santo Tomás retoma a teoria aristotélica da significação, segundo a qual “a palavra falada significa a coisa através da mediação de um conceito intelectual” (McInerny,

²⁰ Segundo McInerny, a interpretação de que, para Santo Tomás, a metáfora é um tipo de nome análogo encontra sustentação na questão 13 da Primeira parte da Suma Teológica. No artigo 3 da referida questão (sobre se algum nome pode se aplicar a Deus de maneira própria) é introduzida uma oposição entre *proprie* e *improprie*. *Improprie* caracterizaria o uso metafórico. Mais adiante, no artigo 6, a distinção *proprie/improprie* é apresentada como uma divisão da analogia. Santo Tomás aborda depois os termos que são aplicados a Deus de maneira própria (isto é, não metafórica). Eles também seriam metáforas se o que possibilita a aplicação dos termos à Deus e à criatura é apenas o laço causal (*causaliter*) entre ambos. Por exemplo: Deus é bom enquanto causa de toda bondade na criatura. A bondade é ainda, nesse caso, dita em primeiro lugar da criatura. Mas Santo Tomás reconhece um sentido no qual o termo é aplicado a Deus em primeiro lugar. Que sentido é esse? É o sentido indicado pela perfeição significada (*quantum ad rem significatam per nomen*). Deus é a bondade e as criaturas são boas na medida em que participam dessa bondade. Com isso Santo Tomás não abandona a verdade de que nomeamos Deus tal como o conhecemos a partir das criaturas, de tal maneira que os nomes aplicados às criaturas são depois aplicados a Deus. Simplesmente reconhece uma outra ordem distinta à do conhecimento, segundo a qual os nomes se aplicam a Deus em primeiro lugar: a ordem do ser (ou da coisa em si, significada pelo nome). A predicação metafórica (uso impróprio do termo) estaria ligada à primeira ordem e a analógica à segunda (uso próprio do termo). O importante para McInerny é que, no texto citado, em momento algum Santo Tomás opõe metáfora e analogia. Depois de analisar o texto da Suma Teológica, que sustenta a interpretação da metáfora como um tipo de analogia, McInerny analisa outro texto que serviria de sustento para uma interpretação antagônica. Em seu comentário à Metafísica de Aristóteles, Santo Tomás distingue os modos equívocos e análogos da potência (*In IX Metaphysic.*, l. 14, n. 1773). Entre os exemplos dos modos equívocos, Santo Tomás coloca o exemplo geométrico da linha, que tem a potência ou capacidade de vir a ser um cubo de maneira proporcional a como a matéria é dita ser potencialmente uma coisa. Na discussão paralela sobre o livro cinco da Metafísica, Santo Tomás se refere aos modos equívocos, dentro dos quais o exemplo da linha como potência do cubo, como metáforas: “*Ostendit quomodo potentia sumatur metaphorice*” (*In V Metaphysic.*, l. 14, n. 974). A redução ao que é significado em primeiro lugar pela palavra é exclusiva ao uso analógico da mesma. No uso metafórico não acontece tal redução. Nisso radica o ponto de oposição entre analogia e metáfora no texto do Comentário à Metafísica.

1996, p. 126). É a chamada explicação triádica da linguagem significante: palavra, conceito e coisa (McInerny, 1996, p. 126).

No âmbito dessa divisão triádica, é necessário compreender algumas categorias que McInerny considera fundamentais na teoria tomista da significação. Uma delas é a *res significata*, que é a coisa enquanto significada de uma determinada maneira. As palavras ‘homem’, ‘animal’ e ‘substância’, embora possam ser utilizadas para falar da mesma “coisa-lá-fora” (Por exemplo, de ‘Sócrates’), não têm a mesma *res significata*. A *res significata* está mais próxima do aspecto²¹ da coisa-lá-fora significado pela palavra do que da coisa-lá-fora. A *res*, segundo McInerny é “a formalidade sob a qual a coisa é captada. É por isso que ‘homem’, ‘animal’ e ‘substância’ podem significar diferentes *res*” (McInerny, 1996, p. 128).

2.2.2 A referência ao significado próprio

A contradição aparente de Santo Tomás radica em que por um lado afirma que o uso metafórico de uma palavra implica uma referência ao significado próprio da mesma e por outro contrasta os modos metafórico ou equívoco com a comunidade da analogia, dizendo que apenas a última envolve uma referência ao significado próprio.

Para resolver o problema, McInerny procura respostas em várias passagens de Santo Tomás. A primeira é *S. Th.*, I, q. 33, a. 3, s. c.²², onde o filósofo busca definir o significado próprio das palavras. Esse significado próprio seria aquele no qual a definição completa do termo é perfeitamente salva e não aquele no qual é salva apenas de certa maneira. Segundo McInerny, quando Santo Tomás busca esclarecer o que não é o significado próprio, parece estar falando da metáfora (McInerny, 1996, p. 130).

²¹ A palavra utilizada por McInerny é “account”, que nós traduzimos por “aspecto”. “This suggest that the *res significata* has to be seen on the side of the account rather than of the thing accounted for” (MCINERNY, 1996, p.127).

²² “O nome próprio de uma pessoa significa o que a distingue das outras. Com efeito, assim como a alma e o corpo estão na razão de homem, no dizer do livro VII da Metafísica, na compreensão deste homem está também esta alma e este corpo; a saber: aquilo pelo qual este homem se distingue de todos os outros” (Tradução livre do autor). Texto no latim: “Nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys.; autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur”

A segunda passagem é do *De Ver.*, q. 7, a. 2, sol., onde Santo Tomás afirma que a metáfora se fundamenta numa similitude “*in illo quod est de propria ratione eius cuius nomen transferitur*”²³. “O uso metafórico envolve um tipo de referência à *ratio propria*, uma referência que é parte e parcela do que ele entende por significação analógica, é também implicada pela escala que Santo Tomás usa com frequência quando fala da extensão de um termo análogo” (McInerny, 1996, p. 130).

Resumindo: McInerny considera que a metáfora tomista implica uma referência remota à *ratio propria* da palavra. Citando *In I De anima*, onde Santo Tomás considera a aplicação da categoria “movimento” às potências da alma humana, McInerny ressalta que, segundo Santo Tomás, o “movimento” é dito do intelecto apenas metaforicamente. McInerny conclui: “Devemos dizer que a coisa é nomeada metaforicamente não a partir da forma denominadora da palavra mas referida para o que é nomeado. O que é nomeado metaforicamente não cai dentro da extensão do nome” (McInerny, 1996, p. 131)²⁴.

McInerny cita ainda a questão 67 da Suma (*S. Th.*, I, q. 67, a. 1, rep.)²⁵, onde Santo Tomás se pergunta se a luz é encontrada propriamente nas coisas espirituais. Segundo Santo Tomás, quando a luz é considerada de acordo com sua primeira imposição (o que torna manifestas as coisas ao sentido da vista), é usada metaforicamente quando dita das coisas espirituais, mas de acordo com seu *usus loquentium* (uso corriqueiro), que designa qualquer tipo de manifestação, é usada propriamente para as coisas espirituais. O *usus loquentium*, esclarece McInerny, é uso “no sentido de regularidade e convenção que traz à tona uma extensão no próprio significado da palavra. Sem essa extensão do significado, trazido à tona pelo uso repetido, o uso seria metafórico” (McInerny, 1996, p. 132).

²³ “Em algo da noção própria de uma coisa cujo nome é transferido” (Tradução livre do autor)

²⁴ A passagem de Santo Tomás é *In I De Anim.*, I, 10, n. 157

²⁵ “É assim com a palavra luz. Em seu significado primário significa o que torna manifesto ao sentido da vista; depois foi ampliado ao que torna manifesto a qualquer tipo de cognição. Se, então, a palavra é tomada em seu significado estrito e primário, deve ser entendida metaforicamente quando aplicada às coisas espirituais, como diz Ambrósio (*De Fide* ii). Mas se tomada em seu uso comum e ampliado, como aplicada à qualquer tipo de manifestação, deve ser aplicada com propriedade às coisas espirituais”. Texto no latim: “Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiat nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiat secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur”.

O exemplo da luz é de vital importância para a interpretação de McInerny. Segundo o norteamericano, a palavra luz admite mais de uma *ratio propria*. Sendo sua *res significata* ‘manifestação’ e sua *ratio communis* ‘qualquer coisa que tornar outra manifesta’, qualquer modo de manifestação pode ser nomeado propriamente (embora analogicamente) pelo termo ‘lux’.

Quando as coisas são nomeadas metaforicamente, como quando chamo um homem de leão pela sua nobreza, *não está implicada uma extensão da significação dos termos que entram em jogo*. Não é uma semelhança de naturezas, mas uma propriedade ou efeito semelhante entre o que é nomeado metaforicamente e aquilo que o termo propriamente significa o que possibilita tal predicação.

McInerny resume em três pontos a relação entre metáfora e analogia em Tomás de Aquino:

Em primeiro lugar, no uso metafórico, não é a forma denominadora o que entra em jogo, mas o efeito do que é denominado por essa forma. O uso analógico, como oposto do metafórico, envolve uma nova maneira na qual algo é denominado a partir da forma denominadora, uma nova *ratio*. Na analogia, e não no uso metafórico, há uma extensão do significado da palavra, a formação de uma nova *ratio*. O uso metafórico não envolve uma nova maneira de significar a mesma forma; a metáfora remete para a coisa nomeada que salva a *ratio propria* devido a uma semelhança de efeitos ou propriedades. Há, de acordo com isso, uma distinção formal entre uso metafórico e analógico dos nomes.

