

4

Santo Tomás e Paul Ricoeur

Realizamos no capítulo 2 uma exposição da metáfora no pensamento de Santo Tomás e no capítulo 3 uma exposição da metáfora no pensamento de Paul Ricoeur.

No capítulo 5 do nosso trabalho realizaremos uma comparação entre os dois pensamentos, escolhendo dois pontos específicos de comparação: o valor especulativo e o fundamento ontológico da metáfora.

O presente capítulo visa atenuar a distância no tempo entre os dois autores estudados, apresentando as suas posturas em diálogo crítico.

Uma ferramenta preciosa para tal apresentação é o estudo 8 de *A metáfora viva* no qual Paul Ricoeur valoriza criticamente a elaboração da doutrina da analogia do ser por Santo Tomás. A tal valorização crítica dedicaremos a primeira parte do capítulo.

Uma segunda parte será dedicada a uma leitura pós-ricoeuriana de Santo Tomás, realizada por José Miguel Scannone. Diante da impossibilidade de um texto no qual Santo Tomás responda à crítica de Paul Ricoeur, julgamos apropriado inserir, no seu lugar, a resposta ensaiada por um dos seus intérpretes.

4.1

Santo Tomás em *A metáfora viva*

No capítulo 2 do nosso trabalho fizemos uma exposição do pensamento de Santo Tomás sobre a metáfora à luz de quatro intérpretes tomistas. Agora apresentamos uma interpretação de um não tomista: Paul Ricoeur.

Santo Tomás é citado por Ricoeur em *A metáfora viva* no último dos oito estudos que compõem a obra, consagrado ao esclarecimento da filosofia implícita na teoria da referência metafórica (Cf. Ricoeur, 2000, p. 14).

Ricoeur defende a “pluralidade de modos de discurso e da independência do discurso filosófico em relação às proposições de sentido e de referência do discurso poético” (Ricoeur, 2000, p. 14). Nesse contexto, a analogia aristotélica e a tomista são introduzidas como contra-exemplos, isto é, como os casos em aparência mais desfavoráveis a essa defesa. O objetivo de Ricoeur é mostrar como, mesmo nesses casos desfavoráveis, a independência do discurso filosófico é garantida: “Nenhuma filosofia procede sem mais da poética por via indireta” (Ricoeur, 2000, p. 14).

O contra-exemplo da *analogia entis* tomista é fornecido, segundo Ricoeur, pelo discurso misto da *ontoteologia*: “Importa, para nossa investigação, saber se o desvio inicial instaurado por Aristóteles entre discurso especulativo e discurso poético foi preservado no discurso misto da *ontoteologia*” (Ricoeur, 2000, p. 416).

A elaboração do conceito de *analogia entis* é central no esforço por garantir à teologia o estatuto de ciência. O grande desafio enfrentado por Santo Tomás foi o de garantir uma linguagem sobre Deus que, partindo das criaturas, não fosse apenas metafórica, mas formal e própria. Se para Aristóteles a grande questão era a possibilidade de uma ciência que englobasse seres tão diversos quanto a substância e os acidentes (a ontologia), para Santo Tomás a grande questão era a possibilidade de uma ciência sobre Deus (a teologia): um conhecimento rigoroso da Causa primeira a partir do conhecimento das causas segundas. O problema da linguagem própria sobre Deus é um corolário do problema do conhecimento próprio de Deus.

Nesse contexto pode se entender a classificação da poesia como *infima doctrina*. O grande perigo enfrentado durante a elaboração do conceito da *analogia entis* foi, como evidencia Ricoeur, a absorção da analogia pela metáfora. Do sucesso de Ricoeur em mostrar que tal elaboração foi capaz de evitar a metaforização total do discurso *ontoteológico*, depende o valor do contra-exemplo para a tese de Ricoeur da independência do discurso filosófico face ao poético.

A doutrina tomista da analogia constitui, em relação a isto, um testemunho inestimável. Seu propósito explícito é estabelecer o discurso teológico no nível de uma ciência e assim subtraí-lo inteiramente às formas poéticas do discurso religioso, mesmo ao preço de uma ruptura entre a ciência de Deus e a hermenêutica bíblica (Ricoeur, 2000, p. 417).

