



**Martín Ugarteche Fernández**

**A metáfora em Santo Tomás de Aquino e  
Paul Ricoeur**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia na PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Carlos Alberto Gomes dos Santos

Rio de Janeiro  
Abril de 2008



**Martín Ugarteche Fernández**

**A metáfora em Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-graduação em Filosofia na PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada

**Prof. Carlos Alberto dos Santos**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Paulo César Duque Estrada**  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira**  
Universidade Católica de Petrópolis

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
Coordenador Setorial do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas – PUC - Rio

Rio de Janeiro, 16 de Abril de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Martín Ugarteche Fernández**

Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis em 2005. É professor do curso de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis desde o ano 2006, vinculado ao Instituto de Teologia, Filosofia e Ciências Humanas da mesma.

### Ficha Catalográfica

Ugarteche Fernández, Martín

A metáfora em Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur / Martín Ugarteche Fernández ; orientador: Carlos Alberto Gomes das Santos. – 2008.

138 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Metáfora. 3. Conhecimento. 4. Ontologia. I. Santos, Carlos Alberto Gomes dos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento Filosofia. III. Título.

Para meus pais, Martín e Vera

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador Professor Carlos Alberto Gomes dos Santos, pelo estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus irmãos sodálites da Comunidade Mãe da Reconciliação, em Petrópolis, por todo o apoio, paciência e compreensão.

Aos meus pais, pela educação, atenção e carinho de todas as horas.

Aos professores do Curso de Filosofia da Universidade Católica de Petrópolis, pelo exemplo e dedicação no magistério.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão Examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que de alguma ou outra forma me estimularam ou me ajudaram.

## Resumo

Ugarteche, Martín; dos Santos, Carlos Alberto Gomes. **A metáfora em Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro, 2008. 138p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O estudo visa mostrar a natureza da metáfora, e em particular seu valor especulativo e fundamento ontológico (ou ontologia implícita) para Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur, realizando uma comparação entre as duas concepções. Em um primeiro momento, é apresentada a concepção tomista da metáfora, através do recurso a quatro intérpretes do Aquinate (Penido, McInerny, Cruz e Duffy). Em um segundo momento é apresentada a concepção de Paul Ricoeur, especialmente em “A metáfora viva”. Na parte final do trabalho, são comparadas a incorporação da imagem no discurso especulativo (valor especulativo da metáfora) e a relação metáfora-ontologia (fundamento ontológico da metáfora) nos dois autores.

## Palavras chave

Metáfora, conhecimento, ontologia.

## Abstract

Ugarteche, Martín; dos Santos, Carlos Alberto Gomes. **The metaphor in Saint Thomas Aquinas and Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro, 2008. 120p. MSc Dissertation. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The study aims at showing the nature of metaphor, particularly its speculative value and its ontological foundation (or implicit ontology), for Saint Thomas Aquinas and Paul Ricoeur, making a comparison between both conceptions. In a first moment, Aquinas' conception of metaphor is presented, recurring to four interpreters (Penido, McInerny, Cruz and Duffy). In a second moment, Ricoeur's conception of metaphor is displayed, especially as presented in "The living metaphor". In the final part of the work, the incorporation of image in speculative discourse (speculative value of metaphor) and the relation metaphor-ontology (ontological foundation of metaphor) in both authors are compared.

## Keywords

Metaphor, knowledge, ontology.

## Sumário

1. Introdução	11
2. A metáfora em Santo Tomás de Aquino	17
2.1. Maurílio Teixeira-Leite Penido	18
2.1.1. Analogia e metáfora	
2.1.2. Fundamento objetivo e valor especulativo da metáfora	
2.2. Ralph McInerny	29
2.2.1. A significação das palavras em Santo Tomás	
2.2.2. A referência ao sentido próprio	
2.3. Vicente Cruz-Amorós	34
2.3.1. Metáfora e causalidade exemplar	
2.4. John Duffy	40
2.4.1. Fundamento ontológico da metáfora	
2.4.2. Valor especulativo da metáfora	
3. A metáfora em Paul Ricoeur	57
3.1. Entre a Retórica e a Poética: Aristóteles	59
3.2. O trabalho da semelhança	62
3.3. Metáfora e referência	67
3.4. Metáfora e discurso filosófico	76
4. Santo Tomás e Paul Ricoeur	84
4.1. Santo Tomás em <i>A metáfora viva</i>	84
4.1.1. Resposta às objeções de Ricoeur	
4.1.2. Afirmações sobre a metáfora	
4.2. Uma leitura pós-ricoeuriana de Santo Tomás	91

5. Valor especulativo e fundamento ontológico da metáfora: Santo Tomás e Paul Ricoeur	98
5.1. Valor especulativo da metáfora	99
5.1.1. Santo Tomás: apresentar uma verdade mediante imagens é usar metáforas	
5.1.2. A incorporação da imagem em Paul Ricoeur	
5.2. Metáfora e ontologia	115
5.2.1. Santo Tomás: fundamento ontológico da metáfora	
5.2.2. Paul Ricoeur: a ontologia implícita à referência metafórica	
6. Conclusões	125
7. Referências bibliográficas	130

*Podemos dizer simplesmente: o nome cria a possibilidade da alocação, do chamamento. Ele estabelece relação. Quando Adão dá o nome aos animais, isso não significa que ele explica a sua essência, mas que os introduz no seu mundo humano, os torna apeláveis para si. A partir daqui compreendemos o que se entende positivamente com o nome de Deus: Deus produz a relação entre Ele e nós. Ele se torna invocável. Ele entra em relação conosco e nos permite estar em relação com Ele. Mas isso significa: Ele se entrega de algum modo ao nosso mundo humano. Ele é invocável e por isso também vulnerável. Ele assume o risco da relação, de estar conosco.*

Bento XVI, *Jesus de Nazaré*

# 1 Introdução

O presente trabalho busca responder à seguinte questão: *É capaz, a linguagem poética ou metafórica, de dizer a verdade?* que pode se desdobrar em outras duas: *Qual é o valor especulativo da metáfora?* e *Qual é seu fundamento no ser das coisas?*

Esse duplo desdobramento exige uma explicação: por capacidade para dizer a verdade entendemos uma adequação do que é dito a uma realidade que transcende a linguagem. As perguntas pelo valor especulativo e o fundamento ontológico da metáfora estão diretamente relacionadas com essa adequação.

Se, como veremos no desenvolvimento do trabalho, o que o poeta faz é levar o leitor a *ver* uma realidade pouco conhecida *como* outra mais familiar e se, tal visão tem um caráter instrutivo, por levar o leitor a aperfeiçoar sua compreensão da realidade, a poesia e a metáfora possuem um valor especulativo. E se, como afirma Aristóteles, *metaforizar bem é captar bem as semelhanças*, tal valor especulativo não tem seu fundamento último no sentimento subjetivo do poeta, mas em um estado de coisas exterior a ele, em uma estrutura determinada do real, cuja contemplação constitui o ponto de partida da produção poética.

Quanto ao método escolhido para a abordagem do tema, o próprio título *A metáfora em Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur* já manifesta que não trataremos apenas um, mas que iremos comparar dois autores. Os métodos monográfico e de comparação são duas das possíveis escolhas do pesquisador, que visam, cada uma por caminho diferente, levar à melhor compreensão de um

assunto. Cada um possui vantagens e desvantagens. A comparação, por exemplo, embora facilite uma visão mais ampla e uma compreensão do assunto pelos contrastes encontrados entre duas concepções diversas do mesmo, traz o perigo de um menor aprofundamento. Em nosso caso, a escolha do método obedece à própria origem do interesse pela metáfora, devido ao contato não apenas com um autor, mas com vários, entre eles Santo Tomás de Aquino e Paul Ricoeur.

Nesse sentido, a presente dissertação busca dar continuidade ao trabalho *Analogia e metáfora em Penido*, no qual abordamos a relação entre pensamento especulativo e poético na obra do célebre filósofo brasileiro Maurílio Teixeira-Leite Penido, em particular, em “A função da analogia em teologia dogmática”. No desenvolvimento do referido trabalho foi fundamental o estudo 8 de “A metáfora viva” de Paul Ricoeur, no qual o discurso chamado por Ricoeur de “onto-teologia”, âmbito da elaboração da doutrina da analogia do ser, é apresentado como um dos exemplos da interanimação entre os modos de discurso especulativo e poético.

Reforçou nosso interesse pela metáfora em Santo Tomás uma dupla constatação: o fato do tema ser pouco tratado pelos tomistas, a não ser de maneira indireta, em obras sobre a analogia, e a possibilidade que abre para um diálogo frutífero com o pensamento contemporâneo. Essa constatação não é apenas nossa, mas dos próprios tomistas. George Klubertanz, estudioso da analogia, escreve em sua obra *St. Thomas Aquinas on Analogy*: “sustentar que a metáfora original é o mesmo tipo de predicação do que o menos efetivo dos epítetos análogos parece não fazer justiça aos fatos. Tal redução é feita com muita frequência pelos tomistas na tentativa de explicar a metáfora e torná-la racional” (Klubertanz,

1960, p. 146)<sup>1</sup>. E mais adiante diz: “há uma particular necessidade desta pesquisa sobre a metáfora, devido à preocupação moderna com a transcendência de Deus por parte de alguns teólogos (tais como Tilich e Barth), ou com a própria cognoscibilidade de Deus por parte dos analistas da linguagem” (Klubertanz, 1960, p. 146)<sup>2</sup>.

A escolha do outro ponto de vista, o de Paul Ricoeur, deve-se sobretudo à abrangência e profundidade com que aborda o tema da metáfora, na elaboração de uma teoria filosófica da mesma, em sua obra “A metáfora viva”. Por outro lado, foi a través da leitura dessa obra que despertou nosso interesse pelo tema da metáfora em Santo Tomás. Para Ricoeur, a elaboração da doutrina da analogia do ser enfrentou com sucesso as ameaças constantes da absorção da analogia pela metáfora. A diferenciação entre ambas é o objetivo do trabalho especulativo de Santo Tomás, segundo Ricoeur. Essa percepção de Ricoeur, da íntima relação entre analogia e metáfora em Santo Tomás situa-se no início da nossa pesquisa.

Uma outra relação identificada por Ricoeur no pensamento de Santo Tomás, é a existente entre a doutrina da analogia do ser e a ontologia da causalidade e da participação. Em um sentido, se é verdade, como veremos mais adiante, que a predicação metafórica é um dos modos da predicação analógica, qual é a parcela da ontologia da causalidade e da participação que corresponde à metáfora?

A existência de tal parcela no pensamento de Santo Tomás testemunharia que a linguagem metafórica não é para ele arbitrária, mas possui um fundamento

---

<sup>1</sup> Tradução livre do autor. Texto original: “to claim that the original metaphor is the same kind of predication as the much less effective analogous epithet seems to disregard the facts. Such a reduction has very often been done by Thomists in their attempt to explain metaphor and make it rational”.

<sup>2</sup> Tradução livre do autor. Texto original: “there is a particular need for this investigation of metaphor because of the modern concern with the transcendence of God on the part of some theologians (such as Tillich or Barth), or with the very knowability of God on the part of some language analysts”.

no real. Encontraríamos então, em Santo Tomás, uma afirmação análoga ao postulado da referência metafórica de Ricoeur, da capacidade do discurso poético ou metafórico para dizer (ou redescrever) o real.

É necessário também explicitar uma dificuldade que enfrentamos, inerente à escolha de Santo Tomás e Paul Ricoeur como termos de comparação. Ela é constituída pela distância no tempo entre os dois autores, o que determina um tratamento muito mais técnico do assunto por Ricoeur, que dialoga com as contribuições da lingüística moderna na elaboração da sua teoria da metáfora. Por outro lado, o tema é muito mais desenvolvido em Ricoeur do que em Santo Tomás. Neste se encontra em embrião e por isso recorreremos, no capítulo 2, a intérpretes tomistas mais recentes, que nos facilitassem o diálogo com Ricoeur.

A dissertação está dividida em seis capítulos: uma introdução, quatro capítulos destinados ao desenvolvimento do tema e a conclusão.

O capítulo 2 está destinado à metáfora em Santo Tomás, a través da apresentação de quatro intérpretes, que abordam o tema de pontos de vista diferentes. Penido, primeiro intérprete apresentado, trata a metáfora dentro de uma obra maior sobre a analogia, que visa elaborar uma criteriologia para a linguagem sobre Deus. A contribuição de Penido é importante, por constituir uma reabilitação da metáfora em seu valor especulativo e fundamento nas semelhanças reais entre as coisas. McInerny, o segundo intérprete apresentado, oferece um enriquecimento face a Penido: é possível não só considerar a metáfora como um tipo de analogia, mas também a analogia como um tipo de metáfora. Vicente Cruz-Amorós, terceiro intérprete apresentado, realiza uma explicação mais detalhada do fundamento ontológico da predicação metafórica em Santo Tomás, concedendo à mesma uma parcela da causalidade exemplar, dentro da tríplice

divisão da mesma nas *Sentenças*: a causalidade exemplar equívoco-virtual. A contribuição de John Duffy, último intérprete apresentado, consiste fundamentalmente em sua explicação do conhecimento poético, na centralidade do papel da potência cogitativa na composição e interpretação da obra poética, sublinhando a especificidade das experiências do poeta e do leitor diante do texto e da contemplação do ser na origem da criação poética.

O capítulo 3 é dedicado ao pensamento de Paul Ricoeur. Na exposição do mesmo, privilegamos a escolha dos estudos 1, 6, 7 e 8 de *A metáfora viva*. O estudo 1 é importante pela apresentação da sua interpretação de Aristóteles, principalmente das definições da metáfora como ‘transferência’ e ‘comparação abreviada’. Também são importantes a afirmação de que ‘construir bem metáforas é captar bem as semelhanças’ e da *mimesis* como ‘significar as coisas em ato’. O estudo 6 é introduzido devido à argumentação em favor do estatuto lógico da imagem sensível e do momento sensível da metáfora. O potencial icônico da linguagem poética consiste, segundo Ricoeur, no controle da imagem pelo sentido. O poeta é visto como um artesão que elabora instruções para construir imagens. O estudo 7 é o lugar em que Ricoeur constrói sua teoria da referência metafórica, que consiste na capacidade do discurso poético para redescrever o real. O postulado da referência metafórica é realizado a partir da definição de *mimesis* como ‘significar as coisas em ato’, que abre caminho para uma comparação entre as redes metafóricas e os modelos da ciência. Finalmente, o estudo 8 é destinado ao postulado da ontologia implícita à teoria da metáfora elaborada por Ricoeur. Para o autor, ‘si dizemos algo, é porque algo existe’, e, portanto, a própria reflexividade da linguagem abre caminho para a ontologia, único

discurso capaz de levar até suas últimas conseqüências a reflexão sobre o ser da linguagem.

Nos capítulos 4 e 5 é levada adiante a comparação entre Santo Tomás e Paul Ricoeur. No capítulo 4 é apresentada a interpretação feita por Ricoeur à doutrina tomista da analogia do ser e também uma resposta, ensaiada por José Miguel Scannone, pensador tomista, a tal interpretação. Alguns temas tratados por Scannone são a crítica de Ricoeur à causalidade, a qualificação do pensamento de Santo Tomás como onto-teologia, a diferenciação entre analogia (entender como) e metáfora (ver como) e o funcionamento simbólico da analogia.

No capítulo 5 é realizada a comparação entre Santo Tomás e Paul Ricoeur. Os pontos de comparação escolhidos são dois, o primeiro relacionado ao valor especulativo da metáfora, que é a reflexão sobre a incorporação da imagem sensível ao discurso filosófico, presente tanto em Santo Tomás quanto em Paul Ricoeur; e o segundo a relação entre metáfora e ontologia, tratada respectivamente na forma de fundamento ontológico (Santo Tomás) e ontologia implícita (Paul Ricoeur). O capítulo é uma reflexão sobre semelhanças e diferenças nas duas abordagens.

## 2

### A metáfora em Santo Tomás de Aquino

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 entra 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 olho<sup>3</sup>.

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 semelhantes<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> 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.)

<sup>4</sup> 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 secundum 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 perfeição<sup>5</sup>.

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”.

<sup>5</sup> 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 via<sup>6</sup> 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 imprópria<sup>7</sup>.

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 acidental 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

<sup>6</sup> A primeira via é, segundo o texto citado, a univocidade. A segunda via é a analogia de atribuição.

<sup>7</sup> 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 separata, a qua non ita proprie aliquid denominatur”.

perfeição nos analogados é devida à analogia de proporcionalidade e não à analogia de atribuição<sup>8</sup>.

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 Tomás<sup>9</sup>. 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

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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)<sup>10</sup>, 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.

---

<sup>10</sup> 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 atribuição<sup>11</sup> 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

---

<sup>11</sup> 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 Tomás<sup>12</sup>, 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 espirituais<sup>13</sup>.

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 Deus<sup>14</sup>.

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

<sup>12</sup> 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 psicologista: *I C. G.*, c. 89; *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, obj. 2.

<sup>13</sup> 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 sensibilibus sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem”.

<sup>14</sup> “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)<sup>15</sup>.
- “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)<sup>16</sup>.

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-racional<sup>17</sup>, 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)<sup>18</sup>.

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).

<sup>15</sup> Penido faz referência a uma passagem de Santo Tomás: “Et sic sensibilibus nomina Deo attribuímus, 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.).

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> 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 geral<sup>19</sup>, uma perfeição mista, que implique na própria essência uma limitação<sup>20</sup> ou materialidade<sup>21</sup>.

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.

<sup>19</sup> 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*).

<sup>20</sup> 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).

<sup>21</sup> 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 analogia<sup>22</sup>.

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,

---

<sup>22</sup> 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 metaphoricè*” (*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 aspecto<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>, 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).

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> “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*”<sup>25</sup>. “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)<sup>26</sup>.

McInerny cita ainda a questão 67 da Suma (*S. Th.*, I, q. 67, a. 1, rep.)<sup>27</sup>, 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).

<sup>25</sup> “Em algo da noção própria de uma coisa cujo nome é transferido” (Tradução livre do autor)

<sup>26</sup> A passagem de Santo Tomás é *In I De Anim.*, l. 10, n. 157

<sup>27</sup> “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 quancumque 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 norte-americano, 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 frequentemente por Santo Tomás<sup>28</sup>, 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)<sup>29</sup>.

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

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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.)<sup>30</sup> 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 essências<sup>31</sup> 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)<sup>32</sup>, 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.

---

<sup>30</sup> “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:.

<sup>31</sup> Pode se falar também da compreensão dos conceitos. O conceito leão inclui dentro das suas notas a coragem e a audácia no agir.

<sup>32</sup> “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 causalidade<sup>33</sup>. 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 frequentemente as causas exemplares em unívocas e equívocas<sup>34</sup>. 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 conseqüência, o agente e o efeito têm uma mesma forma da mesma espécie e a semelhança é recíproca.

---

<sup>33</sup> “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).

<sup>34</sup> 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 conseqüência, 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 virtual<sup>35</sup>.

O que possibilita o surgimento de tal divisão em Santo Tomás é o esforço especulativo por fundamentar a linguagem sobre Deus a partir das criaturas; da causa a partir dos seus efeitos. Cruz invoca, em concordância com outros autores, uma evolução histórica na abordagem de Santo Tomás a essa questão<sup>36</sup>.

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

<sup>35</sup> Cruz aponta para *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, sol. como o lugar em que Santo Tomás realiza tal especificação.

<sup>36</sup> 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 imitação<sup>37</sup> (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)<sup>38</sup>.

Esse tipo de semelhança, da pedra com uma idéia do intelecto divino (Cruz, 1999, p. 139-140)<sup>39</sup>, 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).

<sup>37</sup> O. N. Derisi explica de maneira sintética os dois tipos de causalidade, exemplar, de que aquí 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)

<sup>38</sup> “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).

<sup>39</sup> “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 respectivamente<sup>40</sup>.

O fundamento objetivo da metáfora é resumido por Cruz na participação das criaturas na perfeição divina<sup>41</sup> 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 fragmentária<sup>42</sup>- 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 metáfora<sup>43</sup>, 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 falsas<sup>44</sup>. Também é apontada como

<sup>40</sup> 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).

<sup>41</sup> “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).

<sup>42</sup> 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).

<sup>43</sup> 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”.

<sup>44</sup> 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)<sup>45</sup>.

## 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)<sup>46</sup>.

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)<sup>47</sup>.

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).

<sup>45</sup> Cf. *S. Th.*, q. 1, a. 9

<sup>46</sup> Tradução livre do autor. Texto original: “...to outline the essence of poetry from a metaphysical and psychological approach”.

<sup>47</sup> 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*<sup>48</sup>, *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 imagens<sup>49</sup>.

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 natureza<sup>50</sup>

<sup>48</sup> 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).

<sup>49</sup> 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 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).

<sup>50</sup> “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)<sup>51</sup>. “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)<sup>52</sup>.

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)<sup>53</sup>, 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)<sup>54</sup>.

---

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).

<sup>51</sup> “O poeta se vale de metáforas para sugerir uma representação, o que é agradável naturalmente ao homem”.

<sup>52</sup> Tradução livre do autor.

<sup>53</sup> “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”.

<sup>54</sup> 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)<sup>55</sup>.

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)<sup>56</sup>.

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

<sup>55</sup> 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”.