Em segundo lugar, de acordo com a etimologia de *metapherein* e *transferre* (transportar), tanto a metáfora em sentido próprio quanto a extensão analógica do significado da palavra envolvem a transferência ou transporte de uma palavra de um contexto mais familiar e usual a outro menos familiar e inusual. Isto é o que Santo Tomás parece ter em mente quando fala da extensão do termo “natureza” para significar a essência como metáfora (*In V Metaph.*, . 5, n. 823). No entanto, para McInerny, o caso da “natureza” é uma extensão analógica do significado da palavra. Porém, o autor faz uma concessão: “pode-se dizer que o reconhecimento da extensão analógica da palavra implica que o termo tenha sido primeiro usado metaforicamente” (McInerny, 1996, p. 135), entendendo ‘metáfora’ no seu sentido mais estrito. “A metáfora, no seu sentido estrito, pode ser dita como preparando caminho para a analogia, mas a analogia então reconhecida pode ser

ainda chamada metáfora” (McInerny, 1996, p. 135), no sentido mais amplo da palavra metáfora (transferência).

Finalmente, também pode se dizer que o uso metafórico é um tipo de analogia. Não há dúvida de que muitas vezes o uso metafórico se fundamenta numa semelhança proporcional. Na *Poética* (XXI, 7; 1457b9, 16), Aristóteles reconhece a metáfora analógica (*kat analogían*), como um dos quatro tipos de metáfora. Segundo McInerny, Santo Tomás relaciona sempre metáfora com a semelhança proporcional. Esse é o tipo de metáfora utilizada para a linguagem sobre Deus, já que os outros tipos sempre envolvem relações gênero/espécie entre os termos da relação. McInerny também reconhece outra maneira de falar da analogia como um tipo de metáfora: quando Santo Tomás reconhece uma gradação na maneira de significar a *res significata* de um nome comum: de *propriissime* até *communiter*. *Communiter* e *minime proprie* algumas vezes são equiparados a *metaphorice*, o que sugere uma diferença apenas de grau e não de tipo entre analogia e metáfora. McInerny busca explicações: a primeira que encontra é que a distância que separa o novo modo de significar e a *ratio propria* é tão grande que a referência à *ratio propria* é quase perdida, de tal maneira que o funcionamento da palavra parece ser equívoco. A segunda é que o uso metafórico também envolve uma referência à *ratio propria*, apesar de que seja uma referência distinta daquela operada pela extensão analógica do nome.

A interpretação de McInerny aporta elementos importantes para o nosso trabalho. Em primeiro lugar, reafirmando o fundamento da metáfora apontado por Penido: uma semelhança de efeitos ou propriedades entre o que é nomeado metaforicamente e o que salva a *ratio propria* do nome.

Em segundo lugar, McInerny reafirma a íntima relação entre analogia e metáfora, que possibilita o tratamento da analogia como um tipo de metáfora e da metáfora como um tipo de analogia. Essas duas possibilidades de tratamento interessam à nossa procura pelo valor especulativo da metáfora em Santo Tomás. A primeira porque nela é reconhecido o papel de algumas metáforas de preparar o caminho à analogia (nesse sentido a analogia pode ser considerada um tipo de metáfora, o que será manifesto, mais adiante em nosso trabalho, nas metáforas intelectualizadas da filosofia). A segunda porque nos lembra que é a metáfora por analogia ou metáfora proporcional (a analogia de proporcionalidade metafórica de Penido) a mais pertinente para nomear Deus a partir dos nomes das criaturas; é

nisso que consiste seu maior potencial especulativo face aos outros tipos de metáfora.

2.3 Vicente Cruz Amorós

Cruz, que procura seguir Cornelio Fabro em sua interpretação da doutrina tomista da *analogia entis*, em sua obra *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y de proporcionalidad* dedica especial atenção ao tema da metáfora, sobretudo no que diz respeito à sua fundamentação metafísica e valor especulativo.

A questão da metáfora é abordada no capítulo terceiro da obra, dedicado à analogia de proporcionalidade, usada freqüentemente por Santo Tomás²⁶, segundo Cruz, para manifestar a relação entre a criatura e Deus (Cruz, 1999, p. 99).

Podemos resumir a abordagem de Cruz ao tema da seguinte maneira: procura defender a não arbitrariedade da predicação metafórica a partir de uma fundamentação objetiva e real da mesma no âmbito da causalidade.

A primeira referência à metáfora é a seguinte:

Resumindo, a analogia de proporcionalidade será própria quando a predicação da formalidade se realiza segundo a significação que inclui tudo o essencial da formalidade. Em troca teremos analogia metafórica quando a formalidade se predique segundo uma significação imprópria, traslatícia ou metafórica, **que inclui só uma parte da essência ou uma só característica dela**, excluindo as outras (Cruz, 1999, p. 106)²⁷.

Cruz faz, a continuação, algumas precisões sobre a analogia metafórica:

- A parte essencial conservada na significação do nome tomado metaforicamente não pode ser uma parte comum, senão

²⁶ Cruz aponta para *De Veritate*, q. 2, a. 11 (*Utrum scientia aequivoce de Deo et nobis dicatur*) como um dos textos de Santo Tomás onde se pode encontrar uma exposição completa desse tipo de analogia. Outros textos citados por Cruz: *De Veritate*, q.2, a.3, ad 4; q. 3, a. 1, ad 7; q. 23, a. 7, ad 9; *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6.

²⁷ Tradução livre do autor. Texto no latim: “Resumiendo, la analogía de proporcionalidad será propia cuando la predicación de la formalidad se realiza según la significación que incluye todo lo esencial de la formalidad. En cambio tendremos analogía metafórica cuando la formalidad se predique según una significación impropia, traslaticia o metafórica, que incluye sólo una parte de la esencia o una sola característica de ella”.

precisamente *uma parte própria*, concretamente uma propriedade da essência designada com a significação própria.

- A aplicação metafórica da palavra leão (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9, sol.)²⁸ exemplifica bem o dito acima. Quando predicamos leão do homem, por exemplo, o fazemos em virtude não da *animalidade*, que seria um elemento comum às essências²⁹ do leão e do homem, mas da coragem e audácia no agir que são propriedades do leão e que não fazem parte da essência do homem. Se a parte da essência leão implicada na predicação metafórica fosse a *animalidade*, qualquer homem poderia ser chamado de leão. Mas porque a parte da essência do leão que está em jogo na predicação metafórica é a audácia e a coragem no agir, leão poderá ser predicado somente de alguns homens (os audazes e corajosos).
- Quando leão é predicado de Deus (Cf. *De Veritate*, q. 7, a. 2)³⁰, a transferência do termo não é feita em virtude de uma conveniência entre Deus e o leão na sensibilidade (elemento *comum* às essências de todos os animais), mas de alguma propriedade do leão, como pode ser a força no agir, na qual o leão destaca no universo dos animais.

²⁸ “Um nome convém mais ao sujeito no qual se realiza perfeitamente toda a razão significada pelo nome do que ao sujeito no qual ela se realiza sob certo aspecto. A este último sujeito ele é atribuído por semelhança com aquele que a realiza perfeitamente, porque o imperfeito se refere ao perfeito. Assim, o nome leão se diz mais do animal no qual se realiza toda a razão de leão, o qual se chama leão em sentido próprio, que do homem em quem se encontra algo da razão de leão, sua audácia ou sua força, ou algo parecido. Deste se diz por semelhança” (Tradução livre do autor). Texto no latim: “Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid: de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia in omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen leo per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi: de hoc enim per similitudinem dicitur”. Texto em português:..

²⁹ Pode se falar também da compreensão dos conceitos. O conceito leão inclui dentro das suas notas a coragem e a audácia no agir.

³⁰ “Quanto às palavras usadas em um sentido transportado, a metáfora não deve ser entendida como indicando uma completa semelhança, mas somente uma certa conformidade em uma característica pertencente à natureza da coisa cujo nome está sendo aplicado. Por exemplo, quando a palavra leão é aplicada a Deus, não devido a uma semelhança entre duas naturezas possuindo sensação, mas devido a uma semelhança baseada em uma propriedade do leão” (Tradução livre do autor). Texto no latim: “In his autem quae translative dicuntur, non accipitur metaphora secundum quamcumque similitudinem, sed secundum convenientiam in illo quod est de propria ratione rei cuius nomen transfertur; sicut nomen leonis in Deo non transfertur propter convenientiam quae est in sensibilitate, sed propter convenientiam in aliqua proprietate leonis”.

2.3.1 Metáfora e causalidade exemplar

A doutrina tomista da *analogia entis* tem seu fundamento metafísico, segundo Cruz, na doutrina da causalidade³¹. Interessa-nos de maneira particular o funcionamento dessa fundamentação no caso da metáfora (ou analogia de proporcionalidade metafórica). Segundo Cruz, essa função corresponde a um dos modos da causalidade exemplar.

Causalidade exemplar

Segundo Cruz, Santo Tomás divide freqüentemente as causas exemplares em unívocas e equívocas³². Porém, em algumas ocasiões, apresenta uma divisão ternária da causalidade exemplar (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2), de acordo com os modos de predicação:

- **Causa unívoca:** a forma, em virtude da qual obra o agente, é comunicada ao paciente para imprimir sua semelhança nele, e se encontra nele segundo a mesma *ratio* e modo do agente. Como consequência, o agente e o efeito têm uma mesma forma da mesma espécie e a semelhança é recíproca.