Segundo Ricoeur, a *ontoteologia* garantiu sua independência face ao discurso poético graças ao recurso à participação¹, de inspiração platônica e neoplatônica.

Não está em questão aqui retrazar a história do conceito de *analogia entis*. Quer-se somente retomar o projeto semântico do trabalho de pensamento que se cristalizou no debate da escolástica e mostrar que tal projeto, no momento em que parece confinar-se aos dos enunciados metafóricos, principalmente por um retorno à participação de inspiração platônica e neoplatônica, cava um novo desvio entre discurso especulativo e discurso poético (Ricoeur, 2000, p. 419).

Toda a parte do estudo 8 dedicado por Ricoeur a Santo Tomás está orientada à melhor compreensão desse momento de desvio entre discurso especulativo e poético, constituído pelo recurso a uma ontologia da participação. Para tal compreensão, Ricoeur procura acompanhar o trabalho de pensamento que o possibilitou: a elaboração e ajuste em paralelo dos conceitos de analogia e participação.

No *Comentário do Primeiro Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, Santo Tomás teria adotado, segundo Ricoeur, uma solução próxima ao exemplarismo platônico, sob influência de Alberto Magno: “Há outra analogia (além da ordem de prioridade) quando um termo imita outro tanto quanto pode, mas não o iguala perfeitamente, e encontra-se essa analogia entre Deus e as criaturas” (Ricoeur, 2000, p. 421). Ricoeur explica o recurso à causalidade exemplar pela economia de um termo comum que precederia Deus e as criaturas: “é o próprio Deus que comunica sua semelhança; a imagem diminuída assegura uma representação imperfeita e inadequada do exemplar divino, a meio caminho da confusão em uma mesma forma e da heterogeneidade radical” (Ricoeur, 2000, p. 422).

Segundo Ricoeur, Santo Tomás não se deteve nessa solução por dois motivos. Em primeiro lugar, a semelhança direta entre os termos é ainda muito próxima da univocidade. Por outro lado, por seu caráter formal, a causalidade exemplar deve ser subordinada à causalidade eficiente: “a única que funda a comunicação do ser subjacente à atribuição analógica” (Ricoeur, 2000, p. 422).

A segunda solução teria sido ensaiada por Santo Tomás na época do *De Veritate*: a distinção entre *proportio* e *proportionalitatis*². A *proportio* é a relação

¹ “Participação é, de modo aproximativo, ter parcialmente o que o outro possui ou é em plenitude” (Ricoeur, 2000, p. 421).

entre dois termos, direta e determinada (por exemplo, de um número com seu dobro). A *proportionalitatis* é a relação de semelhança entre duas proporções (por exemplo $2/3 : 50/150$): na qual a distância entre os termos ao interior de cada proporção (2 e 3; 50 e 150) é indeterminada e a relação entre os termos de proporções diferentes é indireta (2 e 50; 3 e 150). A *proportio* e a *proportionalitatis* comparam qualquer tipo de termos e não apenas termos numéricos. Como exemplos de uso da *proportio*, Santo Tomás apresenta a comparação da substância com cada um dos acidentes, ou do animal sadio com a urina (sintoma da saúde), ou o clima (causa da saúde), ou a comida (causa da saúde). Como exemplo da *proportionalitatis*: visão/corpo : intelecto/mente.

É de acordo com o segundo tipo de analogia que Deus e a criatura podem ser comparados. Só dessa maneira é respeitada a distância infinita que os separa. Segundo Ricoeur, essa é uma solução provisória dada por Santo Tomás ao problema de uma semelhança direta entre os termos (Deus e criatura), demasiado próxima da univocidade. Na distinção entre *proportio* e *proportionalitatis* prima ainda a causalidade exemplar. Será necessária uma reformulação da causalidade para possibilitar um salto qualitativo na teoria da analogia.