<sup>56</sup> 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)<sup>57</sup>, 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)<sup>58</sup>. 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

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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)<sup>59</sup>. A beleza espiritual subdivide-se em intelectual e moral<sup>60</sup>.

No caso da linguagem poética, quando a mente do poeta procede em direção da Verdade Eterna, “o próprio poema<sup>61</sup>, 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)<sup>62</sup>. 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)<sup>63</sup>. 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 bela<sup>64</sup>. 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.

---

<sup>59</sup> Tradução livre do autor.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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*.

<sup>62</sup> Tradução livre do autor.

<sup>63</sup> Tradução livre do autor.

<sup>64</sup> 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 contemplação<sup>65</sup>: 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)<sup>66</sup>.

Porém, na prática, os poetas muitas vezes procuram muito mais do que apenas aprazer através de uma representação perfeita<sup>67</sup>. Em ocasiões sua arte invade o terreno da retórica e da persuasão<sup>68</sup>. Para Santo Tomás, conduzir os outros à virtude através de representações prévias é ofício do poeta<sup>69</sup>.

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 Sumprema 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)<sup>70</sup>.

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

<sup>65</sup> “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.

<sup>66</sup> Tradução livre do autor.

<sup>67</sup> 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).

<sup>68</sup> 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

<sup>69</sup> *I Post. Anal.*, lect. 1: “Nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam praecedentem representationem”.

<sup>70</sup> 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)<sup>71</sup>

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

---

<sup>71</sup> 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 objetivo<sup>72</sup>, 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 idéia<sup>73</sup> germinal do poema<sup>74</sup>, 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 poética<sup>75</sup>.

Especificaremos mais o problema do valor especulativo da linguagem poética com as ferramentas fornecidas por Duffy: não podemos exigir da poesia (e conseqüentemente, 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

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> 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).

<sup>74</sup> 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.

<sup>75</sup> 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-coisa<sup>76</sup>, 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)<sup>77</sup>. 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

---

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> Tradução livre do autor.

maior parte da individualidade, tal como previamente conhecida, serão as mesmas” (Duffy, 1945, p. 235)<sup>78</sup>.

O que foi dito acima pode significar uma condenação ao total subjetivismo. Em que consiste esse “esboço essencial”<sup>79</sup> 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)<sup>80</sup>.

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)<sup>81</sup>, Duffy insere como condição da apreciação poética do leitor (*apreensão da perfeição da expressão do que é concebido*), a apreensão plena do objeto<sup>82</sup>, 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)<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> Tradução livre do autor.

<sup>79</sup> “...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.

<sup>80</sup> Tradução livre do autor.

<sup>81</sup> Tradução livre do autor.

<sup>82</sup> 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).

<sup>83</sup> 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 sensível<sup>84</sup>, mas encarregada de lidar diretamente com os juízos particulares dos contingentes. Percebe os valores particulares e a partir 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)<sup>85</sup>. 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”.

<sup>84</sup> “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.

<sup>85</sup> 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 externas<sup>86</sup> 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)<sup>87</sup>.

Numa abordagem “objetiva” da poesia, Duffy define a natureza da mesma como “o esplendor do significado de um objeto imaginado” (Duffy, 1945, p. 240)<sup>88</sup>. 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

<sup>86</sup> 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.

<sup>87</sup> 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).

<sup>88</sup> 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 intelecto<sup>89</sup>, 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)<sup>90</sup>.

Dirigiremos brevemente nossa atenção ao conhecimento operativo que o poeta tem da própria obra<sup>91</sup>. 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)<sup>92</sup>. 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)<sup>93</sup>. Em última instância, escreve Santo Tomás “por isso tanto os artesãos quanto os poetas (...)

---

<sup>89</sup> “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 dever. 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.

<sup>90</sup> Tradução livre do autor.

<sup>91</sup> 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.).

<sup>92</sup> Tradução livre do autor.

<sup>93</sup> 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)<sup>94</sup>.

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)<sup>95</sup>. 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)

---

<sup>94</sup> “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”.

<sup>95</sup> 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 externas<sup>96</sup>, sendo a matéria do poema por definição “todas as idéias e imagens, cada uma enquanto portadoras de significado” (Duffy, 1945, p. 200)<sup>97</sup>, 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)<sup>98</sup>.

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)<sup>99</sup>.

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

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> Tradução livre do autor.

<sup>98</sup> Tradução livre do autor.

<sup>99</sup> 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 criador<sup>100</sup>. 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.

---

<sup>100</sup> 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.

### 3

## A metáfora em Paul Ricoeur

Em sua obra *A metáfora viva*, Paul Ricoeur elabora uma teoria filosófica da metáfora<sup>101</sup>. A elaboração dessa teoria terá seu corolário, como aqui mostraremos,

---

<sup>101</sup> Para entender a teoria da metáfora de Ricoeur no conjunto da sua obra, pode ajudar o seguinte trecho: “Vou indicar logo como concebo o acesso à questão da existência pelo atalho dessa semântica: uma elucidação simplesmente semântica permanece “no ar” enquanto não mostrarmos que a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; o enfoque semântico se encadeará, assim, como um enfoque reflexivo. Todavia, o sujeito que se interpreta, interpretando os signos, não é mais o Cogito: é um existente que descobre, pela exegese de sua vida, que é posto no ser antes mesmo que se ponha o se possua. Dessa forma, a hermenêutica descobriria um modo de existir que permaneceria de ponta a ponta ser-interpretado. Somente a reflexão, ao abolir-se como reflexão, pode conduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isso não cessa de ocorrer na linguagem, pelo movimento da reflexão. Eis a via árdua que iremos percorrer” (Ricoeur, 1978, p. 14). A “via árdua” de Ricoeur procura um acesso à existência (ontologia), pelo atalho da análise da linguagem (semântica). Para entender melhor essa “via árdua”, é necessário entender seu diálogo com dois extremos: o cógito cartesiano (e em geral as filosofias que colocam o sujeito como seu ponto de partida) e as hermenêuticas da suspeita (ou filosofias que negam o sujeito). Face a esses extremos, ele reafirma o sujeito, mas “sugerido pela expressão “cogito ferido” ou “cogito partido”, um sujeito justamente atravessado e constituído pela alteridade. Um sujeito que não é transparente a si mesmo, que é estranho a si num certo sentido (...) que só pode se conhecer por meio de múltiplas mediações, principalmente pelas obras da cultura que produz e em que se reconhece. Um sujeito que não é o “eu” de uma representação dada a si mesmo como ponto de partida, mas um sujeito que se descobre como “si-mesmo” ao ponto de chegada de um longo percurso, pela retomada reflexiva de suas ações e criações” (Salles Gentil, 200-?1, p. 9-10). Finalmene, também o seguinte trecho: “Empenhado inicialmente na descrição fenomenológica da vontade, procurando elaborar uma distinção entre o voluntário e o involuntário na ação humana, ele depara-se com a questão do mal. Descobre que a reflexão tem acesso ao mal por sua expressão simbólica, isto é, pela mediação dos símbolos com que as culturas apreendem, exprimem e dão forma a esse mal. É preciso então entender o que são os símbolos, como funcionam, o que significam. A hermenêutica define-se, nesse primeiro momento, como trabalho de decifração dos símbolos, esses signos que, em seu sentido literal, direto, apontam para outra coisa, um outro sentido que só se revela pela interpretação. Interpretar é, aqui, esclarecer esse duplo sentido” (Salles Gentil, 200-?2, p. 18). Na conclusão da sua obra “O simbolismo do mal”, Ricoeur explicita a centralidade do símbolo em seu pensamento: “*O símbolo dá ocasião para que o pensamento surja*. Essa frase, que me encanta, diz duas coisas: o símbolo dá; mas o que ele dá é a ocasião para o pensamento, algo para ser pensado (...) Mas já não podemos viver os grandes

na noção tensional de verdade poética que abre caminho para uma relação de interanimação entre discurso poético e especulativo. O presente capítulo visa expor a teoria de Ricoeur, acentuando alguns aspectos da mesma, com vistas a uma comparação com o pensamento de Santo Tomás, exposto capítulo anterior.

Como o próprio Ricoeur reconhece, ao apresentar o esboço da obra, *A metáfora viva* é um livro relativamente longo (Cf. Ricoeur, 2000, p. 15). A obra consta de oito estudos, nos quais Ricoeur, “assume a tarefa de examinar as metodologias próprias de cada ponto de vista, de desdobrar as análises resultantes de cada uma e de sempre atribuir os limites de uma teoria aos limites do ponto de vista correspondente” (Ricoeur, 2000, p. 15). Para o nosso objetivo, que procura a comparação com Santo Tomás, privilegiaremos quatro estudos: o primeiro, o sexto, o sétimo e o oitavo.

A opção por deixar relativamente de lado o resto de estudos radica na temática dos mesmos: o segundo estudo é consagrado por Ricoeur a obras recentes no campo da retórica. O próprio título do estudo *O declínio da retórica*, expressa o objetivo de Ricoeur: mostrar que o ponto de vista retórico não dá conta da produção da significação, já que o desvio em relação ao significado da palavra é apenas um efeito de tal produção e não sua causa. A explicação da produção da significação deve ser procurada no ponto de vista semântico, no nível da predicação, mais especificamente, na predicação impertinente da metáfora.

Os estudos 3, 4 e 5 continuam na mesma linha argumentativa do estudo 2: No estudo 3 Ricoeur mostra a oposição entre uma teoria da tensão metafórica e outra da substituição (a tensão correspondendo ao ponto de vista semântico e a substituição ao retórico). Nos estudos 4 e 5, “dando um passo atrás”, Ricoeur tenta mostrar a complementariedade das duas teorias: “Importa, então, mostrar como a metáfora, produzida no âmbito do enunciado tomado como um todo, ‘evidencia-se’ na palavra” (Ricoeur, 2000, p. 11).

Nestes estudos (3, 4 e 5) Ricoeur discute com autores da lingüística e do estruturalismo, alcançando um alto grau de complexidade técnica, cuja introdução em nosso trabalho não facilitaria a comparação com Santo Tomás. A valorização da linguagem poética em Santo Tomás é alheia, com efeito, à discussão entre o

---

simbolismos do sagrado de acordo com a crença original neles, podemos, como homens modernos, procurar uma segunda *naïvité* no e através do criticismo. Brevemente, é pelo interpretar que podemos ouvir novamente. Assim é na hermenêutica que o dom de significado feito pelo símbolo e a tarefa de entender por descifração estão coadunados” (Ricoeur, 1969, p. 348-351).

ponto de vista retórico e semântico e, portanto, optamos por não dedicar a ela a nossa atenção no desenvolvimento do presente capítulo.

Nossa opção pelos estudos 1, 7 e 8 se deve principalmente a que, a partir da interpretação da *mimesis* levada adiante no estudo 1 (“dizer as coisas em ato”), a obra abre o caminho para a explicitação, no estudo 7, de uma teoria da referência metafórica; do poder de redescrição do real que assemelha as ‘redes metafóricas’ aos modelos da ciência. O estudo 8 é a explicitação ou postulado de uma estrutura ontológica do real, condição de possibilidade de uma linguagem estruturada<sup>102</sup>, segundo Ricoeur, em sua origem, por uma *metafórica inicial*.

Consideramos que tanto a construção de uma teoria da referência metafórica quanto o postulado de uma ontologia implícita a tal referência oferecem vários pontos de comparação com Santo Tomás, que aprofundaremos no capítulo 5 do nosso trabalho. Com efeito, usar metáforas é também para Santo Tomás dizer algo sobre o real e tal uso tem nele uma clara fundamentação no ser das coisas, como vimos no capítulo 2. Neste capítulo veremos de que maneira Ricoeur aborda essas questões, sob o nome de referência metafórica e ontologia implícita a uma teoria filosófica, tensional e semântica da metáfora.

O estudo 6 também ocupa nossa atenção, devido ao esforço especulativo realizado por Ricoeur para dar à imagem –tanto em seu aspecto verbal quanto sensível– um lugar ou momento em sua teoria filosófica da metáfora. Tal esforço também está presente em Santo Tomás, quem na primeira questão da Suma Teológica (a. 9) trata o problema da aceitação da metáfora, própria da poesia, linguagem carregada de imagens, na doutrina sagrada. Tal paralelismo é do maior interesse para o nosso trabalho, já que também oferece um ponto de comparação entre os dois autores.

### 3.1 Entre retórica e poética: Aristóteles

O *Estudo 1* de “A metáfora viva” é dedicado a Aristóteles, quem, na *Retórica* e na *Poética*, ensaiara a primeira definição filosófica da metáfora: “Poesia e eloquência delineiam deste modo dois universos do discurso distintos.

<sup>102</sup> Nesta maneira de proceder, Ricoeur revela o caráter de “dedução transcendental” do seu pensamento: “Aventuro-me a chamar tal empresa, ao menos provisoriamente de “dedução transcendental” dos símbolos. Dedução transcendental no sentido Kantiano, consiste em justificar um conceito, mostrando que ele torna possível a construção de um domínio de objetividade” (Ricoeur, 1969, p. 355).

Ora, a metáfora tem um pé em cada um destes domínios (...) há portanto, uma única estrutura da metáfora [transferência do sentido], mas duas funções da metáfora [retórica e poética]” (Ricoeur, 2000, p. 19).

O núcleo comum da *Retórica e Poética* de Aristóteles é, segundo Ricoeur, a definição de metáfora como *epífora do nome*: “A metáfora é o transporte a uma coisa de um nome que designa uma outra, transporte quer do gênero à espécie, quer da espécie ao gênero, quer da espécie à espécie ou segundo a relação de analogia (XXI, 7, *Poética* 1457b 6-9)” (Ricoeur, 2000, p. 20).

Ricoeur resume sua interpretação da definição da metáfora como epífora do nome em três hipóteses (Cf. Ricoeur, 2000, p. 34-35):

- Anfibologia da metáfora (de natureza discursiva): são necessárias sempre duas idéias para fazer uma metáfora. Uma dualidade de termos, ou par de relações entre as quais se atua a transposição.
- Transgressão categorial como intermédio de desconstrução entre descrição e redescricao (função heurística<sup>103</sup> da metáfora).
- Idéia de uma ‘metafórica inicial’: metáfora na origem da linguagem, da ordem conceitual constituída.

Ricoeur encontra o sustento para suas hipóteses na seguinte citação- para ele definitiva- da *Poética* (XXII, 17, 1459a 4-8): “Construir bem metáforas é perceber bem as semelhanças”. Nessa citação, pode se perceber que a metáfora se converte em verbo (metaforizar), ao qual é adicionado um adjetivo (metaforizar bem = fazer bom uso dos procedimentos da *lexis*). Esse metaforizar bem é para Aristóteles –e Ricoeur sublinha este elemento- uma questão de gênio: não há regras para algo que se situa no plano da descoberta, em uma heurística que não violenta uma ordem se não é para criar uma outra: “O metaforizar, isto é, a dinâmica da metáfora, repousaria assim na apercepção do semelhante. Estamos assim perto da nossa hipótese mais extrema: isto é, a ‘metafórica’ que transgride a ordem categorial é também aquela que a engendra” (Ricoeur, 2000, p. 39).

Além da definição da metáfora em termos de epífora ou transposição, comum à *Poética* e à *Retórica*, Aristóteles apresenta na *Retórica* uma definição da

---

<sup>103</sup> Palavra moderna originada do verbo grego *eurísko* (acho). Pesquisa ou arte da pesquisa.

metáfora em termos de comparação<sup>104</sup>: a metáfora é também uma comparação abreviada.

Um fruto, muito caro a Ricoeur, do paralelo comparação-metáfora realizado por Aristóteles é a afirmação do caráter instrutivo das metáforas, que se funda na transferência e “captação de uma identidade na diferença de dois termos” (Ricoeur, 2000, p. 44). A relação entre a instrução metafórica e a elegância da metáfora é para Ricoeur diretamente proporcional: “ ‘necessariamente o estilo e os entimemas elegantes são aqueles que nos fornecem rapidamente um conhecimento novo’ (III, 10, 1410 b 17-21)” (Ricoeur, 2000, p. 44).

De acordo com a interpretação de Ricoeur, o paralelo comparação-metáfora é compatível com a definição de metáfora como epífora. Tanto a epífora como a comparação “são feitas” entre dois termos, o que é possível graças à apercepção de semelhanças. Ricoeur ressalta a importância de ‘perceber o semelhante’ também na filosofia: “Aperceber, contemplar, ver o semelhante, tal é, no poeta é claro, mas também no filósofo, o golpe de gênio da metáfora que reunirá a poética à ontologia” (Ricoeur, 2000, p. 47).

Na última parte do *Estudo 1* é abordada a relação entre a *lexis* (elocução) e a retórica e poética respectivamente. Embora Ricoeur reconheça que o elo entre *lexis* e retórica é acidental e fraco, lembra a relação entre as virtudes da vivacidade e elegância e o caráter instrutivo da metáfora. “Ora, a função da metáfora é instruir por uma aproximação súbita entre coisas que parecem distantes” (Ricoeur, 2000, p. 58). Mais adiante no texto, Ricoeur especifica um pouco melhor a natureza dessa instrução, citando o próprio Aristóteles: “A metáfora, diz ele, ‘faz imagem’ (literalmente: põe diante dos olhos); dito de outro modo, a metáfora dá à captação do gênero esta coloração concreta que os modernos chamarão estilo imagético, estilo figurado” (Ricoeur, 2000, p. 58).

O elo entre *lexis* e poética é forte e essencial. Tal como acontece em uma escultura, a forma e a matéria são uma coisa só. Embora o poeta seja um imitador,

---

<sup>104</sup> “É naturalmente agradável a todos aprender sem dificuldade; ora, as palavras têm uma significação; por conseguinte, as mais agradáveis das palavras sãs as que nos trazem algum conhecimento. Mas as palavras obsoletas nos são desconhecidas, ao passo que conhecemos os termos próprios. Este efeito é muito particularmente produzido pela metáfora. Quando nos dizem que a velhice é como o colmo, ambos perderam a flor. Surtem o mesmo efeito as imagens dos poetas [as comparações]; pelo que, quando empregadas a propósito, conferem um ar de urbanidade e estilo. A imagem [a comparação] é, como dizemos acima, uma metáfora, diferindo dela apenas por ser precedida de uma palavra. Pelo que, é menos agradável, pelo fato de ser desenvolvida um pouco mais longamente” (Livro 3, X, 2-3).

Ricoeur chamará a atenção a dois pontos de importância: a natureza imitada não é estática, mas está configurada pelas ações humanas (Ricoeur chega a propor uma nova definição de *mimesis*, já não mais como ‘imitação da natureza’, senão como “dizer as coisas em ato”). A *mimesis* ou imitação das ações humanas realizada na tragédia grega, lembra Ricoeur, não é uma imitação passiva, mas ativa, que visa enaltecer os atos humanos, restituindo-lhes sua harmonia e ordem. Essa dimensão criativa da *mimesis* (Ricoeur chega a afirmar que a *mimesis* é uma *poiésis*) servirá de apoio a Ricoeur mais adiante para postular o poder de redescritção do real que possui a ficção.

### 3.2

#### O trabalho da semelhança

O *Estudo VI* é um exame do papel da semelhança em uma teoria semântica da metáfora. Em um primeiro momento, Ricoeur quer provar a afinidade entre substituição e semelhança e mensurar os obstáculos de um novo pacto entre interação e semelhança. Em um segundo momento, Ricoeur reinterpreta o papel da semelhança na linha da teoria da interação exposta no *Estudo 3* da obra (Cf. Ricoeur, 2000, p. 267).

Os parágrafos 1 e 2 do *Estudo VI* são dedicados por Ricoeur ao esclarecimento do estatuto da imagem associada, definida por Le Guern<sup>105</sup> negativamente como “um elemento que é estranho à isotopia<sup>106</sup> e, [que] por esta razão, produz imagem” (Ricoeur, 2000, p. 287). Para preparar o caminho a tal esclarecimento, “a análise de Le Guern deve ser completada por outra análise que incorporará mais nitidamente o papel da imagem na redução de desvio” (Ricoeur, 2000, p. 287).

<sup>105</sup> M. Le Guern, junto com R. Jakobson, são os autores aos quais Ricoeur se refere no Estudo 6 como defensores do pacto entre substituição e semelhança. Porém, em fidelidade a seu método, será a partir do ponto de vista destes pensadores que Ricoeur mostrará a necessidade de um pacto entre interação e semelhança, que é o objetivo principal do *Estudo 6*. A afirmação mais importante na obra de Le Guern é, segundo Ricoeur, a de que a analogia semântica instaura uma relação “entre um elemento pertencente à isotopia do contexto e um elemento que é estranho a essa isotopia e, por esta razão, produz imagem” (Ricoeur, 2000, p. 286). Tal afirmação só pode ser plenamente valorizada, segundo Ricoeur, “em uma teoria da metáfora enunciado e não da metáfora-lexema” (Ricoeur, 2000, p. 286).