³¹ “O conceito de causa se impõe a partir da necessidade de tornar não-contraditório o vir-a-ser dos entes. Entendida assim, a causa é definida como aquilo do que um ente depende no seu vir-a-ser, no processo de sua mudança. Esse processo, considerado nos elementos intrínsecos que o configuram, requer uma *causa potencial ou material* e uma *causa atual ou formal*: potência e ato, matéria e forma são as causas intrínsecas do vir-a-ser. Por extensão elas são também aplicadas ao resultado do vir-a-ser, isto é, ao ser constituído, e são chamadas suas causas constitutivas e, impropriamente causas do seu ser –impropriamente porque são causas constitutivas só de sua determinatez, de sua estrutura determinada. Mas, considerado em seu encaminhamento e em seu exercício, o devir requer uma *causa eficiente*, atualizante, e uma *causa final*, diretiva e especificativa. A causa eficiente e a final são chamadas causas extrínsecas porque se distinguem tanto do processo como de seu resultado. Trata-se das célebres quatro formulações aristotélicas das causas, que devem ser completadas com a menção da causa exemplar, do modelo causal, a qual, em última análise, se reduz à causa formal ou à causa final. Enquanto as causas intrínsecas formam uma coisa só com o processo e com o resultado, as causas extrínsecas dão origem a uma relação de causalidade tanto com o processo como com o resultado- que então são propriamente o efeito. Essa relação do lado da causa, é a causação ou eficiência; do lado do efeito, é a dependência” (MOLINARO, 2000, p. 32).

³² A causa é unívoca, segundo Cruz, quando a forma “em virtude da qual obra o agente, é comunicada ao paciente para imprimir sua semelhança nele, e se encontra nele segundo a mesma *ratio* e no mesmo modo do que no agente. Como consequência, o agente e o efeito têm uma forma da mesma espécie e a semelhança recíproca (...) a causalidade equívoca se caracteriza pela desigualdade entre efeito e causa. A forma do agente é superior à do paciente: este recebe uma forma inferior, mas que de alguma maneira assemelha-se à do agente. A causalidade equívoca é uma comunicação diminuída da perfeição do agente que o paciente recebe de modo parcial” (Cruz, 1999, p. 119).

- **Causa equívoca:** quando a perfeição do efeito está presente na causa de modo *efetivo-virtual*. A causa produz o efeito em virtude de uma forma distinta daquela do efeito. O exemplo clássico é o do sol. Pela sua ação recebemos o calor. Ao sol não chamamos calor, já que não consiste nessa formalidade: dizemos que o sol tem a virtude, o poder de produzir calor.
- **Causa análoga:** quando há presença formal da perfeição da causa no efeito, de acordo com uma participação intrínseca formal. A semelhança é analógica, fruto da posse de uma mesma formalidade segundo um mais e um menos (*magis et minus*). A causa que a produz se denomina análoga.

A divisão ternária da causalidade nos ajuda a especificar ainda mais o fundamento metafísico da analogia de proporcionalidade metafórica, constituído pela causalidade exemplar equívoca virtual³³.

O que possibilita o surgimento de tal divisão em Santo Tomás é o esforço especulativo por fundamentar a linguagem sobre Deus apartir das criaturas; da causa a apartir dos seus efeitos. Cruz invoca, em concordância com outros autores, uma evolução histórica na abordagem de Santo Tomás a essa questão³⁴.

O fundamento da linguagem sobre Deus é, em última instância, a semelhança entre Deus e as criaturas. Nesse sentido, o *Comentário às Sentenças* e o *De veritate* compartilham uma visão da relação entre Deus e as criaturas como

³³ Cruz aponta para *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, sol. como o lugar em que Santo Tomás realiza tal especificação.

³⁴ Aquí Cruz concorda com a abordagem de B. Montagnes e O. N. Derisi: “El autor agrupa los escritos de Santo Tomás en tres épocas. A la primera pertenecen los escritos dependientes en gran manera de Aristóteles. En estos escritos la analogía trascendental o del ser se constituye como unidad de realidades diversas por referencia u orden al Ser primero y principal, *secundum prius et posterius*, es decir, que tal analogía trascendental está calcada sobre la analogía predicamental aristotélica del ser de los accidentes y de la sustancia. Es la analogía que luego se llamará de atribución. En el *De Veritate* Santo Tomás, según el autor, para resguardar la trascendencia divina, abandona esta posición y adopta la analogía de proporcionalidad, es decir, por semejanza de relación, que media entre la esencia y la existencia de los diversos seres, de Dios y la criatura, de la sustancia y del accidente, etc. En los escritos de madurez –*Sentencias*, *Suma Teológica*, etc.– Santo Tomás retoma la analogía de orden o de atribución intrínseca, enriquecida por la doctrina de la participación, de evidente origen platónico (...) En el Comentario a las Sentencias esta analogía está fundada eminentemente sobre la participación por causalidad ejemplar, mientras que en los escritos posteriores, principalmente en la *Suma*, sobre la participación por causalidad eficiente” (Derisi, 1965, p. 40).

de imitação³⁵ (causalidade exemplar). Porém, Cruz identifica no *Comentário às Sentenças* o esforço de Santo Tomás por chegar a uma concepção da causalidade divina exemplar que alcance a totalidade do real. Esse esforço busca tornar perceptível a semelhança entre Deus e a criatura não apenas no nível transcendental, mas também nos níveis de participação e composição.

Com efeito, a divisão da causalidade exemplar em causalidade segundo as idéias divinas e causalidade segundo a natureza divina permite reconhecer que tanto a matéria como a limitação próprias do modo concreto e imperfeito com que os entes realizam as perfeições são também fruto da causalidade divina.

Cruz explica: “tudo o que há de perfeição na criatura procede da perfeição de Deus. Porém, enquanto que essa perfeição sempre é possuída de modo imperfeito pela criatura, não se pode atribuir a Deus esse grau concreto de participar da perfeição. Assim, a pedra no que tem de pedra tem como exemplar a essência divina, já que há uma idéia do intelecto divino à qual se assemelha” (Cruz, 1999, p. 133)³⁶.

Esse tipo de semelhança, da pedra com uma idéia do intelecto divino (Cruz, 1999, p. 139-140)³⁷, é a característica da causalidade exemplar equívoca virtual. Dando mais um passo em sua argumentação, Cruz afirma que “voltando ao tema central da semelhança entre o efeito e a causa (...) os seres se assemelham a Deus de duas maneiras: (...) em virtude da participação se assemelham à natureza divina (...) em virtude da proporcionalidade, às Idéias existentes na mente divina” (Cruz, 1999, p. 135).

³⁵ O. N. Derisi explica de maneira sintética os dois tipos de causalidade, exemplar, de que aqui tratamos, e eficiente, como correspondendo aos dois tipos de participação real, respectivamente: “...necesaria y por vía de causalidad ejemplar, la de la esencia; y contingente o libre por vía de causa eficiente, la de la existencia, sobre las cuales precisamente logra su más sólida fundamentación y todo su cabal sentido la analogía de orden o de atribución intrínseca en Santo Tomás, a la que éste concibe como relación ya de imitación de la causa ejemplar, en el de *Super Sentencias*- o de dependencia de la causa eficiente- en la *Suma*” (Derisi, 1965, p. 43)

³⁶ “En toda criatura se puede encontrar alguna propiedad que represente en algo la divina bondad, y por ello dichos nombres pueden ser aplicados a Dios (*De Veritate*, q. 23, a. 3, c) (...) Podríamos multiplicarlos (los ejemplos de metáfora) (...) a toda la multiplicidad de lo real ya que los nombres metafóricos pueden obtenerse de todas aquellas realidades que nos son manifiestas a nuestros sentidos” (Cf. *In I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 2, ad 3).

³⁷ “La analogía metafórica recoge aquella semejanza que se deriva de la causalidad ejemplar de Dios a través de las Ideas de su intelecto divino. Hay semejanza de la criatura con la Idea correspondiente- semejanza *secundum intentionem et non secundum esse*- pero la Idea divina no es propiamente la causa de la formalidad considerada en la criatura. Es Dios a través de aquella Idea que crea la formalidad en cuestión (*De Potentia*, q. 7, a. 7, ad 6)”.

Cruz afirma que no *Comentário às sentenças*, a semelhança *secundum participationem* e a *semelhança secundum proportionalitatem* se expressam pelos nomes próprios e metafóricos respectivamente³⁸.

O fundamento objetivo da metáfora é resumido por Cruz na participação das criaturas na perfeição divina³⁹ e seu valor ou potencial especulativo na ajuda que proporciona para um conhecimento da causalidade divina, dos atributos da sua ação (*S. Th.* I, q. 19, a. 11, sol.).

A partir do fundamento objetivo e do valor especulativo, Cruz defende a não arbitrariedade da predicação metafórica, lembrando como condição fundamental para tal predicação a existência de uma semelhança real (*De Veritate*, q. 7, a. 2), “uma certa conveniência –ainda que seja imperfeita e fragmentária⁴⁰ – no que é próprio da *ratio* da perfeição tomada da criatura e o que deu origem ao nome” (Cruz, 1999, p. 142).

Entre as limitações da metáfora⁴¹, Cruz lembra que, por ser seu fundamento uma semelhança de ação e não de natureza, muitas vezes levará a uma consideração acidental das coisas, o que pode permitir, em algumas ocasiões, metáforas forçadas, irreais ou inclusive falsas⁴². Também é apontada como

³⁸ A identificação da analogia de proporcionalidade com a analogia metafórica, tem sua razão de ser, segundo Cruz, no primado da analogia de atribuição sobre a analogia de proporcionalidade (Cruz, 1999, p. 136). A posse intrínseca da formalidade predicada nos dois termos análogos não é o caráter essencial da proporcionalidade. De qualquer maneira, essa identificação não vai em contradição com o afirmado anteriormente por Cruz sobre o alcance metafísico transcendental da analogia de proporcionalidade (Cruz, 1999, p. 135).

³⁹ “Por un lado la criatura, y la creación en general, al participar de la perfección divina, deshace su simplicidad y unidad. Pero el hecho de que participe, permite que en las proposiciones donde se aplican a Dios estos nombres de cosas sensibles, haya verdad. En toda criatura se puede encontrar alguna propiedad que represente en algo la divina bondad, y por ello dichos nombres pueden ser aplicados a Dios (*De Veritate*, q. 23, a. 3, c) (...) los nombres metafóricos pueden obtenerse de todas aquellas realidades que nos son manifiestas a nuestros sentidos” (Cruz, 1999, p. 141).