...a causalidade exemplar, na medida em que cai sob o conceito de *proportio*, implicava ainda uma relação demasiado direta e suprimia a distância infinita que separa os seres de Deus. Em compensação, a *proportionalitas* (sic) não faz justiça à comunicação de ser que a causalidade criadora leva a pensar. O formalismo da *proportionalitas* (sic) empobrece a rica e complexa rede que circula entre participação, causalidade e analogia (Ricoeur, 2000, p. 424).

Essa reformulação da causalidade, segundo Ricoeur, tinha que satisfazer três desafios fundamentais:

- A necessidade de conceber a participação de maneira que não implique um termo anterior a Deus e às criaturas. A admissão desse termo anterior implicaria a possibilidade de uma predicação unívoca entre Deus e a criatura, o que deve ser evitado.

² “*Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis*” (De Ver., q. 2, a. 11, sol.)

- A necessidade de dar à *proportio creaturae* sempre existente entre causa e efeito um sentido que respeite a desproporção entre o finito e o infinito.
- A necessidade de conceber a distância entre o finito e o infinito como uma simples dessemelhança, sem misturar essa idéia essencial com a idéia de uma exterioridade espacial. Essa idéia de exterioridade espacial entre o finito e o infinito é descartada pela imanência da causalidade divina. Ricoeur cita Montagnes: “Por sua presença criadora, (Deus) não está afastado, mas totalmente próximo: *est in omnibus per essentia, inquantum adest omnibus ut causa essendi*” (Ricoeur, 2000, p. 424).

Para responder a esses três desafios, Santo Tomás teria acentuado, depois do *De Veritate* e sobretudo nas duas *Sumas*³ uma abordagem do ser como ato e não

³ *S. Th.*, I, q. 4, a.1, rep. 3; *De Pot.* q. 7, a. 2, rep. 9. No texto da Suma, Santo Tomás afirma: “deve-se responder que o ser é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é; o ser é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas. Por conseguinte, [o ser] não se refere às coisas como o recipiente ao que é recebido, e sim como o que é recebido ao recipiente. Quando digo, por exemplo, *o ser* do homem ou do cavalo, ou de qualquer outro, considera-se o ser como um princípio formal e como o que é recebido, não como algo a que competiria ser”. E no texto das Questões disputadas sobre a potência: “O ser, da maneira como aqui o entendemos, significa a mais alta perfeição de todas: e a prova é que o ato é sempre mais perfeito que a potência. Agora, não entendemos a forma signata como estando em ato a não ser que suponhamos que ela tem ser. Desse modo podemos tomar a natureza humana ou natureza *in fieri* enquanto existindo potencialmente na matéria, ou enquanto existindo na potência como agente, ou inclusive enquanto na mente: mas quando tem o ser torna-se atualmente existente. Daonde é claro que o ser tal como o entendemos aqui é a atualidade de todos os atos, e portanto a perfeição de todas as perfeições. Tampouco devemos pensar que o ser, neste sentido, possa ter algo acrescentado a si que seja mais formal e que o determine tal como o ato determina a potencialidade: porque o ser neste último sentido é essencialidade distinta daquela à qual é acrescentada e pela qual é determinada. Mas nada que esteja fora do âmbito do ser pode ser acrescentado ao ser: já que nada está fora de tal âmbito, exceto o não-ser, que não pode ser nem forma nem matéria. Portanto o ser não é determinado por alguma outra coisa como a potencialidade é determinada pelo ato, mas sim como o ato é determinado pela potencialidade: já que ao definir a forma nós incluimos sua própria matéria no lugar da diferença: por isso definimos a alma como o ato de um corpo físico orgânico. De acordo com isso, este ser é diferente daquele ser, na medida em que é o ser desta ou daquela natureza. Por essa razão, Dionísio diz (Div. Nom. V) que apesar de que as coisas que têm vida são mais excelentes do que aquelas que apenas têm ser, o ser é mais excelente que a vida, já que as coisas vivas não têm apenas vida, mas também ser” (Tradução livre do autor). Texto no latim: “Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione

tanto como forma. Como consequência desse acento, a causalidade é também reformulada: ela não é vista apenas como uma imitação extrínseca (da causa pelo efeito), mas como a comunicação do ato de ser (causalidade criadora eficiente): “É a causalidade criadora que estabelece entre os seres e Deus a ligação de participação que torna ontologicamente possível a relação de analogia” (Ricoeur, 2000, 424).