<sup>106</sup> Segundo A. Greimas, a isotopia é “um conjunto redundante de categorias semânticas que torna possível a leitura uniforme da narrativa [...] após a resolução de suas ambigüidades” (Figueira, 2008)

Tal análise Ricoeur a encontra em Paul Henle, para quem a metáfora se diferencia do resto dos tropos<sup>107</sup> pelo seu caráter icônico: “o modo icônico de significar leva a pensar em alguma coisa considerando alguma coisa semelhante” (Ricoeur, 2000, p. 290). Henle considera a ampliação “do poder do duplo sentido do cognitivo ao afetivo” (Ricoeur, 2000, p. 291) como efeito maior da metáfora: a ampliação do vocabulário é um efeito menor quando comparado com a ampliação das maneiras de sentir. O mérito de Henle, segundo Ricoeur, se mantém, a pesar do seu explícito emocionalismo: ele consiste no reconhecimento “da ligação entre o jogo da semelhança e a inclinação ao desenvolvimento no próprio plano cognitivo” (Ricoeur, 2000, p. 291).

Para Henle, o caráter icônico da metáfora consiste não em uma apresentação do ícone (o que conduziria, segundo Ricoeur, ao impasse de uma teoria da imagem no sentido humeiano de uma expressão sensorial enfraquecida), mas em uma descrição do mesmo. Henle afirma: “o que é apresentado é uma fórmula para a construção de ícones” (Ricoeur, 2000, p. 290). Tal afirmação é próxima, segundo Ricoeur, com a noção kantiana de *imaginação produtora*, que, em contraste com a de *imaginação reprodutora*, é um esquema ou método para construir imagens (Cf. Ricoeur, 2000, p. 292).

O que mais interessa do pensamento de Henle a Ricoeur é que ele “não nos leva a escolher entre uma teoria predicativa e uma icônica” (Ricoeur, 2000, p. 292), mas pelo contrário, contribui para o reconhecimento de que a colisão semântica é o avesso da função icônica (Cf. Ricoeur, 2000, p. 293)<sup>108</sup>.

No parágrafo 3 do *Estudo VI*, Ricoeur faz referência ao “processo feito à semelhança” (Ricoeur, 2000, p. 293), segundo o qual, depois de Henle, desaparece o interesse por ela. A causa principal de tal desaparecimento é, segundo Ricoeur, “a longa coabitação entre substituição e semelhança” (Ricoeur, 2000, p. 293).

Outro argumento que contribui a tal desaparecimento é que “mesmo quando a analogia é a relação posta em jogo pelo enunciado metafórico, ela nada explica,

<sup>107</sup> Figuras da linguagem.

<sup>108</sup> A metáfora é a resolução do conflito literal no enunciado, no qual alguns termos são tomados literalmente e outros figurativamente. A função icônica da metáfora consiste na elaboração do “paralelismo das situações que guiará a transposição icônica” (Ricoeur, 2000, p. 292). Tal função é própria das metáforas vivas, já que no caso das metáforas convencionais “os usos culturais decidem o sentido figurativo de certas expressões” (Ricoeur, 2000, p. 292-293).

pois é antes o resultado do enunciado que é sua causa ou razão” (Ricoeur, 2000, p. 294).

Um terceiro argumento: semelhança e analogia são termos equívocos, que podem apenas introduzir confusão na análise. O desafio, segundo Ricoeur, é o de harmonizar o papel universal da semelhança<sup>109</sup> com o raciocínio específico da analogia<sup>110</sup> ou da comparação.

O quarto argumento é, segundo Ricoeur, um equívoco mais grave, segundo o qual a semelhança é feita “do abstrato ao concreto, a imagem concreta assemelha-se à idéia que ilustra, e a semelhança é então a mesma propriedade do que representa, do retrato em sentido amplo” (Ricoeur, 2000, p. 295). Esse equívoco está presente em uma corrente de crítica literária, segundo a qual “investigar as metáforas de um autor é descobrir suas imagens familiares, entendamos, suas imagens visuais, auditivas e em geral sensoriais” (Ricoeur, 2000, p. 295). Tal equívoco pode encontrar fundamento, segundo Ricoeur tanto em Aristóteles<sup>111</sup> como no próprio Henle<sup>112</sup>.

No parágrafo 4, em sua defesa da semelhança, Ricoeur busca responder à objeção ao estatuto lógico da semelhança:

A única maneira de abordar o problema da imaginação oriundo de uma teoria semântica, isto é, do plano verbal, é começar pela imaginação produtiva no sentido kantiano, adiando, por tanto tempo quanto seja possível, o da imaginação reprodutiva, do imaginário. Tratada como esquema, a imagem apresenta uma dimensão verbal, e, antes de ser o lugar dos perceptos desbotados, ela é o das significações nascentes. Do mesmo modo que o esquema é a matriz da categoria, o ícone o é da nova pertinência semântica que nasce do dismantelamento das áreas semânticas sob o choque da contradição (Ricoeur, 2000, p. 306).

A teoria da metáfora de Ricoeur não transpõe, apenas explora, a fronteira entre semântica e psicologia. Tal exploração é levada adiante com o auxílio da disciplina mista da psicolingüística<sup>113</sup>. Como autores representativos da disciplina, Ricoeur cita Gaston Esnault e Albert Henry.

<sup>109</sup> O papel universal da semelhança é manifesto na seguinte declaração de Aristóteles, no fim da Poética, citada por Ricoeur: “A maior coisa é, de longe, o uso da metáfora, só que isto não pode ser ensinado: é dom de gênio, pois usá-la bem é ver o semelhante” (Ricoeur, 2000, p. 295).

<sup>110</sup> Analogia segundo o uso aristotélico: proporcionalidade ou semelhança de proporções (que implica quatro termos). A noção de comparação (*eikon*) é próxima da analogia-proporcionalidade, com a diferença de envolver apenas dois termos.

<sup>111</sup> Quando afirma que uma metáfora vivente é a que põe sob os olhos.

<sup>112</sup> Em sua descrição do caráter icônico da metáfora.

<sup>113</sup> Disciplina que “faz convergir em uma nova disciplina a análise componencial dos campos sêmicos e as operações do espírito que percorre (sic) esses campos” (Ricoeur, 2000, p. 307). O

Para Esnault, as operações postas em jogo pelas figuras (metáfora, metonímia e sinédoque) reduzem-se a ampliar ou restringir a extensão ou compreensão da noção. A sinédoque é uma modificação da extensão, enquanto a metáfora e a metonímia são modificações da compreensão. A metonímia segue a ordem das coisas e procede analiticamente, enquanto a metáfora é um modo sintético e intuitivo de compreensão, por uma reação que parte da imaginação e atinge a imaginação: “Eis por que a equivalência imaginativa instaurada pela metáfora exerce mais violência sobre o real do que a metonímia que respeita os liames inscritos nos fatos” (Ricoeur, 2000, p. 308).

Mas não foi Esnault, senão outro expoente da psicolinguística, Henry, quem estabeleceu, segundo Ricoeur, os fundamentos psicolinguísticos que são a base indispensável para uma análise estilística saudável. Segundo Henry, na tríade sinédoque-metonímia-metáfora está em ação uma única *operação do espírito*<sup>114</sup>, que se apresenta num grau simples na sinédoque e na metonímia<sup>115</sup> e num segundo grau, mais complexo, na metáfora.

Ricoeur considera o acento da operação na abordagem das figuras a principal contribuição da psicolinguística, já que ela permite “distinguir das figuras mortas as figuras em estado nascente, as metonímias novas, que põem em jogo uma *percepção seletiva em ato*” (Ricoeur, 2000, p. 310). E em contrapartida, sua fraqueza é a redução da metáfora à metonímia, fruto da “associação desigual entre teoria das operações e teoria dos campos semânticos, à qual falta um momento propriamente semântico” (Ricoeur, 2000, p. 312).

No último parágrafo do *Estudo VI*, Ricoeur aborda o problema psicolinguístico da relação da ilusão imaginativa à identificação<sup>116</sup>. A questão central tratada é a possibilidade de uma psicolinguística da ilusão imaginativa. O objetivo de Ricoeur é “integrar o aspecto da imagem mais próxima do plano verbal que chamamos, em uma linguagem quase kantiana, a esquematização

---

acentos nas operações e não no seu conteúdo (imagens, conceitos) diferencia a psicolinguística da psicologia pre-linguística. A crítica de Ricoeur a tais psicologias (entre as quais as versões sucessivas da associação de idéias) é a de ter feito uma representação mecânica das relações entre esses conteúdos (imagens, conceitos).

<sup>114</sup> A concentração sémica, mecanismo criador de base.

<sup>115</sup> Expressão simples, no plano das figuras, da concentração sémica.

<sup>116</sup> Lembrando que para A. Henry, o problema central da expressão metafórica tem três momentos: a dupla operação metonímica, a identificação e a ilusão imaginativa.

metafórica” (Ricoeur, 2000, p. 317)<sup>117</sup>. Para tal exame Ricoeur recorre ao pensamento de M. B. Hester, que trata o problema tipicamente psicolinguístico da junção entre ‘dizer’ e ‘ver como’: “apresenta-se a questão de saber se, na ausência de uma trajetória do imaginário ao discurso<sup>118</sup>, não se pode e não se deve tentar o trajeto inverso e considerar a imagem o último momento de uma teoria semântica que a recusou no momento inicial” (Ricoeur, 2000, p. 317).

A investigação visa encontrar o ponto de inserção do psicológico no semântico, o ponto em que, na própria linguagem, sentido e sensível se articulam. Tal investigação não pode ser preterida por uma teoria da metáfora, já que, segundo Ricoeur, é a ligação entre um momento lógico e outro sensível (ou verbal e não verbal) que a metáfora deve a concretude que parece pertencer-lhe por essência.

As teses centrais de Hester, a fusão do sentido e dos sentidos<sup>119</sup>, a densidade da linguagem tornada material<sup>120</sup> e a virtualidade da experiência articulada pela linguagem não referencial<sup>121</sup>, sofrem um rearranjo devido aos traços característicos do ato de ler (suspensão e abertura). A iconicidade da linguagem poética<sup>122</sup>, em contraste com a simples associação, implica um controle da imagem pelo sentido. O poeta é “o artesão que suscita e modela o imaginário pelo simples jogo de linguagem” (Ricoeur, 2000, p. 323).

Segundo Ricoeur, a contribuição positiva de Hester a uma teoria icônica da metáfora é sua explicação relacionada à noção de ‘ver como’: “relação intuitiva que mantém juntos o sentido e a imagem” (Ricoeur, 2000, p. 324), “metade

<sup>117</sup> De maneira mais desenvolvida: a possibilidade da psicolinguística de franquear o limite do aspecto verbal da imaginação e “acrescentar a uma teoria semântica da metáfora o aspecto propriamente *sensível* da imagem”

<sup>118</sup> O tema da “ausência de uma trajetória do imaginário ao discurso” está fechado para Ricoeur, em cuja teoria semântica da metáfora o jogo da semelhança está contido nos limites da operação predicativa, portanto, do discurso.

<sup>119</sup> A linguagem poética apresenta certa “fusão” entre o sentido e os sentidos que a distingue da linguagem não-poética na qual o caráter arbitrário e convencional do signo libera, tanto quanto possível, o sentido do sensível.

<sup>120</sup> Na linguagem poética, o par sentido-sentidos tende a produzir um objeto fechado sobre si. A linguagem torna-se ela mesma “material”, como a mármore para o escultor (o signo é *looked at* e não *looked through*).

<sup>121</sup> O fechamento sobre si da linguagem lhe permite articular e apresentar a experiência de uma vida virtual.

<sup>122</sup> Por “iconicidade da linguagem poética”, Ricoeur entende a íntima relação entre imagem e metáfora, já identificada por Aristóteles em sua expressão “pôr sob os olhos”. A iconicidade é mais apropriada do que a imagem associada, na perspectiva de Ricoeur, pela precedência que ela implica da linguagem sobre a imagem.

pensamento e metade experiência” (Ricoeur, 2000, p. 325). A metáfora participa assim do poder pictórico da linguagem.

Como exemplo de tal poder, Ricoeur remete à metáfora tempo-mendigo: “representar o tempo sob os traços de um mendigo é ver o tempo como um mendigo; é o que fazemos quando lemos a metáfora, pois ler é estabelecer uma relação tal que X seja como Y em alguns sentidos, mas não em todos” (Ricoeur, 2000, p. 325)<sup>123</sup>. O ‘ver como’ “é a face sensível da linguagem poética, semi-pensamento, semi-experiência; é a relação intuitiva, que mantém juntos o sentido e a imagem. Como? Essencialmente por seu caráter seletivo” (Ricoeur, 2000, p. 326). ‘Ver como’ “é a um só tempo uma experiência<sup>124</sup> e um ato<sup>125</sup>” (Ricoeur, 2000, p. 326), que “assegura a implicação do imaginário na significação metafórica” (Ricoeur, 2000, p. 326):

Essa antecedência do ‘ver como’ sobre a relação de semelhança é própria ao jogo de linguagem pelo qual o sentido funciona de maneira icônica. Eis porque o ‘ver como’ pode fracassar: fracassar, como nas metáforas forçadas porquanto inconsistentes ou fortuitas, ou, ao contrário, como nas metáforas banais e usadas; ter êxito, como nas que facilitam a surpresa e o achado (Ricoeur, 2000, p. 326).

A conclusão do *Estudo VI* é que a reinterpretação da teoria da fusão (do sentido e do sensível) a partir do ‘ver como’ é compatível com a teoria da interação e da tensão metafóricas.

### 3.3 Metáfora e referência

No *Estudo 7*, Ricoeur começa por distinguir os dois níveis semântico<sup>126</sup> e hermenêutico<sup>127</sup>, nos quais pode ser posta a questão da referência. A partir da

<sup>123</sup> A colisão semântica própria do enunciado metafórico, o absurdo aparente de chamar, por exemplo, o tempo de mendigo, é o avesso do “ver como”: o poeta, artesão de instruções para construir imagens, leva o leitor pela mão para pôr o tempo sob seus olhos, não como um frio conceito, mas como se fosse um mendigo. Ver o tempo como mendigo é vê-lo andar vagaroso e sem rumo fixo, pobrememente vestido, em contínua solicitação da generosidade dos homens e de Deus. Tal multiplicação de visões sobre o tempo, e as próprias emoções que ela suscita, possuem um claro valor cognoscitivo; configuram o sentido que amortece a colisão semântica, desarticula o absurdo aparente, e levam o poeta, e também o leitor, a pensar mais (não apenas quantitativamente, mas sobretudo qualitativamente) sobre o tempo; nisto consiste o potencial icônico da metáfora.

<sup>124</sup> O fluxo de imagens escapa a todo controle voluntário (...) nenhuma regra ensina a “ter imagens”; vê-se ou não se vê.

<sup>125</sup> Compreender é fazer alguma coisa. A imagem não é livre, mas ligada. O “ver como” ordena o fluxo, regula o desdobramento icônico.

<sup>126</sup> Nível das entidades do discurso do nível da frase.

hipótese de que a distinção realizada por Frege (nos limites de uma teoria lógica) entre sentido<sup>128</sup> e referência<sup>129</sup> vale para todo discurso, Ricoeur afirma que o postulado da referência exige uma elaboração distinta quando concerne às entidades particulares de discurso que se denominam ‘textos’, sobretudo devido à consideração das categorias práticas da produção e da composição: “Antes de tudo, o discurso é a sede de um trabalho de composição, ou de ‘disposição’ – para retomar a palavra da antiga retórica-, que faz de um poema ou de um romance uma totalidade irreduzível a uma simples soma de frases” (Ricoeur, 2000, p. 336).

Ainda no primeiro parágrafo do *Estudo 7*, Ricoeur explicita a tarefa hermenêutica<sup>130</sup> que se encontra no centro de *A metáfora viva*. Com efeito “a querela que está em causa” na obra é “o direito de passar da estrutura, que é para a obra complexa o que o sentido é para o enunciado, ao mundo da obra, que é para esta o que a denotação é para o enunciado” (Ricoeur, 2000, p. 337). A justificação dessa passagem (da estrutura para o mundo da obra) terá que ser distinta para as obras literárias<sup>131</sup>:

Este se enuncia deste modo: por sua estrutura própria, a obra literária só desvela um mundo sob a condição de que se suspenda a referência do discurso descritivo. Ou, para o dizer em outras palavras: na obra literária, o discurso desvela sua denotação como uma denotação de segunda ordem, graças à suspensão da denotação de primeira ordem do discurso (Ricoeur, 2000, p. 338).

No segundo parágrafo do *Estudo 7*, Ricoeur procede a uma análise da argumentação contra a referência, definindo em primeiro lugar o nível no qual se realiza tal argumentação: o nível hermenêutico ou da obra. Em tal sentido, retomando Beardsley, Ricoeur afirma que: “é na medida em que a metáfora é um poema em ‘miniatura’, que ela diz algo sobre algo” (Ricoeur, 2000, p. 339).

A seguir, Ricoeur avalia o *argumento lingüístico* contra a referência poética: “a estratégia de linguagem própria à poesia, isto é, à produção do poema, parece justamente consistir na constituição de um sentido que intercepta a referência e,

<sup>127</sup> Nível das entidades do discurso de maior dimensão que a frase.

<sup>128</sup> O que diz a proposição.

<sup>129</sup> Ou denotação: sobre o que o sentido é dito.

<sup>130</sup> Ricoeur define a hermenêutica como a “teoria que regula a transição da estrutura da obra ao mundo da obra. Interpretar uma obra é desvendar o mundo ao qual ela se refere em virtude de sua “disposição”, de seu “gênero” e de seu “estilo”” (*A metáfora viva*, p. 337).

<sup>131</sup> Já que a produção do discurso como “literatura” implica que a relação do sentido à referência é suspensa. Com efeito, para Frege, “O desejo de verdade que faz avançar do sentido para a denotação só é expressamente atribuído por Frege aos enunciados da ciência, e parece justamente ser recusado aos da poesia” (*A metáfora viva*, p. 338).

no limite, anula a realidade” (Ricoeur, 2000, p. 339). Essa afirmação é extraída, segundo Ricoeur, de uma análise puramente lingüística da função poética. Contra o *argumento lingüístico*, Ricoeur afirma que “a prevalência de uma função não significa a anulação das outras; somente sua hierarquia é alterada, pois os próprios gêneros poéticos se distinguem pela maneira como as outras funções interferem na função poética” (Ricoeur, 2000, p. 340-341).

De Roman Jakobson, Ricoeur pretende reter a noção de referência duplicada com seu “isso era e não era”<sup>132</sup>, “que contém *in nuce*<sup>133</sup> tudo o que pode ser dito sobre a verdade metafórica” (Ricoeur, 2000, p. 343).

Em segundo lugar, depois do *argumento lingüístico*, Ricoeur apresenta o *argumento da crítica literária* contra a referência poética, que se apoia a) na fusão do som e do sentido e b) na fusão do sentido e das imagens que simultaneamente se multiplicam a partir do sentido e que não são reguladas por ele (Ricoeur, 2000, p. 344)<sup>134</sup>. Tal crítica é radicalizada por Northrop Frye, quem generaliza a análise da poesia para toda obra literária.

Para Frye, “no discurso literário, o símbolo nada representa fora de si mesmo, mas religa, no seio do discurso, as partes ao todo (...) Metafísica e teologia afirmam, asseveram; a poesia, ignorando a realidade, limita-se a forjar uma ‘fábula’” (Ricoeur, 2000, p. 345).

De Northrop Frye, Ricoeur conserva a afirmação de que “A unidade de um poema –diz ele- é a unidade de um estado da alma (*mood*)”, já que para o autor de *A metáfora viva*, dizer “que as imagens sugerem ou evocam o estado da alma que informa o poema é confirmar que o *mood* é centrípeto, como a linguagem que o transmite” (Ricoeur, 2000, p. 346-347).

Essa afirmação de Frye fará parte da resposta de Ricoeur ao o último argumento contra a referência poética, compatível com os argumentos lingüístico

<sup>132</sup> O “isso era e não era” se encontra inserido na seguinte afirmação de Jakobson, citada por Ricoeur: “A uma mensagem de duplo sentido correspondem um emissário duplicado, um destinatário duplicado e, além disso, uma referência duplicada – isso é nitidamente ressaltado, em numerosos povos, pelos preâmbulos dos contos de fadas; assim, por exemplo, o exórdio habitual dos contadores maiorquinos: “Aixo era y no era” (isso era e não era)” (Ricoeur, 2000, p. 343).

<sup>133</sup> Locução latina que significa “em embrião” ou “em projeto”.

<sup>134</sup> Ricoeur incorpora a descrição de Hester dos dois fenômenos: “A fusão do sentido e do som não é mais, então, o fenômeno central, mas a ocasião de um desvelamento imaginário aderente ao som; ora, com a imagem surge o momento fundamental da “suspensão”, da *epokhé*, da qual Hester empresta a noção de Husserl para aplicá-la ao *jogo não-referencial de produção de imagens na estratégia poética*. A abolição da referência, própria ao efeito do sentido poético, é, portanto, por excelência obra da *epokhé* que torna possível o funcionamento icônico do sentido e dos sensa, firmado pelo funcionamento icônico do som e do sentido” (Ricoeur, 2000, p. 344).

e da crítica literária: o *argumento epistemológico*, que é, segundo Ricoeur, “um postulado importado da filosofia para a literatura [que] diz que não há verdade fora da verificação possível (ou da falsificação) e que toda verificação, em última análise, é empírica, segundo os procedimentos científicos” (Ricoeur, 2000, p. 346-347). Esse postulado, que impõe as alternativas cognitivo-psicológico e denotação-conotação, não é, segundo Ricoeur, apropriado para a poética, como testemunha o pensamento de Frye: as emoções e sentimentos têm na poesia função cognitiva: a tristeza poética, por exemplo, é uma “modalidade de consciência das coisas” (Ricoeur, 2000, p. 348), uma “maneira original e específica de apreender o mundo” (Ricoeur, 2000, p. 348).