⁴⁰ Para reforçar sua argumentação, Cruz faz referência à metáfora da água viva – água morta, esclarecendo que a água é viva por seu fluxo constante e não devido à posse formal da razão de vida (nesse caso ela seria princípio do seu próprio movimento) (Cruz, 1999, p. 142).

⁴¹ Cruz afirma que “Tampoco es válida la metáfora en la argumentación”, de acordo com o afirmado por Tomás de Aquino em *In I Sent.*, prol., q. 5: “Ex symbolicis non procedit argumentum” e em *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1, rep. 1: “Symbolica theologia non est argumentativa”.

⁴² Cruz não fornece exemplos de metáforas forçadas, irreais ou falsas. Apenas as aponta como consequência manifesta da consideração da coisa de acordo com um aspecto acidental da mesma (relativo à ação e não à natureza) que a predicação metafórica implica. Toda metáfora, por mais acidental ou material que seja, deve sempre contribuir ao conhecimento da essência das coisas. A partir dessa idéia, podemos deduzir que a metáfora forçada, irreal ou falsa é aquela que confunde seu destinatário, desviando-o do conhecimento da essência das coisas e induzindo-o ao erro. Um critério importante fornecido por Santo Tomás para uma boa metáfora é que “é preferível que as coisas divinas sejam apresentadas sob a figura dos corpos mais vis, e não dos mais nobres”, já que “desse modo afasta-se o espírito humano do erro”, por ficar claro que “estas coisas, não se aplicam com propriedade às coisas divinas: o que poderia provocar dúvidas se estas fossem apresentadas

limitação da metáfora a necessidade de ter um fundamento na atribuição ou proporcionalidade próprias.

Essas limitações não cancelam as potencialidades da metáfora. Cruz lembra a primeira questão da Suma Teológica, na qual Santo Tomás defende o uso de metáforas devido a que respeita a ordem do conhecimento humano, que começa pelos sentidos e também à necessidade que todos têm –inclusive os não dotados com capacidade especulativa- de chegar à verdade (Cruz, 1999, p. 142-143)⁴³.

2.4 John Duffy

A obra de John Duffy, *A philosophy of poetry based in thomistic principles* procura “delinhar a essência da poesia desde uma abordagem metafísica e psicológica” (Duffy, 1945, ix)⁴⁴.

O trabalho de Duffy está dividido em três partes, bem diferenciadas. A primeira trata a natureza da beleza, a segunda a natureza da arte e a última a natureza da poesia:

Já que a poesia se preocupa com a produção de um artefacto belo, e com experiência da sua beleza, as primeiras duas partes abordam as questões dos conceitos tomistas da beleza e da arte, como preliminares do estabelecimento da natureza da poesia (Duffy, 1945, ix)⁴⁵.

Corremos o risco de nos entreter com questões muito interessantes, como são a beleza e a arte em Santo Tomás. Porém, não podemos esquecer à natureza do nosso estudo, que visa o fundamento metafísico da metáfora e seu valor especulativo em Santo Tomás. De que maneira um trabalho como o de Duffy pode nos ajudar nessa empreitada?

sob a figura dos corpos mais nobres, sobretudo para os que nada imaginam de mais nobre do que o mundo corporal” (*S. Th.*, q. 1, a. 9, sol. 3).

⁴³ Cf. *S. Th.*, q. 1, a. 9

⁴⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “...to outline the essence of poetry from a metaphysical and psychological approach”.

⁴⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “Since poetry is concerned with the making of a beautiful artefact, and with the experience of its beauty, the first two parts take up the questions of the Thomistic concepts of beauty and art, as preliminary for establishing the nature of poetry”

Dirigiremos nossa atenção principalmente à terceira parte, dedicada à natureza da poesia, sem omitir algumas referências às duas primeiras, quando seja necessário o esclarecimento de algum conceito.

É necessário, porém, ainda no início da exposição do quarto intérprete de Santo Tomás, fazer referência a um problema que apresenta a introdução do pensamento de Duffy: em momento algum ele utiliza o termo “metáfora”.

O próprio Santo Tomás vem em nosso auxílio diante de um obstáculo a primeira vista insalvável. Para Santo Tomás, com efeito, “*tradere autem aliquid sub similitudine*⁴⁶, *est metaphoricum*” (S. Th. I, q. 1, a. 9, s. c.) (apresentar uma verdade mediante imagens é usar metáforas). A identificação implícita no corpo do texto entre metáfora e imagem ou representação sensível possibilita a introdução da obra de Duffy, para quem a matéria do poema está composta, fundamentalmente por idéias e imagens⁴⁷.

Basta-nos a referência à proximidade metáfora-imagem em Santo Tomás para justificar a inclusão de Duffy em nosso estudo. A linguagem poética, enquanto linguagem rica em metáforas, ou em imagens sensíveis, tem um fundamento objetivo em Santo Tomás e também um valor especulativo. As próximas páginas serão dedicadas à avaliação dessa afirmação.

2.4.1 Fundamento ontológico da metáfora

Quanto ao fundamento ontológico da metáfora, uma primeira observação geral é pertinente: ele é constituído em última instância pela própria natureza⁴⁸

⁴⁶ No domínio do conhecimento, a semelhança é equivalente da espécie, carregando nela a semelhança do objeto, do qual emanam. Imagens das qualidades sensíveis do ser (cores, sons, etc.) impressas nos sentidos e pelos quais a realidade sensível é percebida. (Nicolas, 2001, p. 81).

⁴⁷ Dentre os diversos tipos de imagem, Duffy considera as imagens verbais como pertencendo “à verdadeira essência da poesia” (Duffy, 1945, p. 202). As imagens verbais “representam o esforço do poeta de fazer a linguagem dizer o que está contido em outros tipos de imagens e nas idéias. Geralmente, supomos, o poeta transcreve essas imagens verbais, de maneira que as palavras não são apenas imaginadas, mas palavras externalizadas. Nessa externalização, as palavras são são signos instrumentais (...) do conteúdo das suas idéias e imagens” (Duffy, 1945, p. 199). “W. J. T. Mitchell, um estudioso da Iconologia, ciência que trata do discurso em imagens e sobre imagens, classifica-as, numa abordagem mais didática, como gráficas (pinturas, estátuas e desenhos), ópticas (geradas pelo espelhamento e projeção), perceptuais (as que nos chegam pelos sentidos e reconhecimento de aparência), mentais (realizadas pelos sonhos, pela memória e pelas idéias) e verbais (descritas pelas palavras e sugeridas por metáforas)” (Da Silveira, 2005).

⁴⁸ “Em diversos casos, na realidade, a natureza significa exatamente a essência (“o que é” uma coisa que fazemos nascer ou ser). Mas na linguagem de Sto. Tomás, a palavra natureza significa mais geralmente a essência enquanto princípio de operação (...) Chamamos natural aquilo que resulta dos próprios princípios da natureza, ou então aquilo a que a natureza está de algum modo

humana. Nas palavras de Santo Tomás: “*poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: representatio enim naturaliter homini delectabilis est*” (S. Th., I, q. 1, a. 9, sol. 3)⁴⁹. “O fato de que os homens se deleitem no exercício da imaginação é um fato último, e não pode ser explicado como não pode ser explicado o desejo natural de felicidade” (Duffy, 1945, p. 233)⁵⁰.

Vimos ao estudar o pensamento de Vicente Cruz que o uso analogia de proporcionalidade metafórica não é arbitrário em Santo Tomás, mas que tem um fundamento na causalidade exemplar equívoca virtual. Se a metáfora tem um fundamento no real, então como podemos entender que Santo Tomás a qualifique como *infima doctrina* (Cf. S. Th., I, q. 1, a. 9, obj. 1)?

Será necessário entender essa qualificação no seu contexto. Em seu comentário aos *Posteriores Analíticos* (Cf. *In I Post. Anal.*, l. 1)⁵¹, Santo Tomás compara as diferentes partes da Lógica de acordo com o grau de razão e certeza encontrado no seu exercício e causado nos outros por aqueles que as utilizam. A Lógica é vista como uma arte, dividida em: Judicativa (ou analítica, que causa certeza), Dialética (que causa crença, opinião ou probabilidade), Retórica (que causa o estado mental da suspeita) e Poética (que causa o simples declínio da mente, e a estimação a um dos aspectos representados da coisa).

A poesia é qualificada como *infima doctrina* com base no grau de conhecimento que ela causa e pela maneira em que o conteúdo é apresentado à mente, isto é, o grau de demonstração nessa apresentação. Duffy afirma: “a prova do conteúdo do poema está fora do próprio poema (...) não é convicção lógica o que o artista visa produzir, mas o deleite de contemplar a expressão perfeita do que é concebido” (Duffy, 1945, p. 154)⁵².

ordenada. Em todo ser a natureza responde à Idéia divina, segundo a qual ele foi criado. A natureza é a razão da “arte divina” enquanto impressa nos seres, e segundo a qual eles são movidos e se movem para seu fim. Essa ratio, segundo a qual o ser age (ou, se ele é livre, deve agir), é sua própria lei, sua lei natural derivada da lei eterna” (Nicolas, 2001, p. 88-89).

⁴⁹ “O poeta se vale de metáforas para sugerir uma representação, o que é agradável naturalmente ao homem”.

⁵⁰ Tradução livre do autor.

⁵¹ “Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur poetica; nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem”.

⁵² Tradução livre do autor. Texto original: “The proof of the content of the poem is outside the poem itself (...) it is not logical conviction which the artist intends to produce, but the delight of contemplating a perfect expression of what is conceived”.

Podemos tirar uma conclusão muito óbvia do dito acima: não é por causa do seu conteúdo, daquilo que comunica, que a poesia é *infima doctrina*, mas sim pela maneira em que tal conteúdo é apresentado. Nesse sentido, escreve Duffy: “...isso não deve nos levar a afirmar que o que a poesia trata é falso, ou impossível de uma contemplação intensa, ou que a criação poética não provenha da contemplação de uma realidade sublime, ou que a leitura de uma poesia não possa conduzir a uma contemplação semelhante” (Duffy, 1945, p. 154)⁵³.