Precisamente depois do *De Veritate*, Santo Tomás apresenta uma nova divisão: *duorum at tertium* e *unius ad alterum* ou *ipsorum ad unum*⁴. É de acordo com o segundo modo que o nome de uma perfeição é predicado de Deus e das criaturas. Assim é salvaguardada a exigência de uma participação que não implique um termo anterior a Deus e às criaturas. A relação de analogia é entre Deus e a criatura, sem a possibilidade de um terceiro termo que preceda ambos. Ao mesmo tempo, este modo de analogia admite uma ordenação de acordo com o grau de participação na perfeição: do eminente ao menos excelente.

A última retificação na elaboração da doutrina da *analogia entis* é, segundo Ricoeur, a concepção da própria causalidade como analógica⁵.

Se, com efeito, podemos nomear Deus a partir da criatura é “em razão da relação que a criatura mantém com Deus, seu princípio e sua causa, em que preexistem excelentemente todas as perfeições daquilo que existe” (*S. Th.*, I, q. 13, a. 5). Eis aí a distinção entre univocidade, equivocidade e analogia transferida do plano das significações ao da eficiência (Ricoeur, 2000, p. 426-427).

O que garante a articulação do discurso é uma particular estrutura do real, em que a semelhança-dessemelhança dos seres é explicada pelo caráter analógico da causalidade.

formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse”.

⁴ Analogia de duas coisas a uma terceira e de uma coisa à outra. Ricoeur faz referência ao seguinte texto de Santo Tomás: “Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus” (*De Pot.*, q. 7, a. 7, rep.)

⁵ Aqui Ricoeur faz referência às seguintes passagens de Santo Tomás sobre o *agens univocum* e o *agens aequivocum*: *De Pot.*, q. 7, a. 6-7; *S. Th.*, I, q. 13, a. 5.

O mais interessante para Ricoeur é o esforço do discurso filosófico por diferenciar, a cada passo da elaboração da doutrina da *analogia entis*, metáfora e analogia.

No *De Veritate* (q. 2, a. 11) são reconhecidos dois tipos de proporcionalidade: a simbólica e a transcendental.

Na atribuição simbólica (*quae symbolice de Deo dicuntur*), Deus é chamado de leão, sol, etc.; nessas expressões “o nome traz algo de sua significação principal” e, com ela, uma “matéria”, que não pode ser atribuída a Deus. Em compensação, apenas os transcendentais tais quais ser, bom, verdadeiro permitem uma definição sem “defeito”, isto é, independente da matéria quanto a seu ser (Ricoeur, 2000, p. 428).

Segundo Paul Ricoeur (2000, p. 429), é na *Suma teológica* que Santo Tomás aborda frontalmente a questão da metáfora, a pretexto da questão: “Os mesmos nomes devem ser atribuídos prioritariamente à criatura em vez de a Deus?” (I, q. 13, a. 5). Para responder à pergunta, Santo Tomás reconhece duas ordens de prioridade: uma segundo a coisa em si e a outra segundo a significação do nome. A analogia corresponde à primeira ordem de prioridade, já que trata perfeições que são predicadas em primeiro lugar de Deus, como são a bondade, a sabedoria e o ser. A metáfora corresponde à ordem da significação, já que trata aquelas perfeições que são predicadas em primeiro lugar das criaturas, que quando aplicadas a Deus não perdem sua referência material original. Exemplos desta última são as metáforas do sol e do leão.

Uma afirmação é de particular importância para nosso trabalho: a do efeito metafórico da analogia. Em que consiste tal efeito metafórico? Quando um nome é aplicado analogicamente ao homem e a Deus, por exemplo: sábio, no primeiro caso o nome faz referência a uma perfeição do homem, que pode ser diferenciada de outras perfeições e circunscrita pelo nome. No caso de Deus, a sabedoria se identifica com seu ser e não pode ser circunscrita pelo nome. A realidade significada (Deus) sempre excede a significação do nome. Nessa explosão do nome, que confere sempre um caráter insólito à atribuição do nome a Deus, consiste o efeito metafórico da analogia.