No terceiro parágrafo do *Estudo 7*, Ricoeur elabora uma teoria da denotação generalizada, que incorpora a suspensão da referência do discurso descritivo como condição negativa para a liberação de uma referência mais fundamental cuja explicitação é tarefa da interpretação.

Segundo Ricoeur, “é na própria análise do enunciado metafórico que deve enraizar-se uma concepção referencial da linguagem poética que dê conta da abolição da referência da linguagem ordinária e se regule sobre o conceito de referência duplicada” (Ricoeur, 2000, p. 351). Segundo essa análise, “a autodestruição do sentido, sob a influência da impertinência semântica, é apenas o inverso de uma inovação de sentido do enunciado inteiro, inovação obtida pela ‘torção’ do sentido literal das palavras. Essa inovação de sentido constitui a metáfora viva” (Ricoeur, 2000, p. 351).

A partir dessa análise, Ricoeur constrói, por argumento de proporcionalidade, a referência metafórica: “a outra referência, a que buscamos, seria para a nova pertinência semântica o que a referência abolida é para o sentido literal que a impertinência semântica destruiu” (Ricoeur, 2000, p. 351).

Ricoeur, não satisfeito com o argumento de proporcionalidade, visa mostrar a referência metafórica em ação: o jogo da semelhança implica a instauração de uma nova proximidade não só entre significações até então afastadas entre si mas também entre as coisas mesmas, o surgimento de uma nova maneira de ser.

Nesse contexto Ricoeur introduz o pensamento de Nelson Goodman, quem na sua obra *Languages of art* desenvolve, segundo o autor de “A metáfora viva”, uma teoria denotativa da metáfora. O corolário da obra contém a recusa da

distinção entre cognitivo e emotivo (anti-emocionalismo<sup>135</sup>) que, segundo Ricoeur, serve de sustento para a proximidade entre símbolos verbais e não-verbais.

O critério de avaliação da simbolização é sua eficiência cognitiva. O objetivo de Goodman é o “estudo sistemático dos símbolos e dos sistemas de símbolos e da maneira pela qual eles funcionam em nossas percepções e em nossas ações, nossas artes e nossas ciências, e portanto na criação e compreensão de nossos mundos” (Ricoeur, 2000, p. 354).

Em sua interpretação do pensamento de Goodman, Ricoeur começa por sublinhar sua definição de denotação<sup>136</sup>: “a denotação deve ser definida logo de maneira muito ampla, de modo a subsumir o que faz a arte, a saber representar<sup>137</sup> alguma coisa, e o que faz a linguagem, a saber, descrever” (Ricoeur, 2000, p. 356).

A denotação, identificada provisoriamente com a referência, supõe apenas um dos movimentos da mesma: etiquetar<sup>138</sup>. O movimento contrário, que é exemplificar, segundo Ricoeur, desperta o interesse de Goodman devido a que para ele “a metáfora é uma transferência que afeta a posse dos predicados por alguma coisa singular, mais que a aplicação desses predicados a alguma coisa” (Ricoeur, 2000, p. 357).

A dupla etiquetar-exemplificar permite a definição de metáfora, feita por Goodman, como “aplicação insólita, isto é, a aplicação de uma etiqueta familiar, cujo uso tem, por conseqüência, um passado, a um objeto novo que, primeiramente, resiste, mas depois cede” (Ricoeur, 2000, p. 359).

A transferência implicada na metáfora não é apenas de um predicado isolado (*figura*), mas também pode ser transposição de um esquema ou reino de predicados, na qual um reino inteiro é transposto, por exemplo, os sons na ordem

<sup>135</sup> “Na experiência estética, as emoções funcionam de modo cognitivo” (Ricoeur, 2000, p. 353).

<sup>136</sup> A denotação é identificada em um primeiro momento com a referência. As operações simbólicas, verbais e não verbais, são substituídas por uma única função, a referencial.

<sup>137</sup> Com isto Ricoeur quer se afastar da definição de representação como cópia. Representar é para ele “um dos modos pelos quais a natureza tonra-se um produto da arte e do discurso” (Ricoeur, 2000, p. 356). Segundo Ricoeur, apesar de reconhecer que representar é denotar, Goodman recua diante da possibilidade aberta por essa identificação, de concluir que “o inexistente também contribui para modelar o mundo” (Ricoeur, 2000, p. 356). Goodman procede a identificar simbolizar (representar ou descrever) o inexistente com caracterização. Para Ricoeur, essa identificação impede a confusão entre caracterização e cópia, mas não explica “como, no caso da denotação nula, a simbolização pode fazer ou refazer o que é pintado” (Ricoeur, 2000, p. 356).

<sup>138</sup> Segundo Ricoeur, há em Goodman duas maneiras de referir-se: denotar e exemplificar. Dessa maneira, a referência é uma noção mais ampla que a denotação.

visual: “Falar da sonoridade de um pintura não é mais fazer emigrar um predicado isolado, mas assegurar a incursão de todo um reino sobre um território estrangeiro” (Ricoeur, 2000, p. 360).

Há em Goodman a possibilidade de uma verdade metafórica determinada pela sintonia com a lei do emprego das etiquetas, que é a regra do precedente (isto é, da origem do reino): “a organização efetuada no reino estrangeiro é guiada pelo emprego da rede inteira no reino de origem” (Ricoeur, 2000, p. 360). Contudo, segundo Ricoeur, “o nominalismo de Goodman o impede de procurar afinidades na natureza das coisas ou em uma constituição eidética da experiência” (Ricoeur, 2000, p. 361).

Ricoeur sublinha dois elementos do pensamento de Goodman compatíveis com sua teoria da metáfora (com acento na tensão e não na substituição): a transferência enquanto tal passa a primeiro plano (enfraquecimento da metáfora-figura, reforço da generalidade da metáfora-função) e união da metáfora verbal e expressão metafórica não verbal no plano da referência, conseguida pelo autor através do ordenamento regulado das categorias fundamentais da referência: denotação-exemplificação (etiqueta-amostra), descrição e representação (símbolos verbais e não verbais), posse e expressão (literal e metafórica).

Ricoeur incorpora de maneira crítica<sup>139</sup> três elementos da análise de Goodman: em primeiro lugar, “a poesia, enquanto sistema simbólico, comporta uma função referencial igual à do discurso descritivo” (Ricoeur, 2000, p. 364), em segundo lugar, tratamento dos sons, imagens e sentimentos, que aderem ao sentido (os *sensa*) como representações que exemplificam, transferindo a posse de qualidades reais, que pertencem às coisas, e em terceiro lugar, as qualidades poéticas são ‘verdadeiras’ ou ‘apropriadas’, na medida em que combinam evidência e surpresa, conveniência e novidade.

“No discurso metafórico da poesia a potência referencial é reunida ao eclipse da referência ordinária” (Ricoeur, 2000, p. 365).

---

<sup>139</sup> Falta ao pensamento de Goodman uma explicação satisfatória, segundo Ricoeur, “da estratégia própria ao discurso poético que é a da *epokhé* da referência descritiva” (Ricoeur, 2000, p. 364), em segundo lugar, uma incapacidade para ligar os fenômenos de ficção e redescrção (Cf. Ricoeur, 2000, p. 365) e finalmente a limitação devida ao nominalismo de Goodman, já que para Ricoeur há indícios de que “a linguagem não somente organizou de outro modo a realidade, mas também que tornou manifesta uma maneira de ser das coisas, que, graças à inovação semântica, é trazida à linguagem” (Ricoeur, 2000, p. 365).

No parágrafo 5 do *Estudo 7*, intitulado *Modelo e metáfora*, o argumento central, colocado por Ricoeur é que “a metáfora é para a linguagem poética o que o modelo é para a linguagem científica, quanto à relação com o real” (Ricoeur, 2000, p. 366).

O modelo, instrumento de redescrição, pertence à lógica da descoberta e “comporta um processo cognitivo, um método racional que tem seus próprios cânones e princípios” (Ricoeur, 2000, p. 366).

Ricoeur introduz a hierarquia dos modelos feita por Max Black, quem considerou no nível mais baixo da mesma os *modelos de escala* (modelo sensível, que traz para nossa estatura o que é demasiado grande ou demasiado pequeno); os *modelos análogos*<sup>140</sup> no segundo nível (modelo e original se assemelham pela estrutura e não pela aparência); e no terceiro nível os *modelos teóricos*, que introduzem uma linguagem própria, na qual o original é descrito sem ser construído.

Ricoeur também introduz o desafio epistemológico destacado por Mary Hesse: “Modificar e completar o modelo dedutivo de explicação científica e conceber a explicação teórica como a redescrição metafórica do domínio do explanandum” (Ricoeur, 2000, p. 369), que comporta duas ênfases. De acordo com a primeira ênfase (explicação), “o recurso à redescrição metafórica é uma consequência da impossibilidade de obter uma estrita relação de dedução entre *explanans* e *explanandum*; quando muito, pode-se contar com uma ‘conveniência aproximada’” (Ricoeur, 2000, p. 369). De acordo com a segunda ênfase (redescrição), “o último problema posto pelo uso do modelo é o problema da referência metafórica (...) ‘A racionalidade –diz Mary Hesse– consiste precisamente na adaptação contínua de nossa linguagem a um mundo em contínua expansão, e a metáfora é um dos principais meios pelos quais isto se efetua’” (Ricoeur, 2000, p. 370).

O que interessa a Ricoeur é “a ação retroativa da teoria do modelo sobre a teoria da metáfora” (Ricoeur, 2000, p. 370): Em primeiro lugar, o correspondente

---

<sup>140</sup> Como exemplos de modelo análogo, Ricoeur fala dos modelos hidráulicos de sistemas econômicos e o emprego de circuitos elétricos nas calculadoras eletrônicas.

do modelo, do lado poético não é um enunciado metafórico, mas uma metáfora continuada (fábula, alegoria), uma rede metafórica<sup>141</sup> e não uma metáfora isolada.

Um segundo benefício da passagem pelo modelo é, segundo Ricoeur, a posta em relevo da conexão entre função heurística e descrição (Cf. Ricoeur, 2000, p. 373). Ricoeur recua até Aristóteles para defender a metaforicidade fundamental do *mythos*<sup>142</sup>, sua desdobrabilidade sistemática, que a *mimesis* explora para descrever o domínio menos conhecido da realidade humana. O que é válido para a poesia trágica, Ricoeur também o aplica à poesia lírica: “O sentimento<sup>143</sup> articulado pelo poema não é menos heurístico que o enredo trágico”. Ricoeur propõe uma síntese entre os momentos ‘para dentro’ e ‘para fora’ do poema, o primeiro designando o abandono da referência costumeira, a elevação do sentimento ao hipotético, a criação de uma ficção afetiva e o segundo consistindo na *mimesis* lírica que abre e descobre o mundo (Cf. Ricoeur, 2000, p. 374). No fim do parágrafo 4, Ricoeur verbaliza belamente a síntese dos dois momentos: “o sentimento poético, também ele, desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual criar e revelar também coincidem” (Ricoeur, 2000, p. 376).

No último parágrafo do *Estudo 7*, intitulado *Por um conceito de verdade metafórica*, Ricoeur procura justificar uma conclusão do parágrafo anterior: “Pode-se arriscar a falar de verdade metafórica para designar a intenção ‘realista’ que se vincula ao poder de redescritção da linguagem poética” (Ricoeur, 2000, p. 376). Essa justificação implica que “a teoria da tensão (...) seja estendida à relação referencial do enunciado metafórico ao real” (Ricoeur, 2000, p. 376-377)<sup>144</sup>.

Ricoeur propõe sua concepção tensional de verdade metafórica como síntese de duas posturas opostas e inadequadas: a ingenuidade ontológica na avaliação da

<sup>141</sup> Ricoeur sublinha a importância, na constituição dessa rede, das “root metaphors”, caracterizadas pela sua “radicalidade” e “sistematicidade”. Essas duas características definem a potência paradigmática de tais metáforas (Cf. Ricoeur, 2000, p. 371-372).

<sup>142</sup> O *mythos* apresenta, segundo Ricoeur, os traços de radicalidade e organização em rede que Black concedia aos arquétipos (redes metafóricas).

<sup>143</sup> O que N. Frye chamava “*mood*” ou estado da alma que informa o poema. Ricoeur considera essa terminologia emocionalista e propõe “os esquemas poéticos da vida interior” de Douglas Berggren (Cf. Ricoeur, 2000, p. 375). O importante para Ricoeur é ressaltar que “o sentimento poético, em suas expressões metafóricas, manifesta a indistinção do interior e do exterior” (Cf. Ricoeur, 2000, p. 375). Em outras palavras “há uma reciprocidade do dentro e do fora” (Cf. Ricoeur, 2000, p. 375).

<sup>144</sup> Segundo Ricoeur, a obra aplicou a idéia de tensão, antes do parágrafo final do Estudo VII, apenas no nível de sentido imanente ao enunciado. A nova aplicação de tensão “concerne à própria referência e à pretensão do enunciado metafórico de atingir de certo modo a realidade” (Ricoeur, 2000, p. 377).

verdade metafórica (ignorância do ‘nao é’ implícito) e a redução do ‘é’ ao ‘como se’, sob a pressão crítica do ‘não é’. O método assumido é uma “discussão dialética de opiniões” (Ricoeur, 2000, p. 379).

O momento da veemência ontológica (ingênuo, não crítico), definido como “dizer *aquilo que é*” é, segundo Ricoeur, bem atestado pela experiência poética. Segundo o autor de *A metáfora viva*, a partir do pacto entre imagem, tempo e contemplação, selado por uma filosofia da vida<sup>145</sup>, autores de uma certa crítica literária<sup>146</sup> procuraram dar conta do momento extático da linguagem<sup>147</sup>. Ricoeur introduz o pensamento de Wheelwright, para quem “a metáfora é a tensão da *epiphor*<sup>148</sup> e da *diaphor*<sup>149</sup> (...) [que] assegura a própria transferência do sentido e confere à linguagem poética seu caráter de ‘mais-valia’ semântica, seu poder de abertura para novos aspectos, novas dimensões, novos horizontes de significação” (Ricoeur, 2000, p. 381). A tensão é abordada por Wheelwright mais no seu aspecto vital do que lógico (o que é manifesto na expressão *tensive aliveness*), o que garante a afinidade com uma realidade com traços ontológicos correspondentes: “A realidade trazida à linguagem pela metáfora é dita *presential and tensive, coalescent and interpenetrative, perspectival and hence latent* – em síntese, *revealing itself only partially, ambiguously, and though symbolic indirection*” (Ricoeur, 2000, p. 382). É aqui que Ricoeur insere sua crítica: “Em todos esses traços domina a indistinção: a presença é inflamada por um ato *responsive-imaginative* e ela mesma responde a esta resposta numa espécie de encontro” e, mais adiante, conclui que a tendência dialética da teoria de Wheelwright “é abafada pela tendência vitalista e intuicionista que, finalmente, o conduz à Metapoética do ‘*What is*’” (Ricoeur, 2000, p. 383).

Segundo Ricoeur, “a contrapartida dialética da ingenuidade ontológica é oferecida por Turbayne em *The Myth of Metaphor*” (Ricoeur, 2000, p. 383). Turbayne busca distinguir uso e abuso da metáfora, definindo o abuso como mito (no sentido epistemológico e não antropológico): poesia mais crença (*believed*

<sup>145</sup> Referência a Bergson, em cujo pensamento, segundo Ricoeur “a unidade da visão e da vida é levada ao cimo da filosofia” (Ricoeur, 2000, p. 380).

<sup>146</sup> Além de Bergson, Ricoeur cita Coleridge e Schelling como representantes dessa corrente de crítica literária.

<sup>147</sup> Ricoeur caracteriza o momento extático da linguagem como “a linguagem fora de si” (Ricoeur, 2000, p. 379).

<sup>148</sup> A *epiphor*, para Wheelwright, aproxima e funde os termos por assimilação imediata no nível da imagem.

<sup>149</sup> A *diaphor*, para Wheelwright, procede mediatamente e por combinação de termos discretos.

*poetry*). O que inclina o uso metafórico ao mito é o caráter não apropriado da atribuição metafórica (erro categorial calculado). A vigilância crítica de Turbayne é de natureza distinta para os modelos científicos e para as metáforas poéticas. No primeiro caso, afirma Ricoeur, “*fazer explodir o mito é fazer aparecer o modelo como metáfora*” (Ricoeur, 2000, p. 385)<sup>150</sup>, e, no segundo, o acréscimo do índice crítico do *como se* (Cf. Ricoeur, 2000, p. 385). A consciência crítica da distinção entre uso e abuso conduz, segundo Ricoeur, “ao re-emprego (*re-use*) das metáforas, na busca sem fim de metáforas outras, e mesmo da melhor metáfora possível” (Ricoeur, 2000, p. 385).

As duas observações de Ricoeur ao enfoque crítico de Turbayne são: Por um lado, a possibilidade de considerar o nível pre-científico ou ante-predicativo da linguagem poética, que coloca em questão as categorias epistemológicas de fato, objeto, realidade e verdade. Em segundo lugar, a crítica de Turbayne é aplicável apenas às metáforas enquanto manipuláveis (que podemos usar, não usar ou inclusive re-usar); diante dessa abordagem da metáfora Ricoeur coloca uma questão provocadora: “Podem-se criar metáforas sem nelas acreditar e sem acreditar que, de certo modo, isso é?” (Ricoeur, 2000, p. 387).

Da convergência das críticas à ingenuidade ontológica e da desmitização, Ricoeur encontra sustento para reiterar a tese do caráter ‘tensional’ da verdade metafórica e do ‘é’ que conduz a afirmação:

A crítica interna ajuda somente a reconhecer o que é assumido e aquilo a que se compromete aquele que fala e que emprega metaforicamente o verbo ser. Ao mesmo tempo, ela enfatiza o caráter de paradoxo incontornável que se vincula a um conceito metafórico de verdade. O paradoxo consiste em que não há outro modo de fazer justiça à noção de verdade metafórica senão incluindo o aguilhão crítico do ‘não é’ (literalmente) na veemência ontológica do ‘é’ (metaforicamente). Nisto, a tese não faz senão extrair a consequência mais extrema da teoria da tensão (Ricoeur, 2000, p. 388).

### 3.4 Metáfora e discurso filosófico

O *Estudo 8* de *A metáfora viva* visa, segundo Ricoeur, responder à questão: “qual filosofia está implicada no movimento que conduz a investigação da

<sup>150</sup> Os exemplos de mitos em epistemologia são, de acordo com o pensamento de Turbayne, “teorias científicas em que o indício de ficção, na verdade, se perdeu de vista” (Ricoeur, 2000, p. 385).

retórica à semântica e do sentido à referência?” (Ricoeur, 2000, p. 391)<sup>151</sup>. Responder a essa questão é o mesmo que tematizar os pressupostos da hermenêutica e da semântica que permitiram Ricoeur “referir para a cópula, tomada no sentido de ser como, o objetivo ontológico da enunciação metafórica” (Ricoeur, 2000, p. 391).

Os três primeiros parágrafos do *Estudo 8* são uma “defesa da descontinuidade entre discurso especulativo e poético<sup>152</sup> e uma refutação de alguns modos errôneos, a nosso ver, de compreender a conexão entre discurso especulativo e discurso poético” (Ricoeur, 2000, p. 392) e são dedicados a Aristóteles, Santo Tomás e Heidegger respectivamente.

Dos três pensadores, apenas faremos referência ao segundo, por estar mais diretamente relacionado com nosso trabalho. Já que no quarto e quinto capítulos nos dedicaremos à comparação entre Santo Tomás e Ricoeur, reservaremos a esse momento do nosso trabalho tal referência. Agora procedemos a apresentar os dois parágrafos finais de *A metáfora viva*, intitulados: *A intersecção das esferas de discurso e Explicitação ontológica do postulado da referência*.

No início do penúltimo parágrafo do *Estudo 8*, Ricoeur esclarece a utilidade dos anteriores parágrafos, especialmente a polêmica com Heidegger e Derrida: “A discussão anterior fez surgir a estreita conexão entre as duas questões do conteúdo da ontologia implícita e do modo de implicação entre discurso poético e discurso especulativo” (Ricoeur, 2000, p. 453). A tarefa que tem por diante consiste agora em “declarar em termos positivos o que pôde ser dito pelo desvio da polêmica” (Ricoeur, 2000, p. 453), o que, para Ricoeur, se desdobra em: “edificar sobre a diferença reconhecida entre modalidades de discurso uma teoria geral das intersecções entre esferas do discurso e propor uma interpretação da ontologia implícita aos postulados da referência metafórica que satisfaça essa dialética das modalidades do discurso” (Ricoeur, 2000, p. 453-454). Segundo Ricoeur, é à filosofia que cabe a responsabilidade de tal edificação, por ser do seu domínio a “arte de ordenar as multiplicidades reguladas. É neste espírito que importa fundar

<sup>151</sup> A estratégia de Ricoeur é “fazer progredir simultaneamente a investigação sobre (...) a ontologia a ser explicitada, a questão sobre a implicação em ação no jogo do implícito e do explícito” (Ricoeur, 2000, p. 392).