No início da criação poética, Duffy coloca a experiência pessoal do real esplêndido e a contemplação do esplendor possível do poema.

Inúmeras experiências do real esplêndido percorrem um longo caminho, preparando o poeta para a criação, enriquecendo e determinando seu conceito da realidade, pelo menos sob o aspecto da beleza ou da perfeição; e quanto mais larga for a analogia sob a qual ele vê o esplendor individual, o mais profunda é sua penetração no mistério do ser (Duffy, 1945, 145)⁵⁴.

O fundamento objetivo da linguagem poética é, em última instância, a experiência do real sob os aspectos da beleza ou perfeição. Duffy estabelece uma relação direta entre a amplitude da analogia sob a qual o poeta vê o esplendor dos indivíduos e a profundidade da penetração no mistério do ser. A experiência estética (experiência do real sob o aspecto da beleza) que fundamenta a linguagem poética aperfeiçoa a riqueza interior do poeta e é qualificada por ela. Essa riqueza pessoal consiste no inventário interior de entes particulares que participam gradativamente da beleza enquanto atributo transcendental do ser. Cada novo particular experimentado como belo pelo poeta encontra seu lugar nesse inventário, no qual a beleza de cada um dos termos análogos é proporcionada a seu ser. A experiência, porém, não é tudo: ela supõe o talento do poeta, que deve estar dotado de uma especial sensibilidade.

A afirmação de que a poesia não é *infima doctrina* devido a seu conteúdo e de que ela procede de uma contemplação do ser, que pode variar em sua profundidade, abre caminho para uma classificação da poesia de acordo com seu

⁵³ Tradução livre do autor. Texto original: “But this is not to argue that what poetry treats of is itself false, or impossible of intense contemplation, or that the creation of it does not spring from a contemplation of sublime reality, or that the reading of a poem cannot issue into the same sublime contemplation”.

⁵⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “Innumerable experiences of the splendid real go a long way in preparing the poet for creation, in this sense, that such experiences enrich and determine his concept of reality, at least under the aspect of beauty or perfection; and the wider is the analogy under which he sees individual splendor, the deeper is his penetration into the mystery of being”.

conteúdo, ou como Duffy diz, do seu objeto. O caminho tomado por Duffy para tal classificação é o de fazer corresponder um tipo de poesia para cada grau de contemplação do ser, com base na classificação elaborada por Ricardo de São Vítor (Duffy, 1945, p. 149)⁵⁵, também recolhida por Santo Tomás (*S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4, obj. 3), nos seis graus segundo os quais a mente ascende, pelas criaturas, à contemplação da Trindade.

Os seis graus são:

- *Perceptio ipsorum sensibilium*: de acordo somente com a imaginação.
- *Progressus a sensibilibus intelligibilia*: na imaginação de acordo com a razão.
- Na razão de acordo com a imaginação: quando somos elevados às coisas invisíveis através da visão das coisas visíveis.
- Na razão, de acordo com a razão: quando a mente contempla coisas invisíveis das quais a imaginação é ignorante.
- Contemplação supra-racional (mas não praeter-racional): quando conhecemos pela revelação divina coisas que não são totalmente compreensíveis pela razão humana, embora a razão as possa receber.
- Contemplação supra-racional e praeter-racional: quando conhecemos por iluminação divina coisas que parecem repugnantes à razão humana, como por exemplo, as coisas concernentes ao mistério da Santíssima Trindade.

Segundo Duffy, “alguns poetas são dados ao segundo grau de contemplação, outros ao terceiro, outros ao quarto, alguns a vários graus, alguns ao quinto e relativamente poucos ao sexto” (Duffy, 1945, p. 151)⁵⁶. O objeto desses estados variáveis de contemplação constitui o conteúdo do poema, significado por idéias, imagens e palavras interrelacionadas.

Os seis tipos de contemplação acima citados fazem referência, em última instância, à beleza sensível ou espiritual que pode ter um poema de acordo com seu conteúdo. “A beleza sensível é a perfeição harmoniosa ou esplendor de uma

⁵⁵ Duffy faz referência tanto à passagem de Ricardo de São Vítor citada por Santo Tomás (*De Gratia Contemplationis*, lib. I, c. 6) como a *De Praeparatione Animi ad Contemplationem*, (cc. 5-23, passim, e cc. 72, 74, 86, 87), onde o autor trata o mesmo assunto.

⁵⁶ Tradução livre do autor.

coisa sensível. O objeto é espiritual quando cai diretamente no domínio do intelecto, e sua beleza é a perfeição harmoniosa e o esplendor do ser espiritual” (Duffy, 1945, p. 146)⁵⁷. A beleza espiritual subdivide-se em intelectual e moral⁵⁸.

No caso da linguagem poética, quando a mente do poeta procede em direção da Verdade Eterna, “o próprio poema⁵⁹, na medida em que reflete essa contemplação, possui uma beleza espiritual participada de acordo com o conteúdo e processão das suas idéias” (Duffy, 1945, p. 147)⁶⁰. Uma distinção importante do poema com respeito a outros artefactos é que sua matéria não é extramental e sensível; “as idéias são elas mesmas realidades espirituais” (Duffy, 1945, p. 147)⁶¹. As várias possibilidades de disposição dessas idéias no poema respondem a diversos graus de contemplação e tendem, como a seu fim último, à sabedoria ativa sobrenatural. A maior ou menor proximidade do poema a esse fim, seu grau de beleza espiritual, é determinado pelo objeto, processão e esplendor das suas idéias.

O fundamento da metáfora, de acordo com o dito acima, radica na contemplação do ser das coisas. A contemplação poética, isto é, a contemplação do ser das coisas que se encontra na gênese da criação do poema, participa gradativamente da sabedoria ativa sobrenatural que é a contemplação da Verdade Eterna. Nesse sentido, ela pode ser espiritualmente bela⁶². A poesia, linguagem carregada de metáforas e imagens sensíveis (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 1), é *infima doctrina* não pela falta de fundamento objetivo na realidade, ou pela pouca nobreza do seu conteúdo, que, como vimos, pode ser de ordem supra-natural ou praeter-natural. Ela é ínfima pela maneira como esse conteúdo é apresentado, através de imagens.

⁵⁷ Tradução livre do autor.

⁵⁸ A beleza intelectual possui a beleza espiritual essencialmente e a beleza moral a possui por participação. De qualquer maneira, Duffy afirma que “a beleza moral do amor divino é um complemento e perfeição da beleza da contemplação divina” (Duffy, 1945, p. 147). Duffy faz referência a *S. Th.*, I, q. 93, a. 9.

⁵⁹ Duffy realiza uma análise do ser do poema como composição de matéria e forma. A matéria do poema são as idéias, imagens e palavras e a forma é a união delas, de acordo com a palavra exemplar ou *recta ratio*.

⁶⁰ Tradução livre do autor.

⁶¹ Tradução livre do autor.

⁶² Duffy apresenta como exemplos de textos poéticos espiritualmente belos são o livro da Sabedoria, o prólogo do evangelho de São João e o climax da Divina Comédia de Dante, as quais, além da beleza ordenada de imagens, som e idéias, possuem “a beleza espiritual do pensamento” (Duffy, 1945, p. 147).

2.4.2 Valor especulativo da metáfora

De acordo com a divisão tradicional, a poesia, tanto como qualquer outra arte, possui uma tríplice função: ensinar (*docere*), mover (*movere*) e aprazer (*placere*). Mas, de acordo como o que vimos acima, o poeta procura em primeiro lugar a terceira (*placere*). “Seu fim é a produção de uma reflexão perfeita (e portanto bela) da sua contemplação⁶³: pode ser que ele mesmo esteja convencido da verdade que contempla, mas convencer outros dessa verdade através de uma exposição racional pertence a outras artes, cujo fim é o conhecimento” (Duffy, 1945, p. 156)⁶⁴.

Porém, na prática, os poetas muitas vezes procuram muito mais do que apenas aprazer através de uma representação perfeita⁶⁵. Em ocasiões sua arte invade o terreno da retórica e da persuasão⁶⁶. Para Santo Tomás, conduzir os outros à virtude através de representações prévias é ofício do poeta⁶⁷.

Ao enriquecer o conceito de beleza do leitor, o poema produz nele um amor à beleza *in universali*, e um desejo (quicá escuro e não-expresso) de contemplar a Sumptima Beleza. Quicá o que Santo Tomás tinha em mente era que o trabalho do poeta estava totalmente justificado enquanto representação prazerosa da beleza intelectual e especialmente da beleza moral, a qual, pela sua força, pode se tornar a meta da vontade do receptor (Duffy, 1945, p. 155)⁶⁸.

Estamos no terreno do que Penido chama as necessidades operativas de ação: mais do que afirmar o valor especulativo da poesia, o que se logra é

⁶³ “Sua primeira preocupação é uma preocupação desinteressada com a beleza” (Duffy, 1945, p. 155). A divisão tradicional das funções da arte pressupõe a noção de que a arte tem sempre algum tipo de utilidade. Desde esse prisma a utilidade ou fim primeiro da poesia é aprazer, embora em uma visão mais ampla, como a proporcionada por Duffy, da divisão das artes em úteis e belas, a poesia tenha como fim primeiríssimo a produção de um artefacto belo. O deleite vem a ser um fim secundário, não procurado em primeiro lugar pelo poeta, mas que naturalmente se segue de ter ele alcançado o seu fim primário. Do ponto de vista da sua utilidade, o artefacto belo é útil em primeiro lugar porque deleita. Esse ponto de vista é próprio de uma determinada visão da arte, que não é a mais popular desde o Romantismo, como Duffy assinala na sua obra.

⁶⁴ Tradução livre do autor.