Finalmente, é na própria operação predicativa que se produz o entrecruzamento e o distanciamento definitivo entre discurso filosófico e discurso poético. No primeiro são tratados termos transcendentais. No segundo, perfeições que carregam conteúdo material.

4.2

Uma leitura post-ricoeuriana de Santo Tomás

4.2.1

Resposta às objeções de Ricoeur

Apesar da sua referência a Santo Tomás no Estudo 8 de “A metáfora viva”, explicada por Ricoeur pelo alcance do trabalho de pensamento implícito na elaboração do conceito de analogia, assume, face a ele, uma postura crítica, muito bem expressa no seguinte trecho da obra:

É esse círculo da analogia e da participação que deveria ceder sob o peso da crítica. Não que jamais tenha sido desmentido o projeto semântico que animara a investigação mais adequado de analogia. É no nível físico, no preciso ponto em que a causa equívoca presta socorro ao discurso analógico, que a relação circular é rompida, sob os golpes conjugados da física galileana e da crítica humeana. Após essa ruptura, da qual a dialética kantiana extrai todas as consequências, a unidade conceitual capaz de envolver a diversidade ordenada das significações do ser ainda deve ser pensada (Ricoeur, 2000, p. 427).

José Miguel Scannone, em seu artigo *Del símbolo a la práctica de la analogía* (Cf. Scannone, 1999)⁶, resume em três as objeções de Ricoeur à analogia tomista, em sua busca de uma filosofia que parta do símbolo: objeções à causalidade na ordem física, objeção da circularidade entre semântica e ontologia e a denominação da analogia tomista como ontoteológica. Scannone busca responder a cada uma das objeções:

...as objeções à causalidade na ordem física não afetam –segundo meu parecer– a sua compreensão metafísica. Pois, segundo o próprio Ricoeur reconhece, Tomás tem uma concepção analógica da causalidade eficiente (que não é a concepção aristotélica). Mas não só se trata da concepção tomista do agens aequivocum, ao qual faz alusão Ricoeur (Ricoeur, 2000, p. 426). Pois a causalidade poderia ser compreendida ainda como uma causalidade pertencente à simples ordem categorial, segundo o *modus significandi* da linguagem apropriada às criaturas (cf. *S. Th.*, I, q. 13, sol.). Para Tomás se trata, diferentemente, de compreender e nomear a criação gratuita e ex nihilo usando a categoria de causa eficiente até o limite e superando-a desde dentro (cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3, sol.). Consegue-o transcendendo a ordem categorial, ôntica e física, rumo ao transcendental, ontológico e metafísico –já implicado no primeiro como sua condição de possibilidade–, a fim de abrir a significação do termo à eminência, passando pela negação e purificação do nosso modo (categorial, predicativo, abstrato ou concreto) de significar, pensar e dizer. Só assim é possível atribuir esse nome a Deus. Mas o

⁶ Todos as citações de Scannone foram traduzidas livremente pelo autor do espanhol ao português. O formato das referências às obras de Santo Tomás e de Paul Ricoeur dentro do texto de Scannone foi mudado para manter uma homogeneidade com o resto do trabalho.

mesmo faz Tomás com todos os nomes de Deus (segundo se exporá melhor na parte segunda deste artigo) (Scannone, 1999, p. 22-23).

À *objeção da circularidade entre semântica e ontologia*, Scannone responde que “Tomás, sem deixar o plano semântico da linguagem e da significação, coloca o tema da comunicação do ser usando a linguagem analógica da causalidade transcendental” (Scannone, 1999, p. 23), pensada “não tanto como participação de uma forma, mas como ato (cf. *S. Th.*, q. 4, a. 3, sol.), e como comunicação, doação e participação do ato (isto é, do ato de ser, *actualitas omnium actuum: De Pot.* q. 7, a. 2, obj. 9)” (Scannone, 1999, p. 23).

... ‘ser’ aqui não significa só o sentido do ser senão também a referência desse sentido à realidade, mas a uma realidade (de Deus) analogicamente, não fisicamente, nem sequer onticamente (ou como direi mais adiante, onto-teologicamente) entendida, como se Deus fosse um Ente supremo ou uma Ousia (essência ou substância suprema).