<sup>152</sup> Ricoeur defende “um relativo pluralismo ds formas e dos níveis de discurso” (Ricoeur, 2000, p. 392). Entre os modos de discurso, Ricoeur enumera: discurso poético, discurso científico, discurso religioso e discurso especulativo.

sobre a fenomenologia dos objetivos semânticos de cada um dos discursos uma teoria geral de suas interferências” (Ricoeur, 2000, p. 454).

Em primeiro lugar, Ricoeur afirma que a articulação conceitual própria à modalidade especulativa do discurso encontra no funcionamento semântico da enunciação metafórica sua possibilidade (Cf. Ricoeur, 2000, p. 455). Tal funcionamento é, segundo Ricoeur, dinâmico, marcado pela *historicidade* da relação de mútuo apoio (ou *circularidade*) entre predicação e referência, “conduzida pelo esforço de expressão de um locutor que, querendo dizer uma nova experiência, procura na rede já fixada de significações um portador adequado de sua intenção” (Ricoeur, 2000, p. 457).

A enunciação metafórica opera sobre dois campos de referência (um conhecido, com significação direta e outro para o qual não há significação direta): o objetivo semântico projeta uma rede de predicados que já funcionam em um campo de referência familiar (sentido constituído) em um novo campo de referência para fazer surgir uma nova configuração. Para que isso aconteça, segundo Ricoeur, concorrem “o efeito gravitacional exercido pelo segundo campo de referência sobre a significação –e que confere a esta a força para abandonar sua região de origem- e o dinamismo da própria significação, enquanto princípio indutor de sentido” (Ricoeur, 2000, p. 459). O objetivo semântico é o que põe em relação essas duas forças.

A enunciação metafórica é, face à determinação conceitual, apenas um esboço semântico. Na sua origem se encontra o que Ricoeur chama a veemência ontológica de uma intenção semântica, que “separa a significação de sua primeira ancoragem, libera-a como forma de um movimento e a transpõe para um novo campo, ao qual ela pode dar forma com sua própria virtude figurativa” (Ricoeur, 2000, p. 459). O esboço que é o produto terminado desse ‘dar forma’, Ricoeur procura “doravante relacionar com as exigências do conceito” (Ricoeur, 2000, p. 460).

Nesse sentido, Ricoeur afirma a descontinuidade entre discurso metafórico e especulativo: “De um a outro discurso, passa-se apenas por uma *epokhê*” (Ricoeur, 2000, p. 460). Por especulativo, Ricoeur entende o discurso “que fornece o horizonte ou, como dissemos, o espaço lógico a partir do qual a elucidação do objetivo significativo de todo conceito distingue-se radicalmente de toda explicação genética a partir da percepção ou da imagem” (Ricoeur, 2000, p.

461). Segundo Ricoeur, “no horizonte aberto pelo especulativo, o ‘mesmo’ funda o ‘semelhante’, e não o inverso (...) revertendo a ordem de presença do discurso metafórico, que só atinge o ‘mesmo’ como ‘semelhante’” (Ricoeur, 2000, p. 461-462).

A partir da transposição da crítica de Husserl à imagem para uma crítica da metáfora<sup>153</sup>, Ricoeur afirma a “limitação do discurso metafórico pelo discurso especulativo (...) o objetivo semântico do conceito apenas se separa das interpretações, das esquematizações, das ilustrações imagéticas, caso se disponha previamente de um horizonte de constituição, o do *logos* especulativo” (Ricoeur, 2000, p. 462-463).

A limitação acima tratada não implica a destruição do discurso poético pelo especulativo. Tal seria o resultado das interpretações racionalizantes. Para Ricoeur, a interpretação é “uma modalidade de discurso que opera a intersecção de duas esferas, a do metafórico e a do especulativo (...) De um lado, ela quer a claridade do conceito, de outro procura preservar o dinamismo da significação que o conceito detém e fixa” (Ricoeur, 2000, p. 464). O papel da metáfora viva, pela qual a imaginação ‘apresenta’ a Idéia ao pensamento conceitual, forçando-o a pensar mais<sup>154</sup>, é aqui sublinhado por Ricoeur: “Essa luta por ‘pensar mais’, sob a condução do ‘princípio vivificante’, é a ‘alma’ da interpretação” (Ricoeur, 2000, p. 465).

No último parágrafo do *Estudo 8*, Ricoeur realiza a “Explicitação ontológica do postulado da referência”, que afirma ser “não mais uma tarefa de lingüística, mas de filosofia” (Ricoeur, 2000, p. 465), já que “a semântica só pode invocar a relação da linguagem à realidade, não pode *pensar* essa relação enquanto tal” (Ricoeur, 2000, p. 465). Pensar essa relação é possível, segundo Ricoeur, devido à reflexividade da própria linguagem, que é articulada no discurso especulativo e que é definida como “o saber que acompanha a função referencial, o saber de seu *ser-relacionado ao ser*” (Ricoeur, 2000, p. 466).

Essa reflexividade não leva a linguagem a se fechar em si mesma, mas a conduzir à abertura do que é. Nesse sentido, Ricoeur afirma: “Kant escrevia: ‘É

<sup>153</sup> Transposição possível, segundo Ricoeur, graças a que “*imaginatio* engloba não apenas as pretensas imagens mentais, mas também, e sobretudo, as assimilações e esquematizações predicativas que subentendem a enunciação metafórica” (Ricoeur, 2000, p. 462).

<sup>154</sup> Ricoeur toma emprestada aqui uma idéia do parágrafo 49 da *Crítica da Faculdade do juízo*, no qual Kant chama o “‘espírito (Geist), em sentido estético’, o ‘princípio vivificante no ânimo (Gemüt)’” (Ricoeur, 2000, p. 464).

necessário que algo seja para que algo apareça’; nós dizemos: ‘É necessário que algo seja para que algo seja dito’” (Ricoeur, 2000, p. 467). A partir dessa afirmação a linguagem pode ser pensada como o ser-dito da realidade<sup>155</sup>.

O dito acima serve de pano de fundo ao objetivo final de Ricoeur: “o uso propriamente crítico do conceito de realidade”<sup>156</sup>. Tal uso crítico já fora preparado por uma abordagem da suspensão da referência ordinária como condição negativa para a manifestação de uma *segunda referência*, regulada por um poder de *redescrição* semelhante ao das ficções heurísticas ou modelos da ciência.

O que para Ricoeur é a grande conquista do *Estudo 7*, a referência duplicada, segundo a qual a tensão característica da enunciação metafórica é suportada pela cópula *é* (Ser-como significa ser *e* não ser) é o que livra, segundo o autor de *A metáfora viva*, o uso crítico do conceito de realidade de se converter em uma defesa do irracional: “Ao menos a distinção do sentido relacional e do sentido existencial, no próprio coração do ser-cópula, era indício de uma possível retomada pelo discurso especulativo da dialética do ser que tem sua marca apofântica no paradoxo da cópula *é*” (Ricoeur, 2000, p. 470).

O traço do discurso especulativo que responde ao paradoxo da cópula é, segundo Ricoeur a distinção ato/potência, presente nas expressão aristotélica ‘pôr sob os olhos’, que é ‘significar as coisas em ato’. Essa definição testemunha a intersecção da poética e da ontologia: a categoria ‘ato’ só tem sentido no discurso sobre o ser, que é a ontologia.

Para Ricoeur, “significar as coisas em ato seria ver as coisas como não impedidas de advir, vê-las como aquilo que eclode” (Ricoeur, 2000, p. 473). O poeta seria, nesse sentido, “aquele que atinge ‘o princípio imanente que existe nos seres naturais, seja em potência, seja em entelúquia<sup>157</sup>, (...) [que] não pode ser mais procurado em uma região de objetos (...) [mas] no nível do aparecer em seu conjunto” (Ricoeur, 2000, p. 474).

<sup>155</sup> Cf. *A metáfora viva*, p. 467.

<sup>156</sup> Em contraposição com os usos não-críticos do conceito de realidade em vários estudiosos de poesia. Nesse sentido pode-se entender a dúvida de Ricoeur com respeito a distinção entre denotação e conotação, ligada à oposição entre os valores cognitivos e emocionais, a qual é para ele a projeção na Poética do preconceito positivista segundo o qual apenas o discurso científico é capaz de dizer a realidade.

<sup>157</sup> “Termo grego criado por Aristóteles para indicar o ato final ou perfeito, isto é, a realização acabada da potência (*Met.*, IX, 8, 1050 a 23). Nesse sentido Aristóteles definiu a alma como “a entelúquia de um corpo orgânico” (*De an.*, II, 1, 412 a 27)” (Abbagnano, p. 334).

A tarefa do discurso especulativo é, para Ricoeur, a investigação do lugar no qual aparecer significa ‘geração do que cresce’. Neste ponto Ricoeur evoca Heidegger devido a que “a metáfora da eclosão se impôs a ele, no coração de sua crítica da interpretação metafísica da metáfora, como metáfora da metáfora: as ‘flores’ de nossas palavras- ‘*Worte, wie Blumem*’- dizem a existência em sua eclosão” (Ricoeur, 2000, p. 474-475).

O nó do pensamento heideggeriano em seu último estágio é, segundo Ricoeur, o co-pertencimento de *Erörterung*<sup>158</sup> e *Ereignis*<sup>159</sup>, a “topologia do ser” que designa o pensamento especulativo em seu “gesto constitutivo” (Ricoeur, 2000, p. 475)<sup>160</sup>. Ricoeur afirma que o *Ereignis* tem o mesmo objetivo de sentido daquilo que outrora foi pensado como ato/potência<sup>161</sup>. A partir dessa interpretação, Ricoeur afirma que a

*Erörterung*, ao dirigir-se para o *Ereignis*, dirige-se para um “mesmo”, um “idêntico”, que a qualifica como pensamento especulativo. E esse “mesmo” está na

---

<sup>158</sup> Segundo Ricoeur, termo que designa a investigação do “lugar” e ao mesmo tempo o “comentário” dessa busca. Citamos o seguinte trecho, no qual Heidegger explica o significado do termo: “Traer de vuelta al lugar (*Ort*) lo llamamos localizar (*Erörterung*). La aclaración y explicación se fundamentan en el localizar. A través de él se constituye en primer término el lugar, pero todavía no es visible la cuadrícula (*Ortsnetz*), esto es, aquello desde donde se determina propiamente el ser como posición, es decir, por su parte, esta misma posición” (Heidegger, 1992). Também inserimos a tradução do texto ao português, de Ernildo Stein, que não traz as palavras originais no alemão: “O reconduzir ao lugar é por nós designado a **discussão (do lugar)**. O explicar e o elucidar se fundamentam na discussão (do lugar). Com isto, porém, se fixa apenas o lugar, mas as ramificações que dêle partem são ainda invisíveis, quer dizer, aquilo de onde ser como posição, a saber, a posição do mesmo, por sua vez, propriamente se determina” (Heidegger, 1970, p. 86).

<sup>159</sup> Segundo Ricoeur, termo que designa “a coisa mesma” que deve se pensar. O seguinte trecho de Heidegger concorda com essa leitura, já que o *Ereignis* é apresentado como o acontecimento que requisita a atenção do homem mais do que qualquer outra coisa: “A coisa-a-pensar se afasta do homem. Escapa-lhe. Como então, afinal, podemos ter a mínima ciência ou mesmo dar nome ao Tal (*Solchem*) que desde o princípio escapa. O que escapa recusa o encontro (*die Ankunft*). Só que esse escapar não é [um] nada. Privação (*Entzug*) é acontecimento (*Ereignis*). O que escapa pode, inclusive, dizer respeito e requisitar o homem mais essencialmente do que qualquer ente presente que o encontre e afete (*betrifft*). Aprecia-se tomar a capacidade que tem o real de nos afetar (*Betroffenheit*) como sendo o que constitui a realidade desse real. Mas essa capacidade de afetar do real pode fechar o homem justamente àquilo que o toca de modo mais enigmático, aquilo que lhe toca na medida em que escapa. O acontecimento da privação poderia ser a mais presente de todas as coisas presentes e, assim, superar infinitamente a realidade de todo real.” (Heidegger, 1954).

<sup>160</sup> Segundo Ricoeur, a filosofia do *Erörterung-Ereignis* “só pesa por sua contribuição à incessante problemática do pensamento e do ser (...) como os pensadores especulativos que o precederam, Heidegger está na busca da palavra mestra, ‘daquela que conduz todo o movimento de maneira decisiva’. O *es gibt* é, para ele, essa palavra. Ela porta a marca de uma ontologia determinada, na qual o neutro fala mais que a pessoa e na qual o dom representa, ao mesmo tempo, papel de destino” (Ricoeur, 2000, p. 480).

<sup>161</sup> Essa comunidade no “objetivo de sentido” é atestada, segundo Ricoeur, em primeiro lugar pela negativa em reduzir a amplitude ao acontecimento ou ao processo e em segundo lugar pela aproximação do Ereignis com o *es gibt* “que, sob a forma de dom, anuncia toda a eclosão do aparecer” (Ricoeur, 2000, p. 475)

situação do análogo dos antigos, na medida em que, também aqui, assemelhar é reunir (Ricoeur, 2000, p. 476).

Ricoeur busca preservar o desvio entre discurso especulativo e poético na distinção entre metáforas de filósofo (da qual seriam exemplos o *Erignis* de Heidegger ou a *analogia do ser* tomista) e as metáforas do poeta. Ricoeur aponta *Aus der Erfahrung des Denkens* (A experiência do pensar) de Heidegger como um texto que dá testemunho de tal desvio: “O notável, nesse pequeno texto, é que o poema não serve nele de ornamento ao aforismo filosófico, e que este não constitui a tradução do poema: poema e aforismos são mutuamente em um acordo de ressonância que respeita sua diferença” (Ricoeur, 2000, p. 477).

Ricoeur guarda, do último Heidegger, o seguinte trecho, que caracteriza “a própria dialética dos modos de discurso, em sua proximidade e em sua diferença” (Ricoeur, 2000, p. 481):

Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois ‘moram nas montanhas mais separadas’ (Ricoeur, 2000, p. 481).

O diálogo com Heidegger marca o final do percurso especulativo de *A metáfora viva*. Tal percurso conclui na explicitação do que para Ricoeur constitui a dialética mais originária e encoberta, explicitada graças ao esclarecimento do caráter tensional da verdade poética: “a que reina entre a experiência de pertencimento<sup>162</sup> em seu conjunto e o poder de distanciamento<sup>163</sup> que abre o espaço do pensamento especulativo” (Ricoeur, 2000, p. 482).

Ao longo deste capítulo fizemos uma exposição dos elementos da teoria da metáfora de Ricoeur que facilitam uma comparação com Santo Tomás. A consideração dos estudos 1, 6, 7 e 8 de *A metáfora viva* nos permitiu perceber com maior clareza a importância do ponto de partida de Ricoeur: sua interpretação do pensamento de Aristóteles.

<sup>162</sup> A experiência de pertencimento, que inclui o homem no discurso e o discurso no ser, é articulada e preservada, segundo Ricoeur, pela poesia em ligação com outros modos de discurso.

<sup>163</sup> Segundo Ricoeur, o distanciamento, constitutivo da instância crítica, possibilita a articulação da dinâmica da enunciação metafórica pelo pensamento especulativo no espaço de sentido do pensamento especulativo.

Em primeiro lugar, na importância dada por Ricoeur à ‘percepção do semelhante’, tanto em poesia quanto em ontologia, anuncia a tarefa que será assumida no estudo 8, que é a da explicitação da relação de inter-animação entre os discursos poético e filosófico. Tanto para Ricoeur quanto para a Aristóteles, ninguém ensina a perceber o semelhante, mas é uma questão de gênio. A percepção do semelhante é no poeta descoberta da passagem da potência ao ato, do desabrochar do ser das coisas. Somente o filósofo, por ser a noção de ato própria do discurso especulativo, é capaz de articular conceitualmente a descoberta do poeta, tornando-a, plenamente, uma aquisição do pensar humano.

Um segundo elemento é a definição aristotélica da *mimesis* como ‘significar as coisas em ato’. Tal definição é desenvolvida por Ricoeur no estudo 7, no sentido da elaboração de uma teoria da referência metafórica, isto é, do poder que a linguagem poética tem para redescrever o real. Para tal elaboração, Ricoeur recorre à comparação feita por vários pensadores entre as ‘redes metafóricas’ da poesia e os ‘modelos’ da ciência.

Outro elemento importante do pensamento de Aristóteles é o do ‘valor instrutivo’ da metáfora na retórica. Tal valor instrutivo vai de encontro com a qualificação da metáfora como simples ornamento da linguagem e é proporcional, tanto em Aristóteles quanto em Ricoeur, à elegância da mesma, sua capacidade para levar o ouvinte a ‘por sob os olhos’, a ‘ver como’ ou ‘fazer imagem’. A relação entre metáfora e imagem, presente em tais afirmações, é desenvolvida por Ricoeur no estudo 6, em que é reconhecida à imagem sensível um estatuto lógico e à metáfora um momento sensível.

## 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 participação<sup>164</sup>, de inspiração platônica e neoplatônica.

Não está em questão aqui retraçar 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 dois 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*<sup>165</sup>. A *proportio* é a

---

<sup>164</sup> “Participação é, de modo aproximativo, ter parcialmente o que o outro possui ou é em plenitude” (Ricoeur, 2000, p. 421).

relação 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.

---

<sup>165</sup> “*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*<sup>166</sup> uma abordagem do ser como ato e não

---

<sup>166</sup> *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 incluímos 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*<sup>167</sup>. 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 analógica<sup>168</sup>.

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 nobilium quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse”.

<sup>167</sup> 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.)

<sup>168</sup> 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 conseqüências, 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)<sup>169</sup>, 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

<sup>169</sup> 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, ontoteologicamente) 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 transcendental<sup>170</sup> (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

<sup>170</sup> 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*”<sup>171</sup>. 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’)<sup>172</sup>, 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

<sup>171</sup> “Do aquém do símbolo ao além da analogia”.

<sup>172</sup> “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 contém 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 vimos no capítulo 2 com Ralph McInerney: 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

...circuralidade 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).

## 5

### Valor especulativo e fundamento ontológico da metáfora: Santo Tomás e Paul Ricoeur

Neste capítulo compararemos Santo Tomás e Paul Ricoeur. Um primeiro ponto de comparação será a relação entre imagem sensível, metáfora e conhecimento. Encontramos, tanto em Santo Tomás quanto em Paul Ricoeur a reflexão sobre a aceitação ou rejeição da imagem sensível no discurso filosófico e seu potencial especulativo. Tal paralelismo é um incentivo para um maior aprofundamento, que tentaremos realizar. Um segundo ponto de comparação será a relação entre metáfora e ontologia, alentado por outro paralelismo identificado entre os autores, a relação íntima entre o ser linguagem e o ser das coisas que são ditas por ela.

#### 5.1

##### Valor especulativo da metáfora

Um primeiro ponto de comparação entre Santo Tomás e Paul Ricoeur será o valor especulativo que ambos concedem à metáfora.

Esta valorização assume em ambos a forma de uma reflexão sobre a aceitação ou não da linguagem imagética (própria da poesia e da metáfora) no discurso especulativo.

Tal aceitação é abordada por Santo Tomás na primeira questão da Suma Teológica (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9), onde encontramos uma fundamentação antropológica para o uso de metáforas na doutrina sagrada: trata-se de uma linguagem (a imagética) que responde à própria maneira humana de conhecer e que agrada naturalmente aos homens.

Ricoeur também se pergunta sobre o lugar da imagem, em primeiro lugar da imagem verbal e depois também da imagem sensível, principalmente no *Estudo 6 de A metáfora viva*.

A seguir, apresentaremos com maior detalhe a defesa do valor especulativo da metáfora nos dois autores.

### 5.1.1

#### **Santo Tomás: apresentar uma verdade mediante imagens é usar metáforas**

A primeira questão da Suma Teológica busca esclarecer o que é a Doutrina Sagrada e qual o seu alcance. Na artigo nove da primeira questão, Santo Tomás responde à pergunta de se tal doutrina deve empregar metáforas ou expressões simbólicas.

Na primeira objeção ao emprego de metáforas ou expressões simbólicas, Santo Tomás afirma que “o emprego de imagens diversas e de representações sensíveis é próprio da poética, que ocupa o último lugar entre todas as ciências” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 1)<sup>173</sup>.

Na segunda objeção, referindo-se às metáforas, Santo Tomás afirma que “tais imagens escondem a verdade” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 2) e, portanto, “não convém a esta doutrina apresentar realidades divinas sob imagens do mundo corporal” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 2).

Na terceira objeção, Santo Tomás questiona o uso das metáforas bíblicas, por realizarem frequentemente transposição de algo das criaturas ínfimas (e não das mais nobres, como deveria ser) para Deus (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 3).

Como primeira resposta às três objeções, Santo Tomás recorre à autoridade da própria Escritura: “Falarei aos profetas e multiplicarei as visões, e pelos profetas falarei em parábolas” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, s. c.). Já que, acrescenta Santo Tomás, “apresentar uma verdade mediante imagens é usar metáforas”, então “convém à doutrina sagrada empregar metáforas” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, s. c.).

O início da argumentação de Santo Tomás em favor do uso de metáforas na doutrina sagrada é de natureza antropológica: “...é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, sol.). A argumentação antropológica também reluz na resposta à primeira objeção: “o poeta se vale de metáforas para sugerir uma representação, o que é agradável naturalmente ao homem” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, rep.