⁶⁵ Duffy coloca como exemplo disso um poema do próprio Santo Tomás: “É difícil conceber o Doutor Angélico compondo seus hinos para o Ofício do Corpus Christi simplesmente para deleitar os outros através de uma representação perfeita do que ele contempla em sua alma” (Duffy, 1945, p. 155).

⁶⁶ O máximo a que pode aspirar o poeta, segundo Duffy, é a seduzir o leitor a um estado de crença pela maneira como é apresentada no poema a beleza de um conteúdo. Aqui o autor faz referência a *I Sent.*, q. 1, a. 5, rep. 3

⁶⁷ *I Post. Anal.*, lect. 1: “Nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem”.

⁶⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “By enriching the reader’s concept of beauty, the poem produces in him a love of beauty *in universali*, and a desire (perhaps dim and unexpressed) of contemplating Supreme Beauty. Perhaps the mind of St. Thomas was that the poet’s work was fully justified as it pleasingly represented intellectual and especially moral beauty, which, by the very force of its beauty, could become the goal of the recipient’s will”.

justificar seu uso pela sua função educativo-moral. Mas isso significa justificar a poesia, a linguagem metafórica, a partir de um elemento não essencial a ela mesma. Depois de ter reconhecido a capacidade da linguagem poética de representar uma contemplação do ser e de causar uma contemplação semelhante no receptor, estaríamos dando um passo atrás, limitando o valor da poesia ao campo da moral. A poesia chamada intelectual ou metafísica, pela beleza espiritual com que apresenta seu objeto através de idéias e imagens, é apenas valiosa moralmente? Ou seu valor é também especulativo?

Será necessário voltar brevemente ao que vimos no fundamento objetivo da metáfora para elaborar uma resposta satisfatória a essa pergunta:

Mas enquanto o poeta que contempla (de acordo com o quarto tipo) aquelas coisas das quais a imaginação é ignorante – a própria alma, a atividade do intelecto e da vontade- ele deve se voltar para à imaginação para proporcionar essa contemplação aos outros. O mesmo é verdadeiro para os dois graus mais altos de contemplação (...) O terceiro tipo de contemplação e criação é quiçá o mais comum de todos, já que frequentemente é dito que o poeta vê nas coisas visíveis do universo as realidades invisíveis, tais como o esplendor da alma humana, o amor, a beleza mesma, a grande bondade moral, e outras parecidas, e que ele expressa essas realidades tal como elas são encontradas no universo visível (Duffy, 1945, p. 151-152)⁶⁹

O problema do valor especulativo da poesia não radica na nobreza do objeto da contemplação. Ele radica na tradução desse conteúdo, quando ele é composto por aquelas coisas das quais a imaginação é ignorante, a uma linguagem metafórica, precisamente com a ajuda da imaginação. Essa tradução é uma exigência da comunicação do conteúdo aos outros.

O terceiro tipo de contemplação, que acontece na razão de acordo com a imaginação e no qual somos elevados às coisas invisíveis a partir da visão das visíveis, é o mais comum entre os poetas. Não podemos exigir a esse tipo de discurso o mesmo rigor do discurso filosófico. Mas nesse caso, a relação entre

⁶⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “Now while the poet who contemplates (according to the fourth kind) those things of which imagination is ignorant – the soul itself, the activity of intellect and will- he must turn to imagination in order to proportion this contemplation to others. The same is true of the two highest grades of contemplation (...) The third type of contemplation and creation is perhaps the most common of all, for it is frequently said that the poet sees in the visible things of the universe invisible realities, such as the splendor of the human soul, love, beauty itself, great moral goodness, and the like, and that he expresses these realities as they are found in the visible universe”.

imagem sensível e conteúdo inteligível, por ter algum fundamento objetivo⁷⁰, pode se constituir em causa remota do conhecimento certo, de idéias fecundas para a reflexão filosófica.

A preocupação por essa fecundidade é um problema filosófico e não da poesia, já que a comunicação do conteúdo aos outros é um fim secundário da mesma. O fim primário da criação poética é a produção de um artefacto belo, que através de idéias, imagens e palavras (matéria), devidamente interrelacionadas, com harmonia e proporção (forma), expresse com fidelidade a idéia⁷¹ germinal do poema⁷², em cuja contemplação radica a gênese do poema. Inclusive o deleite experimentado durante o processo de criação pelo poeta, e o deleite que pode causar nos receptores são fins secundários da criação poética⁷³.

Especificaremos mais o problema do valor especulativo da linguagem poética com as ferramentas fornecidas por Duffy: não podemos exigir da poesia (e consequentemente, das imagens e metáforas) a clareza da demonstração, que trata das essências das coisas; o filósofo, e não o poeta, visa causar no outro exatamente o mesmo conhecimento que ele possui (Duffy, 1945, p. 234). Ora, é evidente que o conhecimento do poeta não é idêntico ao do leitor. O poeta trabalha com experiências de coisas (fatos, pessoas, lugares) para as quais não há

⁷⁰ Embora o conteúdo deste tipo de contemplação poética seja da razão, a imaginação não é totalmente ignorante com respeito a ele. Há uma relação de associação entre idéia e imagem. Uma imagem nos remete necessariamente a uma idéia: o visível é manifestação do invisível.

⁷¹ No Vocabulário da Suma Teológica, elaborado por Joseph-Marie Nicolas, encontramos uma definição da idéia em Santo Tomás: “Para Santo Tomás a idéia não é de modo algum sinônimo de conceito (...) Daí resultava que a idéia era uma representação do real, anterior a ele, sendo-lhe causa exemplar. Ele denominava idéia, portanto, o conceito que o artista, o artesão, se fazia antecipadamente da coisa real que ele queria produzir. E ele a aplicava de forma sobreeminente a Deus Criador: as Idéias divinas são a Essência divina enquanto participável de uma infinidade de maneiras mediadas pela Ação criadora” (Nicolas, 2001, p. 84).

⁷² Essa idéia inicial é alcançada por uma inspiração genuína ou por uma busca deliberada. A inspiração é descrita por Duffy da seguinte maneira: “é um artifício de sugestão e despertar da memória, junto com o reconhecimento da idéia apresentada como capaz de um tratamento poético-reconhecimento que é instantâneo, devido ao hábito da arte, desenvolvido num longo período de tempo” (Duffy, 1945, p. 159). A *ratio* ou exemplar do poema, segundo Duffy, pode ser desmembrada pela reflexão teórica em três *ratios* (que, interrelacionadas, formam a única *ratio*): a) o conceito universal de beleza, b) a escala de valores do poeta, c) a presença intencional do que foi experimentado. As duas primeiras *ratios* se resumem na experiência individual do poeta. A última constitui, no seu contexto de beleza objetiva e reação subjetiva, o exemplar imediato do que segue na produção do poema.

⁷³ Como pressuposto dessa consideração, do deleite como um fim secundário da poesia, está a divisão das artes em úteis e belas, adotada por Duffy. Aqui Duffy é consciente de um certo distanciamento com Santo Tomás, para quem toda arte, de alguma maneira, tem uma utilidade. A divisão das artes em úteis e belas não é, no parecer de Maritain, uma divisão que os lógicos chamariam de “essencial”. A divisão das artes adotada por Santo Tomás, em liberais e servas, enquadra a poesia

demonstração científica. A leitura do poema suscita no leitor uma recoleção da própria experiência, semelhante à do poeta, mas evidentemente distinta. Os traços essenciais da experiência podem ser comunicados, mas com um número variável de notas individuais.

O valor especulativo da poesia, e portanto da metáfora, radica nessa capacidade para comunicar os traços essenciais de uma experiência, que por ser uma experiência do particular (fatos, lugares, pessoas), é recebida pelo leitor com um número variável de notas individuais, isto é, de acordo com o inventário experiencial do leitor, que pode ser muito próximo ao do poeta, mas sempre radicalmente outro.

A capacidade de causar um conhecimento exatamente igual no outro é um atributo exclusivo do discurso filosófico, que lida com as essências das coisas. A abordagem triádica da linguagem: palavra-conceito-coisa, que preserva o caráter convencional da relação palavra-coisa⁷⁴, afirmando o caráter necessário e natural da relação conceito-coisa, é o que está como pressuposto dessa capacidade exclusiva do discurso filosófico, que lida com conceitos. Esse caráter necessário e natural da relação conceito-coisa (que também é manifesta no fato de que para Santo Tomás não há conceitos equívocos, mas apenas unívocos e análogos) não pode ser afirmado da relação imagem-coisa. Isso porque a imagem, a diferença do conceito, é sempre sensível e particular. A mediação do conceito garante o rigor do conhecimento filosófico. A mediação da imagem, no discurso poético, somente pode garantir a comunicação de alguns traços essenciais de uma experiência particular. Nesse sentido, o poema enquanto criado e o poema enquanto recebido nunca são exatamente o mesmo. A experiência do leitor é sempre convidada a preencher os hiatos deixados pelo esboço do poeta (Duffy, 1945, p. 235)⁷⁵. Prova disso são as distintas leituras que um poeta pode fazer da própria obra com o passar do tempo: “ele trará ao poema uma mente que foi, de alguma maneira, modificada por um intervalo de experiência. Mas a essência do objeto poético, e a

⁷⁴ O que fica claro, por exemplo, nas diferentes palavras utilizadas para designar uma mesma coisa nas diferentes línguas. “Mesa” e “table” são palavras distintas que podem designar uma mesma coisa. Seu vínculo com a coisa é convencional. O conceito de mesa, porém, é comum a todos, seu vínculo com a coisa já não é mais convencional: ele é, naturalmente, expressão da essência da coisa, fruto do processo de abstração que é o primeiro ato do intelecto humano.

⁷⁵ Tradução livre do autor.

maior parte da individualidade, tal como previamente conhecida, serão as mesmas” (Duffy, 1945, p. 235)⁷⁶.