Nesse sentido a ontologia constitui um âmbito de referência da semântica analógica e não (só) seu apoio circular externo. Algo assim diz Ricoeur acerca da verdade metafórica, pela qual a metáfora e o símbolo dizem referência à realidade que só é alcançável através do símbolo (Scannone, 1999, p. 23)

À terceira crítica de Ricoeur à analogia tomista, sua denominação de ontoteológica, por estar definida pela tentativa de unir a analogia categorial (horizontal para Ricoeur) e analogia transcendental⁷ (vertical para Ricoeur), Scannone responde afirmando que Santo Tomás tem uma concepção analógica de todos os nomes de Deus, incluindo o de *Ipsum esse per se subsistens* (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1, sol.; q. 4, a. 1, sol.).

...precisamente onde parece aproximar-se mais à ontoteologia, por uma aparente identificação de ambos predicados: *ipsum esse e subsistens-ens*, a supera, já que tanto um como outro, assim como a união de ambos, devem passar pela negação crítica, antes de poder ser atribuídos a Deus. Assim são preservados o mistério e a diferença entre ser e ente, e ambos com aquele que chamamos Deus.

Pois para Tomás tal nome (*Ipsum esse subsistens*) não é uma definição de Deus, nem uma identificação imediata ou dialética do *esse* (*ut tale*, isto é, formalmente considerado) e do *subsistens* (entendido onticamente como *ens*), senão que é uma denominação paradoxal. Nela ambos termos (*ens* e *subsistens-ens*) se corrigem mutuamente ao passar pela negação do nosso modo predicativo (abstrato-formal e concreto-óntico) de pensar e de falar, isto é, nosso *modus significandi* humano. Não podemos prescindir deste, mas sim o podemos usar transcendendo-o no seu

⁷ A analogia categorial é a que se dá entre as categorias e a transcendental a que se dá entre Deus e as criaturas.

próprio uso, por meio da sua negação e a abertura à eminência (Scannone, 1999, p. 25).

Scannone explica como isto é possível (a transcendência por meio da negação e da abertura à eminência do *modus significandi* humano), na segunda parte do seu artigo, intitulada “*Del más acá del símbolo al más allá de la analogía*”⁸. Fazemos referência a alguns elementos do texto que interessam a nosso estudo.

Na explicação do processo de ‘analogização’, Scannone afirma que “além da transposição de metáforas e símbolos particulares (como o da ‘chama de amor viva’) em conceitos puros usados analogicamente (v. g. o do ‘amor vivo’)⁹, dá-se também o fato, segundo Ladrière, de que a linguagem teológica em seu conjunto opera como símbolo” (Scannone, 1999, p. 36):

O pensamento especulativo é especialmente apto para ser assumido em seu conjunto e em seu uso dos transcendentais e os ‘termos de perfeição’, para uma função simbolizante. Pois não se trata de formas intelectuais fixas senão que, através do processo analógico de pensamento (afirmação, negação, eminência) permanecem como formas dinâmicas, em abertura e movimento, dizendo um sentido que está sempre em excesso com respeito ao que deixa apreender de si (Scannone, 1999, p. 38).

Segundo Scannone, a tal funcionamento simbólico do discurso especulativo, pelo qual aponta a um sentido e a uma referência que o excedem, estaria-se referindo Santo Tomás quando “depois de ter usado analogicamente, na ordem não categorial, senão transcendental, os conceitos especulativos de ‘primeiro motor’, ‘causa primeira’, etc., acrescenta –usando uma linguagem já não especulativa senão religiosa-: ‘ao que todos chamam Deus’ (cf. *S. Th.*, q. 2, a. 3, sol.)” (Scannone, 1999, p. 39).

4.2.2

Afirmações sobre a metáfora

⁸ “Do aquém do símbolo ao além da analogia”.