<sup>173</sup> O texto no latim: “Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas”.

2) e, portanto, a Doutrina Sagrada “se vale da metáfora por necessidade e utilidade” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, rep. 2).

Na resposta à segunda objeção, Santo Tomás não nega que as imagens escondam a verdade, mas afirma, recorrendo a Dionísio, que o conteúdo da doutrina sagrada, por seu fulgor intrínseco, impede que as “mentes às quais é feita a revelação se limitem às imagens; ele as eleva até o conhecimento das coisas inteligíveis” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, sol. 2). Além disso, de forma ingeniosa, Santo Tomás encontra uma utilidade para o próprio velamento da verdade que implica a imagem metafórica: “a obscuridade das próprias imagens é útil, seja para exercitar os estudiosos, seja para evitar as zombarias dos infiéis, a respeito dos quais se diz no Evangelho de Mateus: ‘Não deis aos cães o que é sagrado’” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, sol. 2).

A resposta à terceira objeção dá testemunho da influência da teologia negativa de Dionísio em Santo Tomás: a transposição de algo das criaturas ínfimas a Deus (e não das nobres) serve para afastar o espírito humano do erro, já que “fica claro que estas coisas, não se aplicam com propriedade às coisas divinas: o que poderia provocar dúvidas se estas fossem apresentadas sob a figura dos corpos mais nobres, sobretudo para os que nada imaginam de mais nobre do que o mundo corporal” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, sol. 3).

Por outro lado, afirma Santo Tomás, tal modo de proceder é mais fiel ao nosso modo de conhecer Deus nesta vida, já que dele sabemos mais o que Ele não é: “as semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito” (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, sol. 3).

Queremos reter de todo o artigo apenas duas idéias importantes: o argumento antropológico e a utilidade especulativa do velamento próprio da imagem

*Quanto à primeira idéia*, é necessário dizer que ela também está presente na questão 13 (a. 5) da Suma, na qual Santo Tomás aborda diretamente o tema da metáfora. À diferença da atribuição analógica dos nomes, que obedece à ordem do ser e trata das perfeições puras, que se dizem sempre em primeiro lugar de Deus, a atribuição metafórica obedece à ordem do conhecer e trata perfeições materiais em sua própria definição. Novamente a origem sensível do conhecimento humano é colocada como fundamento da linguagem metafórica.

Quanto à origem sensível do conhecimento em Santo Tomás, Cornelio Fabro realizou contribuições fundamentais para a compreensão do esquematismo *a posteriori* da percepção (Cf. Fabro, 1978)<sup>174</sup>, que tem na potência cogitativa seu fundamento metafísico. Outro aporte importante de Fabro é a comparação do esquematismo tomista com outros esquematismos (o aristotélico, do qual constituiria um enriquecimento, o genético, de Piaget e o esquematismo *a priori* de Kant<sup>175</sup>). No esquematismo *a posteriori* da percepção desempenha um papel fundamental a *cogitativa*<sup>176</sup> como potência sensitiva responsável pelos juízos particulares sobre contingentes que, armazenados na memória, vão constituindo os esquemas perceptivos ou inventário experiencial do sujeito<sup>177</sup>. Cornelio Fabro

<sup>174</sup> Na referida obra, Fabro chama *esquema perceptivo* o efeito da solidificação discriminativa dos caracteres constitutivos dos objetos experimentais (Cf. Fabro, 1978, p. 241). “Dizemos então, ainda que seja provisoriamente, que o ato de percepção de uma consciência madura consiste na “animação” do esquema perceptivo e na “realização” dos seus conteúdos como conteúdo de experiência atual. As atualizações perceptivas, como toda manifestação vital, ainda que sejam sempre originais, não se constroem jamais “*ex novo*” ou “*ex nihilo*”, começando sempre pelo princípio; todo ato de percepção se considera mais bem em relação ao crescimento e amadurecimento psíquico alcançado pelo sujeito. A entidade de tal crescimento vem dada pelo grau de “depuração” do esquema perceptivo: tal depuração só pode ser realizada pela *cogitativa*, que vem assim colocar-se, inclusive fenomenologicamente, no centro da vida interior” (Fabro, 1978, p. 241-242).

<sup>175</sup> Segundo Fabro, com seu esquematismo *a priori*, Kant quer libertar do ceticismo de Hume não só o entendimento, senão também a imaginação: quer mostrar que a imaginação não é exclusivamente destruidora ou depressora, senão também construidora e regulante. Para isso tende à teoria dos esquemas, já que ela mostra que a imaginação, longe de falsificar as imagens dos objetos, é, pelo contrário, indispensável para pôr a determinação objetiva como tal. Em Hume a imaginação era abandonada a si mesma e não podia fundar a verdade; para Kant, porém, a verdade não consiste unicamente na percepção imaginativa, senão no sistema, no “contexto” da experiência enquanto está sujeito às leis universais. A dúvida mais grave que pesa sobre o esquema kantiano, segundo Fabro, é a da sua capacidade de ser mediador entre os conteúdos da sensibilidade e os do entendimento. O esquema kantiano não satisfaz essa exigência, pelo fato de que é “transcendental”, ou seja independente da experiência; ele, não menos que a categoria é fruto da espontaneidade da razão; aos dados da experiência, que permanecem sempre caóticos, ele, como a categoria, *se acrescenta* desde fora. Não só o entendimento não chega sequer a tocar a realidade através do esquema, senão que tampouco se sabe se se pode dizer logicamente que chega a tocar o fenômeno, entendido por fenômeno o conteúdo que é “dado” em certo modo e não puramente construído pelo sujeito (Fabro, 1978, p. 248).

<sup>176</sup> Uma das passagens nas quais Santo Tomás expõe sua teoria sobre os sentidos é *S. Th. q. 78, a. 4*. Em sua interpretação da passagem, Cornelio Fabro distingue os sentidos internos formais (o sentido comum (cujo princípio é receber as formas sensíveis) e a fantasia (cujo princípio é reter ou conservar as formas sensíveis)) dos sentidos internos intencionais (a estimativa (no homem: cogitativa) e a memorativa (Cf. Fabro, 1978, p. 195).

<sup>177</sup> Para Fabro, o esquematismo tomista tem a cogitativa como fundamento especulativo. A consciência dessa centralidade da cogitativa é, segundo Fabro, uma novidade com respeito a Aristóteles. No seu Comentário à Metafísica Santo Tomás atribui à cogitativa a função que conduz ao universal (*I Met. l. 1, n. 15*): “nos homens imediatamente acima da memória se encontra a experiência, que alguns animais têm em pequeno grau. Já que a experiência nasce da associação de muitas intencions singulares recebidas na memória. E este tipo de associação é própria do homem e pertence à potência cogitativa (também chamada razão particular), que associa as intencions particulares assim como a razão universal associa as universais” (tradução livre do autor). Texto no latim: “*Supra memoriam autem in hominibus, ut infra dicitur, proximum est experimentum,*

aponta também para a compatibilidade do enfoque tomista da formação dos esquemas perceptivos com o esquematismo genético de Piaget<sup>178</sup>.

O seguinte texto de Fabro é um resumo da teoria tomista da *cogitativa*:

...na psicologia tomista é pela função da ‘cogitativa’ que se realiza a síntese sensorial; ela recolhe, funda e organiza os dados da experiência atual e passada e pode julgar de todos os sensíveis e, em particular, daqueles *per accidens*, para os quais não são totalmente suficientes os sentidos externos, nem tampouco o sentido comum (*De veritate*, q. I, art. 11). Em poucas palavras, a função da cogitativa constitui o ápice do conhecimento infrarracional do homem; ela suministra ao intelecto os esquemas, por dizer assim mais atualizados sobre as condições de fato da realidade (*phantasmata*), dos quais o intelecto abstrai o universal e pelos quais

---

quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collatio intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium”.

<sup>178</sup> A descrição fenomenológica do desenvolvimento da inteligência (a *história dos esquemas* para Piaget), segundo Fabro, “substituirá, ao menos nos traços essenciais, a descrição fenomenológica que o Aristotelismo clássico não podia dar” (Fabro, 1978, p. 262). Nessa *história dos esquemas*, a categoria chave é a da assimilação-adaptação. “Vista desde fora, a assimilação cognoscitiva se revela como uma adaptação; considerada em seu interior e em seus resultados, a assimilação tem objetos próprios e leis próprias: os objetos e as leis do pensamento considerados em um estágio que precede à maturação” (Fabro, 1978, p. 262). Para o estudo do desenvolvimento da mente no concreto (Piaget), e que Fabro chama de epigenismo (ou realismo) moderado, “as coisas têm lugar como se a atividade biológica se continuasse na sensorial, a sensorial na assimilativa e a assimilativa na inteligência segundo uma real interdependência” (Fabro, 1978, p. 262). A intencionalidade, face aos processos espontâneos, é “uma forma de adaptação de grau superior pela consciência explícita que implica a diferença e subordinação dos valores (fins e meios): este é o passo decisivo para a conquista dos objetos” (Fabro, 1978, p. 264). Fabro acolhe o pensamento de Piaget como crítica ao Associacionismo e à Gestalttheorie: “Ao Associacionismo se deve objetar que o que regula a experiência atual não é a experiência passada, simplesmente repetida, senão um “esquema” da mesma, uma estrutura: nisto tem razão a Gestalttheorie. Mas à Gestalttheorie devemos dizer que os esquemas não tem uma estrutura própria independente da atividade assimiladora que os fez surgir” (Fabro, 1978, p. 265). Fabro reconhece nos princípios gerais de assimilação-acomodação dos esquemas uma coincidência com a natureza e funções da *cogitativa* tomista, mas mantendo a cautela diante do que ele chama “intemperanças empiristas” de Piaget (Fabro, 1978, p. 265). Somente à maneira de indicação, inserimos um trecho de Ricoeur sobre a importância dos esquemas interpretativos no âmbito do trabalho do historiador: “A história, da maneira como chega do historiador, conserva, analisa e conecta somente os eventos importantes. Diferentemente da subjetividade do físico, a subjetividade do historiador intervém aqui de uma maneira original à maneira de uma disposição de esquemas interpretativos. A qualidade do interrogador torna-se assim essencial para a própria seleção do material dos documentos interrogados. Ou, em outras palavras, o julgamento de importância, ao se desfazer do acessório, cria continuidade: aquilo que realmente aconteceu é desconectado e arrancado pela sua insignificância; a narrativa é conectada e significativa por causa da sua continuidade. De modo que a racionalidade da história depende desse juízo de importância –um juízo que carece, porém, de um critério seguro” (Tradução livre do autor). Texto original em inglês: “History, as it comes through the historian, retains, analyses, and connects only the important events. Unlike the physicist’s subjectivity, the historian’s subjectivity intervenes here in an original way as a set of interpretative schemata. The quality of the interrogator therefore becomes essential to the very selection of the documents interrogated. Or, in other words, the judgment of importance, by getting rid of the accessory, creates continuity: that which actually took place is disconnected and torn by insignificance; the narrative is connected and meaningful because of its continuity. Thus rationality of history depends upon this judgement of importance – a judgement which lacks, however, a sure criterion” (Ricoeur, 2007, p. 26).

pode-se acrescentar à reflexão, junto à realidade concreta à qual se referem os esquemas e objetivos, o conteúdo do universal (Fabro, 1978, p. 222-223)<sup>179</sup>.

O modo de conhecer humano, que é fundamento antropológico da linguagem imagética, é para Santo Tomás caracterizado por uma inter-penetração entre sensibilidade e pensamento: “Da alma derivam antes de tudo as faculdades do sujeito, como os acidentes próprios da substância, e isso tem lugar não por uma causalidade real, que põe o efeito fora da causa, senão por uma emanção, ‘*per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color*’ (S. Th., I, q. 77, a. 6, sol 3)<sup>180</sup>” (Fabro, 1978, p. 225)<sup>181</sup>.

Como acontece essa emanção? Fabro explica:

...a emanção das potências a partir da alma tem lugar de um modo ordenado: as primeiras a emanar dela, imediatamente, são o entendimento e a vontade, depois os sentidos e o apetite sensível... Essas outras faculdades, porém, não emanam diretamente da alma, senão que cada uma o faz da faculdade superior correspondente. Portanto os sentidos emanam do entendimento, e os sentidos inferiores, dos superiores: os sentidos externos do sentido comum; este da imaginação e assim sucessivamente... (Fabro, 1978, p. 225-226)<sup>182</sup>.

Na ordem do ser (emanção), as faculdades superiores precedem as inferiores. A essa ordem corresponde uma inversa, a ordem da operação, segundo a qual, no devir físico, o imperfeito precede o perfeito e o inferior ao superior. Escreve Fabro: “as primeiras a obrar serão, portanto, as potências vegetativas que preparam o corpo e os órgãos dos sentidos; depois passarão ao ato os sentidos externos, pelos quais será atualizado o sentido comum: este, por sua vez, informará a imaginação, e assim sucessivamente...” (Fabro, 1978, p. 226)<sup>183</sup>.

Finalmente, como razão da coesão natural entre a alma e as potências e das potências entre si, Fabro assinala, desde um ponto de vista mais elevado e profundo, a noção de participação:

Assim temos que as apreensões da sensibilidade humana podem alcançar resultados que são intrinsecamente superiores tanto pelo conteúdo como pelo valor, aos próprios da sensibilidade animal e tocar quase a região da inteligência. É a noção de participação, como um *atingere*, a que constitui a originalidade da gnosologia tomista respeito à aristotélica e em parte inclusive respeito à averroista,

<sup>179</sup> Tradução livre do autor.

<sup>180</sup> “A emanção dos acidentes próprios, do sujeito, não se dá por qualquer transmutação; mas por um certo e natural resultar; como que, de um naturalmente resultando o outro, do mesmo modo que, da luz resulta a cor”.

<sup>181</sup> Tradução livre do autor.

<sup>182</sup> Tradução livre do autor.

<sup>183</sup> Tradução livre do autor.

porque no tomismo tudo está solidamente conexo, tanto a metafísica quanto a gnosiologia (Fabro, 1978, p. 229-230)<sup>184</sup>.

Quanto a participação gnosiológica, Fabro afirma que ela “se revela mais visivelmente na *cogitativa*<sup>185</sup>; pelo que é bastante mais notável a diferença entre a cogitativa humana e a aestimativa animal (...) o homem e os animais têm [tecnicamente] as mesmas *formae* no conhecer, não as mesmas *intentiones*” (Fabro, 1978, p. 230)<sup>186</sup>.

Segundo Fabro, “a relevância que obtém a sensibilidade no homem se manifesta na importância que têm na vida humana a arte, a linguagem, a educação

<sup>184</sup> Tradução livre do autor.

<sup>185</sup> A cogitativa é entendida assim como uma forma superior de sensibilidade, própria do homem (as negritas são nossas): “Il dire però che la formazione degli schemi è naturale, non significa che essa sia puramente meccanica od avvenga nello stesso modo della prima apprensione dei colori e delle forme; invece essa implica un certo intervento delle funzioni superiori in qualche loro forma. **Questa forma, secondo la psicologia arabo-tomista, pare che non sia il pensiero, come tale, nella sua purezza di struttura logica, ma piuttosto una forma inferiore di razionalità o, meglio, una forma superiore di sensibilità propria dell'uomo, che è stata detta la cogitativa.** La Denkpsychologie ha messo in evidenza l'influsso del significato nella percezione, particolarmente nel comportamento illusorio, nelle alternative di figura e di fondo...; la patologia ha rivelato dissociazione di qualità sensoriali e dissociazioni di attributi reali: tutto questo suppone uno studio intermedio fra i contenuti puramente sensoriali e quelli puramente intelligibili, ed esso è l'ambito delle funzioni della cogitativa. Il contributo che porto in questa parte – che reputo decisiva per la gnoseologia e la fondazione della metafísica in generale – costituisce l'aspetto proprio della mia interpretazione rispetto a quelle finora accennate dagli scolastici” (Fabro, 2006). O seguinte trecho é uma descrição, através de exemplos concretos, do funcionamento da cogitativa (as negritas são novamente nossas e ressaltam a parte do texto mais diretamente relacionado com nosso trabalho): “**La cogitativa abbraccia le funzioni che interessano gli aspetti reali delle cose in quanto sono oggetti di vita vissuta, di contro alle «qualità formali» od ai contenuti intelligibili puri: essa opera la sutura dei due ordini come si dirà, credo, con sufficiente abbondanza.** Allora «io vedo dei rettangoli di stoffa rossa»: dei tre piani oggettuali, rosso-rettangolo-stoffa, il più importante nell'ordine reale è la stoffa, anzi questa data stoffa. Il rosso è contenuto proprio della vista, la stoffa è contenuto proprio dell'intelletto, il rettangolo come forma spaziale limitata rientra nell'ambito del senso, come tipo di figura geometrica in quello dell'intelletto. Che io percepisca subito il rettangolo nettamente, lo si deve all'entrare in funzione dello schema percettivo; ma che io percepisca la stoffa in concreto come «questa», ed avverta il triangolo di stoffa in concreto, nell'esperienza dipende dalle funzioni della cogitativa. Ad essa soprattutto si deve il percepire il movimento come di un aeroplano o di un uccello, l'avvertire che il tal complesso sonoro è una melodia od una sinfonia, un'aria di chiesa; **è per essa che un complesso di parole si presenta come discorso politico, od una lezione od una predica** ed ancora che certi movimenti corporali o gesti abbiano un significato di dolore o di gioia, di supplica o di comando, di speranza o disperazione; per essa ancora emerge, nel ritmico incanto dei movimenti, la danza gioconda che appaga lo sguardo, e scende al cuore il gesto di una carezza affettuosa. Al principio il rettangolo è percepito solo come zona spaziale vagamente delimitata; il movimento come una data forma di spostamento continuo nello spazio, le forme musicali come successioni ordinate e ritmate di suoni, i gesti come direzioni e spostamenti delle membra nello spazio, la danza come complesso di movimenti combinati, la carezza come piacevole pressione alla superficie del corpo... La trasformazione – o, secondo il termine della Denkpsychologie, l'incorporazione del significato – è opera dell'esperienza, non in quanto soggiace a puri processi sensoriali od a puri processi intellettuali, ma in quanto l'esperienza può concretarsi secondo alcune forme determinate di struttura, che sono appunto oggettive ad esclusione di altre che sarebbero forse parimenti possibili – come strutture fenomenali, – ma che di fatto non si danno perché non avrebbero alcuna portata oggettiva nel mondo in cui all'uomo tocca di vivere” (Fabro, 2006).

<sup>186</sup> Tradução livre do autor.

dos sentidos, o adestramento técnico da mão (...) É nesta doutrina onde se buscam os princípios de uma concepção humanista da cultura e da vida” (Fabro, 1978, p. 231)<sup>187</sup>.

A argumentação antropológica em favor do uso de metáforas na Doutrina Sagrada, isto é, da apresentação das verdades especulativas mediante imagens, nos levou a uma exposição rápida da inter-penetração natural das potências intelectual e sensitivas do ser humano no pensamento tomista. Já no primeiro capítulo da obra, quando realizamos a exposição da filosofia da poesia elaborada por John Duffy a partir de princípios tomistas, evidenciamos a centralidade da *cogitativa* na elaboração do poema (escolha das idéias, imagens e palavras externas apropriadas para expressar o objeto do poema com fidelidade e beleza estética) e também na interpretação do mesmo (apreciação poética). É graças à *cogitativa* que o intérprete será capaz de perceber o sentido que perpassa a obra e receber o objeto ou valor que o poeta quis comunicar ao criar o poema. A qualidade da interpretação depende da maturidade ‘perceptiva’ alcançada pelo intérprete. Para a compreensão de tal amadurecimento, as teorias do esquematismo *a posteriori* aristotélico-tomista, enriquecidos pelo aporte do esquematismo genético desempenham um papel fundamental, como vimos acima.

Em sua reflexão sobre o objeto do poema, Duffy deixa claro que se trata de um objeto intencional, isto é, que existe apenas na mente do poeta. Mas, ao mesmo tempo, reconhece que tal objeto procede em última instância, mediadamente, da experiência do real extra-mental. Isto nos permite voltar novamente ao argumento antropológico de Santo Tomás: o que permite a recepção do objeto do poema pelo leitor, os traços básicos da experiência comunicada no poema, é a comunidade na experiência humana sensível, que é formativa dos esquemas internos da percepção, tanto no poeta quanto no leitor.

Por ter como referência o esquematismo *a priori* kantiano, como veremos mais adiante, Ricoeur restringirá sua incorporação da imagem à teoria filosófica (e semântica) da metáfora ao âmbito do leitor. O enfoque tomista permite falar do caminho recorrido pela imagem (do poeta) ao sentido (metafórico, do poema), e do sentido à imagem (do leitor). O enfoque de Ricoeur, como veremos, somente permite aceitar a imagem como o momento final da teoria da metáfora,

---

<sup>187</sup> Tradução livre do autor.

considerando o sentido metafórico (e a própria metáfora), como um esquema para construir imagens.

*Quanto à segunda idéia*, segundo a qual ‘a obscuridade das próprias imagens é útil, seja para exercitar os estudiosos, seja para evitar as zombarias dos infiéis’, reconhecemos sua proximidade com a teoria elaborada por Paul Ricoeur da inter-animação entre os discursos poético e especulativo. Cabe neste momento perguntar: de que “obscuridade” está falando Santo Tomás? Usar metáforas não é multiplicar visões e imagens na apresentação de uma verdade? Podemos esboçar uma resposta: trata-se aqui não de uma obscuridade visual, mas conceitual. Não se trata porém, de uma obscuridade especulativamente infértil.