O que foi dito acima pode significar uma condenação ao total subjetivismo. Em que consiste esse “esboço essencial”⁷⁷ que é comum à experiência do poeta e do leitor? “Para propósitos de definição, deve ser dito que a contemplação poética enquanto tal demanda uma atenção ao objeto tal como é ricamente feito presente na mente através da surpreendente sensibilidade e inteligibilidade das imagens e idéias” (Duffy, 1945, p. 226)⁷⁸.

A partir da premissa de que “a intenção do poeta é que a contemplação do leitor deve se aproximar da sua própria” (Duffy, 1945, p. 226)⁷⁹, Duffy insere como condição da apreciação poética do leitor (*apreensão da perfeição da expressão do que é concebido*), a apreensão plena do objeto⁸⁰, isto é, a apreciação do que o poeta tensionava causar nos outros com sua obra.

Inserimos um parágrafo que expressa com bastante clareza a recepção do objeto (o conteúdo de valor) do poema pelo leitor:

O que o leitor recebe é o verbum em processão, enquanto significando um objeto. Sua atenção se dirige em primeiro lugar às palavras externas enquanto signos instrumentais (uma reflexão implícita), depois, através das imagens e idéias causadas pelas palavras, ao objeto das idéias, imagens e palavras. As imagens e idéias causadas são signos formais, e dirigem a mente imediatamente ao seu objeto, enquanto significado por estes signos formais. Mas a mente sabe que esse objeto não está realmente presente. Não é um conhecimento através de perceptos; mas um conhecimento por imagens que significam um objeto realmente ausente, mas intencionalmente presente, um objeto representado, um objeto precisamente enquanto presente na mente. Tais imagens são imagens poéticas, signos formais de um objeto imaginado, transportando o esplendor, não de um objeto percebido, mas de um objeto imaginado (Duffy, 1945, p. 228)⁸¹.

⁷⁶ Tradução livre do autor.

⁷⁷ “...há uma comunicação, através de imagens e idéias esplêndidas, sobre o objeto imaginado. É como se o poeta levasse o leitor a um lado e comessasse: “Você se lembra da aparência do bosque numa tarde de neve? Não é esta sua aparência?” É um objeto, comum ao poeta e ao leitor, contemplado precisamente enquanto imaginado e pensado em sua ausência” (DUFFY, 1945, p. 235). Tradução livre do autor.

⁷⁸ Tradução livre do autor.

⁷⁹ Tradução livre do autor.

⁸⁰ O objeto imediato do poema é intencional, mas sua origem remota está na realidade extra-mental. O objeto de um poema sobre o pôr do sol, por exemplo, é o pôr do sol enquanto pensado e imaginado pelo poeta. Supondo que alguém esteja lendo a referida poesia sobre o pôr do sol, presenciando um pôr do sol, Duffy esclarece que em “...tal situação, parece que há dois objetos presentes à pessoa: o objeto intencional do poema, que tem sua beleza própria e que causa sua própria experiência; e o objeto extra-mental, que não é o objeto do poema enquanto tal. A contemplação simultânea dos dois objetos é uma experiência distinta da experiência do poema” (Duffy, 1945, p. 224).

⁸¹ Tradução livre do autor. Texto original: “What the reader receives is the proceeding *verbum* as meaning an object. His attention is first upon external words as instrumental signs (an implicit

O conhecimento poético, expresso na linguagem poética (poeta) e despertado por ela (leitor) é distinto do conhecimento filosófico. O parágrafo acima citado mostra isso com clareza: como é possível para Duffy, então, aceitar nesse conhecimento por imagens, um esboço essencial da experiência, que é comum ao poeta e ao leitor?

Uma resposta a essa pergunta pode ser encontrada na centralidade da potência cogitativa (razão particular), encarregada de apresentar as imagens ao intelecto (na forma de espécies inteligíveis em potência) tanto na criação poética como na recepção do poema pelo leitor, é a que possibilita esse mínimo conteúdo comum.

Ela, a cogitativa, é a potência envolvida não apenas na percepção sensível⁸², mas encarregada de lidar diretamente com os juízos particulares dos contingentes. Percebe os valores particulares e apartir dessa apreensão as emoções são despertadas. Há uma inter-relação entre as faculdades espirituais (intelecto e vontade) e a cogitativa, pela qual esta potência é também, por participação, espiritual. Para a formação da *recta ratio* do poema, o intelecto se utiliza e é afetado pelos juízos de valor da *vis cogitativa* (Duffy, 1945, p. 109).

São operações da cogitativa o conhecimento experimental imediato e o conhecimento experimental discursivo. No segundo, “as imagens são despojadas de muitas das suas notas contingentes, e preparadas para receber a iluminação do intelecto agente. É a razão particular a que dá o toque final às imagens antes de serem submetidas ao intelecto” (Duffy, 1945, p. 110)⁸³. Os juízos particulares

reflection), then, through the images and ideas caused by the words, upon the object of the ideas, images and words. The caused images and ideas are formal signs, and point the mind immediately to their object, as it is meant by these formal signs. Now the mind knows that the object is not really present. It is not a knowledge through percepts; but a knowledge through images which mean a really absent but intentional present object, a represented object, an object precisely as present within the mind. Such images are “poetic” images, formal signs of an imagined object, conveying the splendor, not of a perceived object, but of an imagined one”.

⁸² “A percepção é chamada de conhecimento experimental. Mas ela se desdobra em conhecimento experimental imediato (percepção simples) e conhecimento experimental discursivo (...) Essas duas operações pertencem à potência da cogitativa (razão particular) (...) o conhecimento experimental imediato é uma simples percepção: um homem, uma casa (embora esses objetos não sejam compreendidos sob uma forma intencional de natureza abstrata, que é o fruto do intelecto). O conhecimento experimental discursivo é a reunião das *intentiones* individuais e alcança ‘um julgamento de fato, o começo da generalização científica, ou um juízo concreto de valor’ (Mailloux, 1942)” (Duffy, 1945, p. 110-111). Tradução livre do autor. Duffy aponta para as seguintes passagens de Santo Tomás, nas quais se fundamenta o acima dito sobre a potência da cogitativa: *II Post. Anal.*, l. 20; *I Meta.*, l. 1; *II De Anima*, l. 13; *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

⁸³ Tradução livre do autor.

sobre contingentes elaborados pela cogitativa (as *intentiones* individuais) são armazenados na memória, constituindo o inventário experiencial do indivíduo, do qual falávamos algumas páginas acima.

Sem entrar em muito detalhe na psicologia tomista, o que transcende os nossos objetivos, queremos apontar para o seguinte fato: a cogitativa joga um papel central no conhecimento poético ou por imagens, no sentido de garantir esse mínimo esboço essencial da experiência, que é comum ao poeta e ao leitor. Se tivéssemos que elaborar um esquema mental do nosso problema diríamos que temos a o objeto ou conteúdo do poema, as imagens, idéias e palavras (sendo as idéias e as imagens signos formais que apontam imediata e naturalmente para o objeto e as últimas sinais instrumentais, cujo fim é a comunicação do conteúdo ao leitor).

As palavras externas⁸⁴ causam no leitor imagens e idéias que, enquanto signos formais, o remetem imediatamente ao objeto ou conteúdo do poema. O que torna possível a identificação do objeto do poeta e o objeto do leitor, é precisamente a intervenção da cogitativa. Isso é evidente pela importância concedida por Duffy à cogitativa na percepção do sentido que o poeta quis dar a sua obra, do objeto ou conteúdo da mesma, essencial à apreciação poética. Contra T. S. Eliott, que considera como o mais alto nível de apreciação poética o puro deleite estético, independente de qualquer compreensão do conteúdo do poema, Duffy considera, como já dizemos, o perfeito entendimento do objeto como condição da apreciação poética. “A perfeição da expressão não pode ser apreendida aparte da plena apreensão do objeto” (Duffy, 1945, p. 227)⁸⁵.

Numa abordagem “objetiva” da poesia, Duffy define a natureza da mesma como “o esplendor do significado de um objeto imaginado” (Duffy, 1945, p. 240)⁸⁶. O que T. S. Eliot chama de ‘lógica da imaginação’ (em analogia com a ‘lógica dos conceitos’) deve ser procurado, segundo Duffy, na *vis cogitativa*, que

⁸⁴ A mediação das palavras materiais é, ao nosso modo de ver, o ponto problemático do esquema apresentado por Duffy. A reflexão de Ricoeur sobre o enriquecimento que implica essa mediação material, pode trazer muito para nossa reflexão. Em seu devido momento retomaremos esse assunto, no desenvolvimento do nosso trabalho.

⁸⁵ Tradução livre do autor. Esse condicionamento é restringido por Duffy aos casos nos quais “nós concordamos com isso (a postura de T. S. Eliot), se o poema foi simplesmente criado com o fim de causar deleite estético, aparte de qualquer recepção de conteúdo de valor. Mas quando poeta cria também a partir de uma crença num objeto como pessoalmente valioso para além das sua qualidade artística, a pura apreciação estética não é a apreciação completa do poema” (Duffy, p. 227).

⁸⁶ Tradução livre do autor.

é capaz de apreender significados individuais e sensíveis, e julgar a conjunção de duas imagens como boa ou má, danina para pessoa ou aprazível, de valor sensível. Nas séries maiores de imagens é necessária a intervenção direta do intelecto (já que no caso anterior, a *cogitativa* age também sob a influência do intelecto⁸⁷, por uma penetração não exclusiva da *cogitativa*, mas extensiva aos outros sentidos, pela qual todos eles participam da nobreza do intelecto). Por isso, em última instância, como o próprio Duffy conclui, “não pode haver experiência do poema enquanto poema integral sem a intervenção do intelecto” (Duffy, 1945, p. 241)⁸⁸.