⁹ “A “transposição” do simbólico ao especulativo é possível pela correspondência formal que se dá entre ambos tipos de linguagem e – como expliquei acima- entre a operação de simbolização e a de analogização: ambas se movem na circularidade de um descenso prioritário e de um ascenso mais notória: ambas seguem o ritmo: em-atraves-mais além e apontam para o excesso de sentido; ambas contêm um momento pragmático de auto-implicação de quem fala” (Scannone, 1999, p. 37).

Além das respostas às objeções de Ricoeur à analogia tomista, o que é valioso para nós é que, ao explicar a analogia do ser tomista por comparação com a metáfora, Scannone realiza uma série de afirmações sobre a natureza da metáfora, tema da nossa pesquisa. Comprovamos aqui o que já viamos no capítulo 2 com Ralph McInerny: a relação íntima que têm em Santo Tomás os temas da analogia e da metáfora. O que dá ocasião a tais afirmações é o tratamento tanto da transposição de metáforas e símbolos em conceitos puros usados analogicamente quanto o modo simbólico de operar da linguagem teológica em seu conjunto (Scannone, 1999, p. 36).

Retomando a afirmação de Marie-Dominique Chenu de que “a analogia se entende no horizonte da metáfora” (Scannone, 1999, p. 29), Scannone acrescenta: “já que ambas se movem no terreno da *trans-ferência* de sentido entre âmbitos semânticos essencialmente diferentes, entre os quais, de si, reinaria a equivocidade” (Scannone, 1999, p. 29).

Introduzindo o pensamento de Klaus Müller, Scannone compara metáfora e analogia: enquanto a metáfora “ ‘cria’ novidade de experiência (Ricoeur em MV o diz com respeito ao sentido, segundo o duplo significado de ‘*inventer*’: inventar e descobrir) (...), a analogia supõe uma experiência específica ou, melhor, entrelaça dois momentos da experiência com distinto grau de acessibilidade” (Scannone, 1999, p. 29). Um segundo elemento do pensamento de Müller, que porta para Scannone o perigo do simbolismo, é introduzido: “a analogia em Santo Tomás supõe a metáfora fundamental da causalidade criadora” (Scannone, 1999, p. 29). Para Scannone, Santo Tomás admite a linguagem metafórica sobre Deus “precisamente porque dEle é mais o que não sabemos do que o que sabemos, e a metáfora, por sua carga imaginativo-afetiva sensível, mostra mais claramente a inadequação da nossa linguagem humana com respeito a Deus (cf. *S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 3)” (Scannone, 1999, p. 30), mas criticando ao mesmo tempo uma teologia simbolista e reconhecendo o estatuto científico da teologia (sentido aristotélico), pelo uso analógico do conceito e da linguagem.

Outro elemento lembrado por Scannone é o entrecruzar-se dos efeitos semânticos da linguagem metafórica e especulativa: “desse modo a analogia se vivifica continuamente de novo a partir do potencial hermenêutico do símbolo, e este encontra uma interpretação conceitual que não reduz seu sentido, senão que, dando-lhe precisão, o deixa aberto, e assim respeita o Mistério que se expressa

através do mesmo” (Scannone, 1999, p. 30). Como exemplos dessa ‘operação cruzada’, Scannone apresenta: a) ‘a chama de amor viva’ (de São João da Cruz), na qual a metáfora da chama e a analogia do amor vivo se fecundam reciprocamente; e, b) a tentativa de Santo Tomás de expressar a eminência pelo entrelaçamento da metáfora do sol com a analogia do ser (exemplo este último apresentado também por Ricoeur em “A metáfora viva”).

Outra afirmação importante de Scannone: nas linguagens religiosa, poética e especulativa “se dá um processo de *transgressão semântica* e, por conseguinte, pertencem a dimensões relacionadas com o acontecimento (Heidegger diria *Erignis*) e à ação (Blondel), ainda que, em cada caso, em níveis essencial e radicalmente diferentes” (Scannone, 1999, p. 31): em contraste com a física ou a matemática, são linguagens *auto-implicativas*.