O ‘ver como’ da metáfora possui um potencial especulativo que só pode ser desenvolvido e iluminado pelo ‘entender como’ da analogia. A ‘obscuridade da linguagem imagética é um incentivo para o exercício do estudioso, a quem caberá desenvolver, no espaço do conceito, o potencial especulativo da imagem.

Aqui encontramos uma semelhança clara entre Santo Tomás e Paul Ricoeur: o recurso do discurso especulativo à linguagem imagética, não implica sua absorção pelo discurso poético. As metáforas acolhidas pelo discurso especulativo não são mais metáforas de poeta, mas metáforas de filósofo. Somente assim é garantida a independência ou desvio (para usar uma expressão de Ricoeur) do discurso especulativo (teológico ou filosófico) com respeito à poesia.

Em sua *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, M-D. Chenu afirma que em Santo Tomás

... as metáforas usadas foram todas elas ‘transmitidas por uma tradição venerável’ e ‘são usadas mais como ilustração de uma exposição do que na sua potência originária’ de tal sorte que pode-se dizer que já foram intelectualizadas (Chenu, 1950, p. 99-100).

Ricoeur pode nos ajudar a entender em que consistem estas metáforas intelectualizadas ou metáforas de filósofo:

Também as metáforas do filósofo podem assemelhar-se bem às do poeta, pelo fato de operarem, como estas últimas, um desvio em relação ao mundo dos objetos e da linguagem ordinária, mas não se confundem com as do poeta (...) um sentido enterrado torna-se significação nova na instância de discurso. Com mais forte razão quando o pensamento especulativo o adota para abrir um caminho para a ‘coisa’ mesma. É necessário considerar também o retorno de metáforas antigas, a da luz, do sol, da morada, do caminho. Seu uso em um novo contexto vale como uma

inovação. Eis por que, se nenhuma é privilegiada, nenhuma é interdita (Ricoeur, 2000, p. 478).

Este tornar-se significação nova na instância de discurso é para Ricoeur a produção de “algo como uma metáfora viva” (Ricoeur, 2000, p. 449). Como exemplo deste vivacidade da metáfora do filósofo ou metáfora intelectualizada, devida a uma inovação de significado em uma instância concreta de discurso, podemos fazer referência ao uso ‘ontológico’ que Santo Tomás fez da metáfora ‘emanação’. Seguimos aqui o ensaio “Sentido original de la creación” de Juan Cruz (2005), apresentado como introdução à tradução espanhola do Comentário de Santo Tomás às Sentenças de Pedro Lombardo, do mesmo autor.

Segundo Cruz, no *De Potentia* Santo Tomás dá a entender que a palavra emanação é primária em nossa linguagem, imposta para significar movimentos locais ordenados e imediatos que nossos sentidos captam, especialmente aquele da água que emana da fonte do arroio. A índole elemental do termo ‘emanação’ fora reforçado em Santo Tomás, segundo Cruz, “pelo grande impacto que nele causara a interpretação ontológica do real que, com as idéias de processão e emanação, dera ao neoplatonismo através do *Corpus dionysianum* e o *Liber de causis*” (Cruz, 2005, p. 28). O lugar onde é mais perceptível o encontro de Santo Tomás com tal interpretação são seus *Comentários* ao *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionísio e ao anônimo *Liber de causis*.

Cruz identifica dois usos para emanação, um mais geral, próximo da metáfora e o mais neo-platônico de todos, oriundo dessa forma sensível e primária do movimento que é o brotar das fontes e outro mais restringido e técnico. A síntese deste uso geral e metafórico para emanação se encontra no capítulo 11 do livro IV da *Suma contra os gentios*:

Deve-se, portanto, tomar como princípio desta questão que, segundo a diversidade das naturezas, encontram-se nas coisas maneiras diversas de emanação, e quanto mais elevada é uma natureza, tanto mais aquilo que dela emana lhe é mais íntimo (*IV CG*, c. 11, n. 1).

Quanto ao uso restringido e técnico, Santo Tomás expressa, através dele, “um aspecto ontologicamente preciso, a saber, a originação sem movimento, o que acontece tanto no interior divino trinitário, quanto no âmbito extra-divino da criação e da geração” (Cruz, 2005, p. 28-29). Segundo Cruz, é neste sentido que o termo ‘emanação’ oferece dificuldade filosófica. É precisamente o objetivo do

trabalho do espanhol entender “as principais vicissitudes pelas quais teve que passar esse termo a partir do momento em que foi preenchido de conteúdo ontológico” (Cruz, 2005, p. 29).

Segundo Cruz, o termo ‘emanação’ (em grego *apórroia*) aparece pela primeira vez na sua significação ontológica nos gnósticos do século segundo, significando “uma produção gradativa de coisas inferiores a partir das superiores, em uma linha descendente de entidades que progressivamente sofrem uma minguagem de ser e de bem” (Cruz, 2005, p. 29).

A pergunta pelo sentido da emanação, enfrentada pelos gnósticos, pode ser resumida, segundo Cruz, em três questões fundamentais: a primeira diz respeito à transcendência do primeiro princípio com respeito ao emanado, a segunda é relativa à liberdade de tal princípio primeiro face ao próprio fato da emanação e a terceira trata sobre a caracterização do universo emanado como gradação hierárquica. Os gnósticos respondem a essas questões com o que Cruz chama de “paradigma necessitarista”, resumido em três posturas fundamentais: imanência, necessidade e degradação.

Segundo a primeira postura, de natureza metafísica, o princípio originário tende a não ser transcendente, o que traz consigo o perigo do panteísmo. Na segunda postura, de viés psicológico, o princípio originário tende a carecer de liberdade, o que afetaria a própria transcendência, pela necessidade das suas conexões com o emanado. A terceira postura é moral: o universo tende a ser degenerativo, o mal sendo interpretado como uma degradação divina e, portanto, o ser e o bem não são conversíveis entre si.

Os pensadores cristãos, tais como Clemente de Alexandria e Orígenes, recebem a palavra “emanação”, sempre com ressalvas ao paradigma necessitarista. Atanásio e Hilário marcam a ruptura decidida com esse paradigma (Atanásio inclui no seu Credo a expressão *ouk apórroian*, enquanto Hilário transmitiu seu anátema à compreensão do Filho como emanação do Pai). A teologia latina usou com cautela o termo, aproximando-o apenas metaforicamente às imagens da raiz e do fruto, da fonte e do arroio, do sol e do raio. Segundo Cruz, “o paradigma necessitarista se converte então em um *plexo metafórico*, cujo valor real dependerá da metafísica que cinge a exegese da emanação” (Cruz, 2005, p. 31).

Plotino rejeita a concepção gnóstica da ‘emanação’, defendendo a transcendência do Uno e também a distinção dos seres que procedem dele (o que provém do Uno não é sua substância, senão somente o efeito da sua causalidade infinita). Mas, por outro lado, utiliza continuamente termos emanantistas (*aporrein, proódos, próeimi*) para explicar a relação do Uno originário e do *nous* com as sucessivas substâncias próximas. No neo-platonismo que segue Plotino, permanecem intactos “a ideia da produção descendente dos seres entre si, expressa com o termo *próodos* e, de outro lado, o caminho ascendente ou *epistrophé*, dos seres para o Uno, mediante um desprendimento ou eliminação das diferenças” (Cruz, 2005, p. 33).

Segundo Cruz, quando Santo Tomás toma contato com a ‘emanatio’, o paradigma necessitarista já havia sido superado por Santo Agostinho, quem fez da *epistrophé*<sup>188</sup> um elemento central do seu pensamento. Outra fonte importante foi Pseudo-Dionísio, quem manteve o motivo do *próodos* e a utilização do símil<sup>189</sup> da luz que vem do bem divino.

Segundo Cruz, o uso dado por Santo Tomás a ‘emanatio’, se caracteriza por uma energia ontológica, enfocando a criação toda como emanação (*emanatio totius entis a causa universali* (*S. Th.*, I, q. 45, a. 1.)) e o brote que as faculdades psicológicas fazem da alma e outros muitos processos.

A própria estrutura dos *Comentários às Sentenças* e a *Suma Teológica* segue, segundo Cruz, o esquema agostininano do *exitus* (*próodos*) e *reditus* (*epistrophé*)<sup>190</sup>. O afastamento do paradigma necessitarista permite Santo Tomás distinguir a emanação de origem entre coincidentes ou concorrentes (no interior divino) da emanação de origem entre incoincidentes, especialmente no plano entitativo (exterior divino), que é o das criaturas.

## 5.1.2

### A incorporação da imagem em Paul Ricoeur

<sup>188</sup> Retorno assencional da alma por meio de uma purificação.

<sup>189</sup> Comparação assimilativa. Para uma relação com a metáfora, lembremos que Aristóteles definia a metáfora como uma “comparação abreviada”.

<sup>190</sup> Tal projeto encontra, segundo Cruz (2005, p. 34), a expressão do seu estatuto em *CG IV*: “Como em Deus, vértice supremo das coisas, se encontra a unidade mais perfeita; e como cada coisa, quanto é mais una, tanto é mais potente e mais digna, segue-se que quanto mais as coisas se afastam do primeiro princípio, tanto maior é a diversidade e a variedade que se encontram nelas. Convém, portanto, que o processo da emanação que deriva de Deus se unifique no mesmo princípio, mas se multiplique segundo as coisas mais inferiores nas quais termina” (*CG IV*, c. 1, n. 2).

Vimos que o uso de metáforas em ciência sagrada recebe em Santo Tomás uma fundamentação antropológica: porque é assim a maneira humana de conhecer, a partir do sensível. O caráter imagético da linguagem metafórica não só não é questionada, mas é o alicerce básico dessa fundamentação, já que para Santo Tomás, sem nenhuma dúvida ‘usar metáforas é apresentar uma verdade mediante imagens’. Incorporar a metáfora à linguagem especulativa da ciência sagrada implicava, automaticamente, a incorporação da imagem.

Paul Ricoeur, pelo contrário, tem que realizar um esforço especulativo para re-incorporar a imagem em uma teoria semântica da metáfora que, visando evitar o perigo do psicologismo, cresceu e evoluiu longe da imagem. Tal esforço é realizado por Ricoeur em dois momentos: um primeiro momento relativo à imagem verbal (ou aspecto verbal da imagem sensível) e um segundo momento relativo à própria imagem sensível. Para efeitos do nosso trabalho, vamos concentrar a atenção no segundo momento, que facilita uma comparação mais direta com Santo Tomás.

### **A incorporação da imagem sensível**

Na incorporação da imagem sensível à sua teoria da metáfora, Ricoeur tem como referência a obra de Marcus B. Hester *The meaning of poetic metaphor*, cujo problema central é “a junção entre ‘dizer’ e ‘ver como...’” (Ricoeur, 2000, p. 317).

Ricoeur assume como fato consumado a ausência de uma trajetória do imaginário ao discurso<sup>191</sup> e propõe “tentar o trajeto inverso e *considerar a imagem o último momento de uma teoria semântica* que a recusou como momento inicial” (Ricoeur, 2000, p. 317).

A proposta de Ricoeur sai ao encontro de uma carência da teoria semântica da metáfora: “ainda não foi percebido o momento sensível da metáfora, designado, em Aristóteles, pelo caráter de vivacidade da metáfora, por seu poder de pôr sob os olhos” (A metáfora viva, 2000, p. 318).

---

<sup>191</sup> Tal ausência é própria da teoria semântica que Ricoeur expõe no Estudo 3 de “A metáfora viva”, concebida como uma gramática lógica, oposta a “toda redução da metáfora à imagem mental, mas também a toda intrusão da imagem, considerada um fator psicológico” (Ricoeur, 2000, p. 317).

Ricoeur procura fundamentar a incorporação de um momento sensível para sua teoria da metáfora: “Pode-se ir mais longe e acrescentar a uma teoria semântica o elemento sensível sem o qual a própria imaginação produtiva não seria imaginação? Compreende-se a resistência que esta proposta encontra: não se irá, ao fazê-lo, reabrir a porta do curral semântico ao lobo do psicologismo?” (Ricoeur, 2000, p. 318-319).

O perigo do psicologismo não detém Ricoeur, que pergunta:

...deve-se deixar indefinidamente um fosso entre semântica e psicologia? Ora, a teoria da metáfora parece fornecer a ocasião exemplar para que se reconheça sua fronteira comum, pois nela, com efeito, se opera de maneira singular a ligação entre um momento lógico e um momento sensível, ou, caso se prefira, um momento verbal e um momento não-verbal, e a essa ligação a metáfora deve a concretude que parece pertencer-lhe por essência (Ricoeur, 2000, p. 319).

A investigação de Ricoeur visa o ponto em que na linguagem sentido e sensível se articulam, e sua hipótese é que o *esquematismo da atribuição* “constitui a fronteira da semântica e da psicologia, o ponto de ancoragem do imaginário em uma teoria semântica da metáfora” (Ricoeur, 2000, p. 319).

A partir da concepção da leitura como suspensão e abertura (associada à *epoché* husserliana<sup>192</sup>), “a fusão do ‘sentido’ e dos ‘sensa’, é entendida como um desdobramento icônico do sentido e do imaginário” (Cf. Ricoeur, 2000, p. 323).

Ricoeur procura “fazer aparecer entre ‘sentido’ e ‘sensa’ uma ligação que possa estar de acordo com a teoria semântica” (Ricoeur, 2000, p. 323). Tal ligação é favorecida por um dos traços da iconicidade da linguagem metafórica<sup>193</sup>: o controle da imagem pelo sentido (Cf. Ricoeur, 2000, p. 323).

Essa noção de um imaginário ligado pelo sentido combina, parece-me, com a idéia de Kant de que *o esquema é um método para construir imagens*. O ícone verbal, no

<sup>192</sup> A noção de *epoché*, de origem cética, adquire em Husserl o significado de uma contemplação dessinteressada, atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo na sua totalidade. O filosofar se torna assim uma atitude puramente contemplativa, à qual pode revelar-se, em sua genuinidade, a própria essência das coisas.

<sup>193</sup> Em sua obra “Teoria da interpretação”, Ricoeur compara a linguagem com a pintura impressionista e também com as gravuras. Busca valorizar, com essa identificação, o enriquecimento icônico da realidade que implica toda mediação material, o que inclui a própria linguagem. Nesse sentido, o artista, e também o poeta, possuem o gênio necessário para criar um “alfabeto ótico” capaz de resumir ou acentuar determinados elementos da realidade. É necessário, portanto, não desprezar a arte, e também a linguagem como uma simples cópia do real, e em última instância da ideia. Neste ponto particular descobrimos a distância que separa Ricoeur de Duffy, para quem o principal critério da apreciação poética é a habilidade do poeta para expressar, por idéias, imagens e palavras o verbo exemplar do poema, cuja contemplação marca o início da obra. Porém, uma semelhança entre as duas posturas é a consideração do poeta como um artesão.

sentido de Hester, é também um método para construir imagens. O poeta, com efeito, é o artesão que suscita e modela o imaginário pelo simples jogo de linguagem (Ricoeur, 2000, p. 323).

Ricoeur considera, porém, que a verdadeira contribuição de Hester para uma *teoria icônica da metáfora* é a noção de ‘ver como’: na metáfora poética, o *veículo* metafórico é *como* o *conteúdo*, e de um ponto de vista, mas não de todos, explicar uma metáfora é enumerar os sentidos apropriados nos quais o *veículo* é ‘visto como’ o *conteúdo*. O ‘ver como’ é a relação intuitiva que mantém juntos o sentido e a imagem Cf. Ricoeur, 2000, p. 324).

O ‘ver como’ é, segundo Ricoeur, uma experiência-ato: *Experiência* porque “o fluxo de imagens escapa de todo controle voluntário, a imagem sobrevém, advém, e nenhuma regra ensina a ‘ter imagens’; vê-se ou não se vê, o talento intuitivo de ‘ver como’ não se ensina” (Ricoeur, 2000, p. 326). *Ato* porque “compreender é fazer alguma coisa; a imagem, se disse acima, não é livre, mas ligada e, com efeito, o ‘ver como’ ordena o fluxo, regula o desdobramento icônico” (Ricoeur, 2000, p. 326).

A junção entre sentido verbal e plenitude imaginária não é mais, para Ricoeur, a relação de semelhança entre duas idéias exteriores à linguagem, mas a semelhança definida pelo ‘ver como’<sup>194</sup>: “essa antecedência do ‘ver como’ sobre a relação de semelhança é própria do jogo de linguagem no qual o sentido funciona de maneira icônica” (Ricoeur, 2000, p. 326).

Assim, o ‘ver como’ desempenha exatamente o papel do esquema que une o conceito vazio e a impressão cega, e por seu caráter de semi-pensamento e de semi-experiência ele agrega a luz do sentido à plenitude da imagem. O não-verbal e o verbal são assim estreitamente unidos no seio da função imaginante da linguagem (Cf. Ricoeur, 2000, p. 326-327).

Encontramos semelhanças e diferenças importantes com Santo Tomás: em primeiro lugar, o acento do *ver-come* enquanto experiência. Tanto Duffy quanto Fabro oferecem uma visão compatível com tal acento. Na diversidade da experiência face a um mesmo texto, a uma mesma metáfora, desempenha um papel fundamental o gênio ou ‘talento intuitivo’ (o que é expresso por Ricoeur na afirmação de que ninguém ensina a ‘ter imagens’). Certamente tal afirmação não

<sup>194</sup> Segundo Ricoeur, por causa dessa antecedência, o “ver como” pode fracassar (no caso das metáforas forçadas forçadas e banais) ou ter sucesso (metáforas que facilitam a surpresa e o achado).

seria negada por Santo Tomás ou pelos intérpretes mencionados. Porém, o pensamento tomista fornece uma explicação adicional: a experiência vai formando o indivíduo, através do amadurecimento dos esquemas perceptivos, o enriquecimento do que chamamos, no primeiro capítulo, o inventário experiencial do leitor<sup>195</sup>. Tal visão é própria do esquematismo *a posteriori* da percepção: sem negar a questão do gênio, é a experiência a que ensina a ‘ter imagens’. Como? As estruturas da percepção não são um *a priori* da experiência, mas provém da própria experiência, da estrutura do real que é acessível ao sujeito, de acordo com a psicologia tomista acima exposta.

Tal visão é radicalmente oposta à de Ricoeur. Em sua obra *Uma teoria da interpretação*, Ricoeur combate o psicologismo da vertente romântica da interpretação, que perseguia o ideal da con-genialidade do intérprete com o escritor. Para Ricoeur, embora seja necessário considerar que o texto é sempre

---

<sup>195</sup> Esta valorização da experiência concreta do leitor como fator determinante da qualidade da interpretação abre a possibilidade de um posterior diálogo com outro elemento do pensamento de Paul Ricoeur, a relação que se estabelece entre o mundo da obra e o mundo da vida na interpretação: “A pergunta é: como pode o ego consciente conhecer a si mesmo? (...) não existe, nos diz Ricoeur, a opção da via curta de uma analítica direta, só está aberta a via longa, a via do desvio pelo outro, pela alteridade, ou, mais precisamente, pela dialética do mesmo e do outro. O sujeito só existe inserido no “mundo da vida” (segundo o famoso conceito de Edmund Husserl) (...) o ego só se sabe mediante suas expressões, seus atos, suas obras. Assim, para Ricoeur, o sujeito só pode chegar a si mesmo através da análise das próprias obras, mediante a interpretação dos sinais de sua existência, ou ainda, pela reflexão crítica sobre seus atos e expressões” (LEVY, 2007, p. 53). Ao tratar a fundamentação da hermenêutica na fenomenologia, Ricoeur reconhece duas vias: uma via curta e outra longa. A via curta consiste numa ontologia da compreensão, tal como elaborada por Heidegger, que encontra um auxílio importante na última fenomenologia de Husserl, que “articula sua crítica do objetivismo sobre uma problemática que abre caminho a uma ontologia da compreensão: essa problemática nova tem por tema a *Lebenswelt*, o “mundo da vida”, vale dizer, uma camada de experiência anterior à relação sujeito-objeto que forneceu a todas as variedades de neokantismo seu tema diretor (...) foi contra o primeiro Husserl, contra as tendências alternadamente platonizantes e idealizantes de sua teoria da significação e da intencionalidade, que se edificou a teoria da compreensão. E, se o último Husserl se orienta para essa ontologia, é na medida em que seu empreendimento de redução do ser fracassou; na medida, por conseguinte, em que o resultado final da fenomenologia escapou a seu projeto inicial. É apesar dela que ela descobre, ao invés de um sujeito idealista fechado em seu sistema de significações, um ser vivo que sempre teve, por horizonte de todas as suas visadas, um mundo, o mundo” (Ricoeur, 1978, p. 11-12). Encontramos também no seguinte trecho, que trata o significado cristão da história uma referência a essa relação entre experiência concreta e interpretação: “O cristianismo fez uma entrada violenta no mundo helênico através da introdução do conceito de tempo contendo eventos, crises e decisões. A Revelação Cristã escandalizou os Gregos pela narração desses eventos “sagrados”: criação, queda, aliança, profecias, e mais fundamentalmente os eventos “Cristãos” tais como a encarnação, a cruz, o túmulo vazio, e o nascimento da Igreja em Pentecostes. À luz destes eventos, o homem dirige sua atenção para aqueles aspectos da sua própria experiência que não sabia como interpretar. Sua própria vida também estava feita de eventos e decisões e marcada por alternativas importantes: levantar-se em rebelião ou converter-se, perder a própria vida ou ganhá-la. Nesse momento a história adquiriu significado, mas era uma história concreta, na qual algo acontece, na qual as próprias pessoas têm uma personalidade que também pode ser perdida ou conquistada” (Ricoeur, 2007, p. 84-85) (Tradução livre do autor).

escrito por alguém, o ponto de vista do escritor, sua intenção ao escrever, não é mais paradigma da interpretação. Para os românticos, com efeito, interpretar corretamente significava ‘compreender um autor melhor do que ele se compreende a si mesmo’. Para Ricoeur, que procura uma interpretação objetiva do texto, a intenção do autor pode se tornar inclusive um obstáculo da interpretação.