Dirigiremos brevemente nossa atenção ao conhecimento operativo que o poeta tem da própria obra⁸⁹. O conhecimento que o poeta tem do poema como algo perfeito sempre será mais completo do que o de qualquer leitor. “O poeta, tendo a palavra exemplar dentro de si, aprecia o poema tanto quanto ele concretiza essa palavra. Assim como tudo é conhecido com maior clareza à luz da sua causa exemplar, assim o poema é melhor conhecido pelo poeta” (Duffy, 1945, p. 216-217)⁹⁰. O poeta é capaz de uma penetração plena no significado do poema, já que ele é medida e causa do mesmo. “O poeta conhece a si mesmo através dos seus atos: portanto, enquanto o poema desenrola, ele sabe que é aperfeiçoado em conhecimento, e ama aquilo que o aperfeiçoa” (Duffy, 1945, p. 220)⁹¹. Em última instância, escreve Santo Tomás “por isso tanto os artesãos quanto os poetas (...)

⁸⁷ “A *cogitativa*, ainda que seja uma faculdade sensível, está estreitamente ligada ao intelecto, que continuamente age sobre ela e que ao mesmo tempo depende dela em seu agir. Mas não é um tipo de união descontínua como pretende o esquematismo kantiano, senão uma união na qual os ‘esquemas’, segundo os quais se organiza a experiência, não são estranhos à própria experiência, senão que nascem do seio do seu agir. Por isso, já que entre os sentidos da organização primária e a *cogitativa* e entre ela e o entendimento não existe uma solução de continuidade e já que a atividade do entendimento invade gradualmente toda a sensibilidade, pode se sustentar o realismo gnoseológico” (Fabro, 1978, p. 21-22). Tradução livre do autor.

⁸⁸ Tradução livre do autor.

⁸⁹ Aqui o pensamento de Duffy tem um claro fundamento no comentário do primeiro livro das Sentenças: “Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam scientiam habet, sicut artifex de artificaitis” (*In I Sent.*, prol.).

⁹⁰ Tradução livre do autor.

⁹¹ Tradução livre do autor. Aqui encontramos uma semelhança importante com um elemento do pensamento de Paul Ricoeur, manifesto no seguinte trecho: “We know de mind only in the works of the mind, in cultural works, each of which demand our friendship for works. And the more we advance in this friendship for works, the more we leave behind the generalities which mask it and progress toward the singular and the unique” (Ricoeur, 2007, p. 74). “Somente conhecemos a mente nos trabalhos da mente, nos trabalhos da cultura, cada um dos quais demanda a nossa amizade pelos trabalhos. E quanto mais avançamos nessa amizade pelos trabalhos, mais deixamos para atrás as generalidades que os emascaram e progredimos para o singular e o único” (Tradução livre do autor).

amam seus trabalhos, porque amam seu próprio ser. E essa é a natureza das coisas, isto é, que tudo ame seu próprio ser” (Cf. *In IX Ethic.*, l. 7, n. 7)⁹².

A análise da experiência do poema, sobretudo do ponto de vista do leitor, desperta também reflexões de grande valor para o nosso trabalho, a saber: a diferença fundamental entre linguagem filosófica e linguagem poética (e metafórica): na primeira, o conhecimento que o filósofo causa no receptor é exatamente o mesmo; na segunda é comum ao poeta e ao leitor apenas o esboço essencial de uma experiência, cujas notas individuais variáveis são preenchidas pela experiência pessoal, radicalmente distinta, de cada um. A filosofia da poesia elaborada por Duffy, com a importância que concede à apreensão do conteúdo de valor (ou objeto) do poema que o poeta busca comunicar ao leitor (fazendo referência à função educativo-moral da poesia) abre o caminho para uma reflexão sobre o caráter objetivo da poesia, isto é a verdadeira apreciação poética como conhecimento por imagens (o que Eliot chamaria apreensão da ‘lógica das imagens’ de um determinado poema (Duffy, 1945, p. 238)). Nessa apreensão do sentido, ou da unidade do poema, jogam um papel fundamental a potência da cogitativa e principalmente o intelecto.

Uma reflexão importante levada adiante por Duffy é a da pertença ou não das palavras externas à matéria do poema (junto com as idéias e as imagens). Como pressuposto dessa reflexão está a abordagem tomista da linguagem, e em particular da palavra, que por sua vez tem pressupostos vindos da teoria do conhecimento: os conceitos enquanto entidades espirituais (qualidades da faculdade espiritual do intelecto), e a sua não identificação com qualquer qualidade sensível da mente, ou dos órgãos da fala ou da expressão sensível. “A idéia, a imagem e as palavras externas são realmente expressões distintas produzidas pela alma humana através de faculdades diferentes” (Duffy, 1945, p. 196)⁹³. Quando uma palavra é encontrada pelo emissor, o seu conteúdo já tinha sido dado à mente com anterioridade, fato que aponta para a existência de um pensamento pre-verbal. Toda idéia está associada a uma imagem, mas essa imagem não é necessariamente verbal (há imagens visuais, auditivas, cinestésicas de objetos que não são palavras ou tipos combinados). A imagem (verbal ou não)

⁹² “Ideo itaque diligunt opus suum et artifices et poetae et benefactores, quia diligunt suum esse. Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet”.

⁹³ Tradução livre do autor.

é um signo formal: apresenta o objeto à mente sob um aspecto particular. A formação de imagens verbais, que representam o esforço do poeta por fazer a linguagem dizer o que está contido em outros tipos de imagens e nas idéias, é essencial ao trabalho do poeta. Essas imagens verbais (palavras imaginadas) tornam-se signos instrumentais quando são externalizadas. Essa instrumentalização tem dois propósitos: um objetivamente simbólico e outro comunicativo. O primeiro é a simples objetivação em palavras (faladas ou escritas) do conteúdo da mente do poeta. O segundo supõe a adaptação dessa simples objetivação a uma possível audiência.

Se o poema pode existir na mente do poeta independentemente das palavras externas⁹⁴, sendo a matéria do poema por definição “todas as idéias e imagens, cada uma enquanto portadoras de significado” (Duffy, 1945, p. 200)⁹⁵, em que sentido as palavras externas fazem parte dessa matéria? Elas são parte do poema do ponto de vista da sua capacidade, enquanto signos instrumentais, para dar seu conteúdo à mente do que interpreta: “Com a mesma força das idéias e imagens que causam em outra mente, dão o conteúdo contextual do poema” (Duffy, 1945, p. 200)⁹⁶.

As palavras externas, na sua capacidade de significar (seu caráter intencional), são parte essencial do poema. Sendo o conteúdo da imagem verbal tanto o som imaginado ou a aparência da palavra (aspecto não intencional) quanto seu significado (aspecto intencional), seu valor poético consiste em “seu dar significado, e é principalmente nessa capacidade que a imagem verbal é considerada na mente do poeta” (Duffy, 1945, p. 204)⁹⁷.

Como conclusão da apresentação do pensamento de Duffy, queremos lembrar, em primeiro lugar, a contemplação do ser das coisas como fundamento da linguagem poética ou metafórica, o que nos permite interpretar corretamente a qualificação da poesia como *infima doctrina*, não devida à pobreza do seu conteúdo (que como vimos, pode alcançar o nível do *praeter-natural*), mas ao modo imagético de apresentá-lo. Por outro lado, quanto ao valor especulativo da mesma, a contribuição de Duffy radica na comparação das experiências do poeta e

⁹⁴ Segundo Duffy, as imagens verbais são em si mesmas suficientes para a existência do poema, sem a necessidade de palavras externas. A necessidade de palavras externas é condicional e devida à comunicação. O poema pode existir na mente do poeta independente da sua expressão externa.

⁹⁵ Tradução livre do autor.

⁹⁶ Tradução livre do autor.

⁹⁷ Tradução livre do autor.

do leitor face ao poema, no contexto de uma abordagem objetiva da poesia, que, através do protagonismo da cogitativa, potência pela qual o ser humano é capaz de captar a 'lógica das imagens' implicada na estrutura do poema, permite a recepção pelo leitor do esboço essencial de uma experiência, cuja comunicação é desejada pelo poeta.

Como conclusão deste primeiro capítulo, podemos esboçar uma síntese das contribuições dos quatro intérpretes apresentados. Em primeiro lugar, é necessário afirmar como elemento comum a afirmação de um fundamento ontológico para a linguagem metafórica em Santo Tomás. Tal fundamento é encontrado, em primeiro lugar, em uma semelhança dinâmica, funcional, entre a coisa que recebe o nome em sentido próprio e aquelas das quais é predicado metaforicamente. Tal semelhança dinâmica, funcional é devida à participação, de todos os analogados, em uma mesma perfeição comum, cujo princípio e fim é o próprio Deus. Com efeito, Deus é a causa de toda perfeição nos entes, mesmo no caso de perfeições que implicam materialidade em sua definição, não diretamente, através da sua natureza, mas indiretamente, através das idéias divinas que norteiam o ato criador⁹⁸. É esta particular estrutura ontológica do real, configurada pela interrelação de participação e causalidade, a que é contemplada pelo poeta na gênese da criação poética.

O valor especulativo da poesia, linguagem metafórica, é preservado na afirmação da sua capacidade para apresentar mediante imagens o objeto de tal contemplação. Tal valor especulativo também é defendido por uma abordagem objetiva da poesia, a qual, pela afirmação da cogitativa como a potência que guia a disposição, pelo poeta, das idéias, imagens e palavras do poema e a apreciação poética pelo leitor, entendida como recepção do objeto e do sentido da obra: esboço essencial de uma experiência, cuja comunicação é querida pelo autor na gênese da criação poética.

⁹⁸ É necessário afirmar, no entanto, que a causalidade equívoco-virtual só pode ser plenamente compreendida como uma das dimensões da causalidade eficiente, segundo a qual o ato criador é a comunicação do ato de ser. É tal comunicação a que garante, em última instância, a participação de vários entes em qualquer perfeição, seja ela pura ou material.