Segundo Scannone, em Santo Tomás, mais do que de conceitos-limite (como, segundo Scannone, interpreta Ricoeur), tem que se falar de usos-limite do conceito especulativo: “os termos transcendentais e ‘de perfeição’, porque em seu próprio conceito não implicam limite, são aptos para ser ‘levados ao limite’, para que quem pensa e fala reconheça o limite do seu próprio pensar e falar, e então possa ‘apontar para além’ do limite” (Scannone, 1999, p. 32).

Um exemplo: quanto ao uso do atributo ‘sábio’ como nome predicável de Deus (cf. *De Pot.*, q. 7, a. 5, obj. 2), “a Ele só pode-se atribuir a sabedoria *em, através e além* da negação do nosso modo limitativo de pensá-la” (Scannone, 1999, p. 32). Tal negação da negação, segundo Scannone, “não se fecha dialeticamente em uma totalidade da qual a primeira afirmação e a negação são meros momentos, como em Hegel, senão que se abre à eminência” (Scannone, 1999, p. 32).

A eminência consiste, segundo Scannone, não em um superlativo (elevação quantitativa o extensiva ao infinito da significação do termo), senão em “sair da série espaço-temporal da gradação da perfeição e do modo categorial de significá-la, para “dar o salto” ao que, fora da série, dá razão dela, ainda que esta fosse infinita (...) Pois está fora da série e em toda ela (...) como sua *condição transcendental de possibilidade*” (Scannone, 1999, p. 32).

Segundo Scannone, tanto na transgressão simbólica quanto na analogização há

...circunvaldade entre o horizonte semântico (de eminência) –que guia todo o processo- e, por outro lado, a significação primeira (“sábio” dito, por exemplo, de Sócrates) (...) o conteúdo inteligível que há de ser liberado em sua transcendentalidade “já” está na primeira afirmação, e ajuda a descobrir a semelhança da sabedoria atribuída a um sábio conhecido por experiência, com a sabedoria que quer atribuir-se a Deus (Scannone, 1999, p. 33)

O que diferencia metáfora e analogia é que no caso da primeira a semelhança é imaginativa e icônica, enquanto na segunda trata-se de uma semelhança ou proporcionalidade puramente inteligível e transcendental. As perfeições puras são atribuídas em primeiro lugar a Deus e depois às criaturas enquanto à coisa significada pelo nome. Em contrapartida, quanto à imposição do nome, são ditas em primeiro lugar das coisas deste mundo. Scannone tem aqui como referência constante *S. Th.*, I, q. 13, a. 5, sol.

Tanto quanto na metáfora, na analogia também “a significação primeira serve de apoio ao processo, estrutura a significação analógica e a específica” (Scannone, 1999, p. 34). Como prova disso, Scannone lembra que Santo Tomás afirma que “os distintos atributos puros, ainda que liberados de sua categorialidade pela negação do *modus significandi*, não são entre si sinônimos (cf. *S. Th.*, I, q. 13, a. 4, sol)” (Scannone, 1999, p. 34).

Outra diferença entre metáfora e analogia apontada por Scannone é que na primeira se dá um ‘ver como’, enquanto na segunda um ‘entender como’, possibilitado “pelo ‘já’ estar (não espacial, mas constitutivo) do transcendental no categorial, embora ‘ainda não’ liberado em sua transcendentalidade pela negação” (Scannone, 1999, p. 34).

Tanto na metáfora quanto na analogia se apresentam o ‘é’ da afirmação, o ‘não é’ da negação e o ‘é como’, ainda que de maneiras distintas. Tanto na metáfora quanto na analogia, “o que mais importa é o movimento mesmo de passar sempre além”. Scannone lembra duas peculiaridades da analogia: em primeiro lugar, trata “de uma perfeição pura (sem imperfeição em seu próprio conceito) que, a diferencia da perfeição ‘mixta’ (que é levada à transgressão semântica na metáfora), não tem em si a carga de materialidade que pode opacar o olhar posto no movimento mesmo” (Scannone, 1999, p. 34). Em segundo lugar, “trata-se de um movimento que se autodetermina pela sua própria estrutura como processo de pensamento (...) determinação que lhe dá o *ritmo*, a *ordem* e a

estrutura mesma do movimento de transcender a primeira afirmação pela negação aberta (...) de seu modo de significar” (Scannone, 1999, p. 34).