Em *A metáfora viva* isso se manifesta claramente no acento na experiência do leitor, no ‘ato de ler’. Não encontramos em Ricoeur, e sim em Duffy, a afirmação do caráter especial da experiência do poeta face à sua obra, chamada de ‘conhecimento operativo’. O caráter especial do conhecimento radica em que o poeta ‘tem’ o verbo exemplar do poema, seu objeto, em cuja contemplação está a gênese da criação poética. Embora com o tempo, devido à experiência que o poeta vai adquirindo, a apreciação poética da obra pode mudar consideravelmente, Duffy não abre mão do ‘conhecimento operativo’ que o poeta tem da própria obra.

A diferença fundamental entre o enfoque tomista e o romântico está precisamente em que o conhecimento poético não é reduzido no primeiro apenas à ‘con-genialidade’. O elemento fundamental é a experiência. As imagens do poeta, na criação poética, e as do leitor, na apreciação poética, estão ao serviço da estrutura ou sentido do poema. Não é afirmada a identificação absoluta das imagens do poeta e do leitor, já que as imagens sempre são particulares. O que se afirma é que, enquanto signos formais do objeto do poema, as imagens, sejam do poeta ou do leitor, remetem diretamente para a estrutura ou sentido do poema.

A partir do esquematismo *a priori*, que Ricoeur recolhe como inspiração para sua teoria da metáfora, é possível apenas traçar um caminho entre o sentido do poema e as imagens do leitor. Mas, de que sentido estamos falando neste caso? É um sentido construído pelo próprio leitor, e que, portanto, pode mudar radicalmente de leitor para leitor. O poeta é um ‘artesão que suscita e modela o imaginário pelo simples jogo de linguagem’, mas o controle da imagem pelo sentido, é sempre obra do leitor.

Mais uma vez será necessário lembrar a potência *cogitativa*, ou razão particular, cuja função é realizar juízos sobre contingentes, captar o sentido ou estrutura das imagens da percepção. A potência *cogitativa* amadurece na própria

experiência e se aperfeiçoa pela virtude da prudência<sup>196</sup>. Tanto na criação quanto na apreciação poética, na experiência do escritor e do leitor, ela desempenha um papel fundamental: Em se tratando do poeta, é pela prudência que a escolha das idéias, imagens e palavras, estrutura um sentido que se encontra plenamente ao serviço da comunicação do objeto da contemplação poética. Ao mesmo tempo, é também pela prudência que o leitor, na apreciação poética, é capaz de perceber o sentido ou lógica das imagens que estrutura o poema e de receber o objeto do mesmo.

O ‘ver como’ de Ricoeur é o ponto de partida da geração das imagens. Trata-se portanto ainda de um ‘ver como’ intra-lingüístico, a própria fronteira entre linguagem e psicologia. Quando a linguagem metafórica nos leva a criar imagens, a ver ‘A’ como ‘B’, a semelhança entre ‘A’ e ‘B’ não é anterior ao ‘ver como’, mas possibilitada e construída por ele. É garantido assim à imagem seu lugar em uma teoria semântica da metáfora, não no início da mesma, mas no seu momento final.

Um enfoque compatível com o realismo tomista sempre colocará a semelhança como fundamento do ‘ver como’. Trata-se, no caso da metáfora, e aqui lembramos Penido, de uma semelhança operativa. Tal semelhança é, inclusive, critério de distinção entre uma metáfora boa e outra ruim. Nem sempre é possível ver ‘A’ como ‘B’ e, portanto, nem sempre a metáfora, definida como explicação do ‘ver como’, terá valor especulativo. Como afirma Santo Tomás, ‘usar metáforas é apresentar uma verdade mediante imagens’. A imagem está sempre ao serviço da verdade objetiva que apresenta. Portanto, o valor da metáfora depende diretamente da sua eficácia para apresentar tal verdade.

## 5.2

### Metáfora e ontologia

#### 5.2.1 Santo Tomás: fundamento ontológico da metáfora

O próprio Ricoeur, citando Cornelio Fabro, reconhece a íntima relação entre a elaboração da doutrina tomista da analogia do ser e a elaboração de uma

---

<sup>196</sup> Fabro reconhece em “Percepção e pensamento”, que o “esquematismo genético” desenvolvido por J. Piaget é coerente com o “esquematismo a posteriori” tomista, realizando uma explicação mais detalhada e atualizada do amadurecimento, na pessoa, dos esquemas da percepção.

ontologia da participação. Esse paralelismo é expresso claramente quando a analogia do ser é chamada “semântica da participação” (Ricoeur, 2000, p. 420)<sup>197</sup>.

O que nos propomos agora é explicitar também a relação da metáfora com a ontologia.

Para isso será necessário lembrar alguns elementos vistos no primeiro capítulo do nosso trabalho. Em primeiro lugar, a reabilitação da metáfora realizada por Penido, que considera a metáfora como um dos modos da analogia de proporcionalidade (a analogia de proporcionalidade imprópria ou metafórica). Tal classificação permite considerar também a metáfora como ‘semântica da participação’.

O fundamento ontológico da metáfora está, para Penido, não em alguma perfeição comum que exista em todos os analogados, mas em uma semelhança dinâmica ou equivalência de efeitos entre os mesmos. Em outras palavras, não cabe à metáfora aproximar essências, mas simplesmente maneiras de agir.

Outro elemento importante do pensamento de Penido é a afirmação de que nos casos de analogia de proporcionalidade metafórica um dos termos define o outro: como exemplos, são apresentadas as metáforas auto-lagarta e Aquiles-leão, os quais somente são conhecidos por uma referência aos conceitos não transcendentais, mas materiais, de lagarta e leão. A referência a esse tipo de conceitos é característica da predicação metafórica.

Para Penido, toda afirmação metafórica tem um fundamento duplo na realidade: em primeiro lugar a participação de todas as criaturas na bondade divina, mediante propriedades que representam algum aspecto particular de tal bondade. Esse fundamento o encontra Penido no seguinte trecho de Santo Tomás:

Assim aplicamos nomes de coisas sensíveis a Deus, chamando-o luz ou leão ou alguma coisa parecida. A verdade de tais expressões está fundada no fato de que criatura alguma ‘está totalmente privada da participação no bem’, como afirma Dionísio. Em toda criatura podem ser encontradas certas propriedades que representam a bondade divina sob algum aspecto. É assim que o nome é transferido a Deus na medida em que a coisa significada pelo nome é um signo da bondade divina (*De Ver.*, q. 23, a. 3, sol.)<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> Aqui Ricoeur faz referência a uma afirmação de Cornelio Fabro. Segundo Ricoeur, em sua obra “Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino”, Fabro mostra “que a analogia constitui somente a semântica da participação, a qual, em conjunção com a causalidade, concerne à realidade do ser subjacente aos conceitos pelos quais o ser é representado” (Ricoeur, 2000, p. 420).

<sup>198</sup> Tradução livre do autor. Texto no latim: “Et sic sensibilium 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

Em segundo lugar, encontra-se a já mencionada equivalência funcional ou dinâmica, semelhança de efeitos.

Ao falar das condições da metáfora teologicamente exata, Penido, além da verdadeira semelhança dinâmica, invoca uma perfeição mista, que implique na própria essência uma limitação ou materialidade.

Também ao falar sobre as deficiências da metáfora, Penido realiza afirmações importantes para entender o fundamento ontológico da metáfora: ela (a metáfora) volta em torno de Deus, sem lhe determinar a natureza. Isso porque não há nela redução ao ser, diferentemente do que acontece com as perfeições puras na predicação analógica. A principal fraqueza da metáfora consiste, segundo Penido, em sua incapacidade para penetrar a natureza dos entes, aos quais se aproxima de um ponto de vista accidental.

Ralph McInerny, segundo autor tratado no capítulo 1, reforça a necessária referência ao sentido próprio da palavra no uso metafórico da mesma: a metáfora remete o que é nomeado para o que salva a *ratio propria* do nome devido a uma semelhança de efeitos ou propriedades.

Coincidindo com Penido, McInerny afirma também que é possível considerar a metáfora como um tipo de analogia. Para ele, não há dúvida que muitas vezes o uso metafórico se fundamenta em uma semelhança proporcional.

Cruz, o terceiro intérprete de Santo Tomás ao qual recorreremos no primeiro capítulo, procura defender a não arbitrariedade da predicação metafórica a partir de uma fundamentação objetiva e real da mesma no âmbito da causalidade.

Para Cruz, há analogia metafórica quando a formalidade é predicada segundo uma significação que inclui só uma parte da essência ou característica dela, excluindo as outras.

O fundamento ontológico da metáfora em Santo Tomás se encontra, segundo Cruz, em um dos modos da causalidade exemplar: a equívoca-virtual...

Fixamo-nos, de modo especial, em dois tipos de semelhança entre efeito e causa equívoca. Procedem do modo em que a forma que é recebida, diminuída –senão haveria univocidade–, está presente no agente. Há somente “presença virtual” da forma, quando a causa produz o efeito em virtude de uma forma distinta daquela do efeito. Um exemplo clássico é o do sol. Pela sua ação recebemos calor. Porém, ao

---

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, in quantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis”.

sol não chamamos calor, pois não consiste nessa formalidade; dizemos que o sol tem a virtude, o poder, de produzir calor (Cruz, 1999, p. 120)<sup>199</sup>.

Mais adiante, Cruz afirma: “...sobre estes dois tipos de causalidade –virtual e formal- se fundamentam respectivamente a analogia de proporcionalidade metafórica e a analogia de proporcionalidade própria” (Cruz, 1999, p. 121)<sup>200</sup>.

A analogia metafórica recolhe, segundo Cruz, a

...semelhança que deriva da causalidade exemplar de Deus através das Idéias de seu intelecto divino. Há semelhança da criatura com a Ideia correspondente (...) mas essa Ideia divina não é propriamente a causa da formalidade considerada na criatura. É Deus através daquela Ideia que cria a formalidade em questão (Cruz, 1999, p. 140)<sup>201</sup>.

Para entender tal semelhança, Cruz recorre ao exemplo do construtor e da casa, usado por Santo Tomás no *De Potentia*: “A casa que o artífice tem na sua mente e a casa material são homogêneas. Agora, todas as criaturas vêm de Deus como o trabalho procede do artífice. Portanto, a bondade que há em Deus é homogênea com a bondade que há na criatura” (*De Pot.*, q. 7, a. 7, rep. 6)<sup>202</sup>.

Cruz fala em um duplo fundamento objetivo para a analogia metafórica em Santo Tomás. Em primeiro lugar, a participação das criaturas na perfeição divina, que, embora implique um ‘se desfazer’ da unidade e simplicidade com as quais tal perfeição se realiza em Deus, permite que haja verdade nas proposições que aplicam a Deus nomes de coisas sensíveis. Este é o fundamento propriamente ontológico da metáfora, segundo o qual todas as criaturas apresentam propriedades que representam de alguma maneira a bondade divina e por tal motivo seus nomes podem ser aplicados a Deus, como afirma Santo Tomás em *De Ver.*, q. 23, a. 3, sol.

Além da participação, Cruz também encontra um fundamento objetivo para a analogia metafórica na ajuda que proporciona para um conhecimento da causalidade divina, dos atributos da sua ação, mediante a comparação dos efeitos da ação divina e das criaturas. Centrado na eficácia e utilidade da metáfora para conhecer, pensamos que este aspecto do fundamento objetivo colocado por Cruz

<sup>199</sup> Tradução livre do autor.

<sup>200</sup> Tradução livre do autor.

<sup>201</sup> Tradução livre do autor.

<sup>202</sup> Tradução livre do autor. Texto no latim: “Domus quae est in mente artificis et domus quae est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturae processerunt a Deo sicut artificata ab artifice. Ergo bonitas quae est in Deo, est unius rationis cum bonitate quae est in creatura”.

diz mais respeito ao valor especulativo da metáfora do que a seu fundamento ontológico.

O último intérprete de Santo Tomás ao qual fizemos referência no primeiro capítulo, John Duffy, contribui ao nosso trabalho com sua avaliação da qualificação da poesia como *infima doctrina* (*S. Th.*, I, q. 1, a. 9, obj. 1), presente na obra de Santo Tomás. Tal afirmação não nega o valor especulativo ou o fundamento ontológico da poesia (e portanto, da metáfora). O fundamento ontológico da linguagem poética é o próprio real, experimentado sob os aspectos da beleza ou perfeição.

Em última instância, o fundamento ontológico é o próprio ser das coisas, cuja contemplação constitui o ponto de partida da criação poética. Em tal sentido, Duffy recolhe os graus da contemplação do ser, fazendo corresponder a cada um um tipo diferente de poesia. Tal gradação está presente em Santo Tomás, que, por sua vez, a recolhe de Ricardo de São Vítor. Embora a poesia possa ser qualificada como *infima doctrina*, devido à maneira como o conteúdo é apresentado à mente, o conteúdo contemplado pode alcançar o grau máximo de nobreza: a ordem *supra-natural* ou *praeter-natural*.

Como elemento comum aos quatro intérpretes acima citados, podemos afirmar que a metáfora encontra seu fundamento na própria estrutura do real. É por isso que podemos falar de um fundamento ontológico para a predicação metafórica em Santo Tomás. Tal fundamento radica em uma semelhança dinâmica e accidental entre os seres, que tem sua origem na causalidade divina e na participação.

Com efeito, a analogia de proporcionalidade metafórica envolve a participação, em maior ou menor grau, dos analogados em alguma perfeição accidental. Tais perfeições, embora não possam ser predicadas formalmente de Deus, têm a sua origem nEle, na medida em que ‘são’ (embora apenas acidentalmente). A causalidade exemplar equívoca-virtual é o fundamento ontológico da metáfora. Não podemos esquecer, porém, que a causa exemplar, pela sua operatividade, é uma das dimensões da causa eficiente. Deus é também a causa eficiente das perfeições accidentais-materiais, embora não diretamente, senão através dos exemplares, ou idéias operativas.

A semelhança das criaturas com as idéias divinas é consequência da comunicação do ser implicada pela causalidade criadora eficiente. As perfeições acidentais ou materiais implicadas na predicação metafórica, embora não possam ser reconduzidas diretamente a Deus, são manifestação da sua bondade, e tem sua origem última no ser divino.

### 5.2.2 Paul Ricoeur: a ontologia implícita à referência metafórica

Para entender a relação entre ontologia e metáfora em Ricoeur, primeiro será necessário lembrar o que ele entende por referência metafórica, tema abordado no estudo 8 de *A metáfora viva*. A afirmação do caráter instrutivo da metáfora, e não apenas de simples ornamento do discurso, significa, em última instância, que o discurso poético ‘diz algo sobre algo’. A poesia não é, para Ricoeur, uma linguagem fechada em si mesma, mas que traça pontes para o real<sup>203</sup>.

A referência é precisamente o ato de traçar essas pontes. As noções de sentido e referência são tomadas da distinção realizada por Frege entre sentido e referência no nível da lógica da frase.

Ricoeur procura mostrar que a referência não é exclusiva do discurso descritivo. Pelo contrário, postula uma ‘teoria da referência duplicada’, segundo a qual a impertinência semântica própria do discurso poético, isto é, o aparente sem-

<sup>203</sup> Encontramos um testemunho valioso dessa intenção realista de Paul Ricoeur no seguinte trecho: “The search or truth, it seems, is characterized by being stretched, so to speak, between two poles: a personal situation, and a certain intention with respect to being. On the one hand, I have something to discover personally, something that no other except myself has the task of discovering. If my existence has a meaning, if it is not empty, I have a place within being which invites me to raise a question that no one else can raise in my place. The narrowness of my condition, my information, my encounters, my reading, already outline the finished perspectives of my calling to truth. And yet, on the other hand, to search for truth means that I aspire to express something that is valid for all, that stands out on the background of my situation as something universal. I do not want to invent or to say whatever I like, but what *is*. From the very roots of my situation I aspire to be bound by being. Let being be thought in me-such is my wish for truth” (Ricoeur, 2007, p. 50). Em outra obra de Ricoeur, encontramos o seguinte trecho, que a partir da força ilocutiva reconhecida a todos os enunciados (o ato ilocutivo é o que o falante faz quando fala, *fazer* que se expressa na força em virtude da qual, segundo os casos, a enunciação equivale a constatação, mandato, conselho, promessa, etc.), introduz uma situação complexa de interlocução como a que parece contribuir ao sentido completo do enunciado, em outras palavras, as pontes das quais falamos dirigem-se não para um real impessoal, mas para um “tu”, o interlocutor: “‘Afirmo que’ es igual a ‘te declaro’; ‘prometo que’ es igual a ‘te prometo que’”. Resumiendo, enunciación es igual a interlocución. Así empieza a tomar forma un tema que no irá sino ampliándose en los estudios siguientes, a saber, que todo avance en dirección de la ipseidad del hablante o del agente tiene como contrapartida un avance semejante en la alteridad del interlocutor” (Ricoeur, 1996, p. 22).

sentido ou absurdo do que é dito, é a condição negativa para a instauração de um novo sentido: o sentido metafórico. Assim como o sentido literal do discurso descritivo, o sentido metafórico do discurso poético também possui uma referência. Aplicando um raciocínio de proporcionalidade, Ricoeur chega à referência metafórica.

Em outras palavras, a impertinência semântica do enunciado metafórico é apenas o inverso da inovação de sentido. Lembremos que para Ricoeur uma boa metáfora implica sempre surpresa e descoberta: ao choque inicial que produz o absurdo, segue a procura pelo sentido a explicação que permite a avaliação do enunciado como verdadeiro. Tal explicação ou ponto de vista não é fornecido pelo sentido literal ou lexical (daí a necessidade da suspensão da referência do discurso descritivo), mas pela própria realidade, para a qual será necessário dirigir novamente o olhar. Neste ponto, é necessário lembrar que para Ricoeur, tanto como para Aristóteles, “construir bem metáforas [metaforizar bem] é perceber bem as semelhanças” (*Poética*, XXII, 17, 1459 a 4-8). A tarefa hermenêutica, a interpretação da obra poética, consistirá na percepção das semelhanças que, na realidade, possibilitam e explicam a predicação metafórica.

Aqui encontramos dois pontos de encontro com Santo Tomás: o primeiro a semelhança como fundamento da predicação metafórica. O segundo, o valor do exercício de pensamento que implica a explicação do sentido da linguagem poética: o desvelamento do absurdo aparente implicado na metáfora que é, para Ricoeur, tarefa de interpretação. O primeiro ponto está mais relacionado com o tema que agora tratamos: a relação entre ontologia e metáfora. O segundo ponto com um tema que já tratamos: o valor especulativo da metáfora. Passaremos então a refletir sobre o primeiro ponto.

Vimos com Penido, intérprete de Santo Tomás, que a semelhança accidental, operativa ou funcional, que sustenta a metáfora, deve ser para o filósofo o primeiro passo rumo à semelhança entitativa própria da analogia<sup>204</sup>. A raiz última de toda semelhança, inclusive da accidental própria da metáfora, é a participação no ser, que é comunicado a todos os entes pela causalidade criadora divina<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> Dai que Penido rejeite as teorias que reduzem a analogia a um dos seus modos: a metáfora.

<sup>205</sup> Uma expressão deste fundamento de toda semelhança na participação no ser é a complementariedade entre a analogia de proporcionalidade (da qual a metáfora é um dos modos) e a analogia de atribuição. Na analogia de atribuição um dos analogados realiza da maneira mais plena e é causa da perfeição dos outros analogados. Quando a perfeição em questão é

Como podemos ver, a relação entre metáfora e ontologia é bastante explícita no pensamento de Santo Tomás. Em Ricoeur, tal relação entre predicação metafórica e ontologia é também explícita, ainda que de natureza diferente, como tentaremos mostrar.

Pensamos que tal relação deve ser procurada, em primeiro lugar, na sua interpretação de Aristóteles. Comentando a afirmação da *Poética* acima citada, Ricoeur escreve que “aperceber, contemplar, ver o semelhante, tal é, no poeta, é claro, mas também no filósofo, o golpe de gênio da metáfora que reunirá a poética à ontologia” (Ricoeur, 2000, p. 47).

Esta reunião da poética e da ontologia já se deixa ver quando Ricoeur trata a relação entre poesia e *léxis*. Ricoeur interpreta de maneira inovadora a definição do poeta como ‘imitador da natureza’. Em primeiro lugar, Ricoeur lembra que a natureza imitada na tragédia grega não é estática mas dinâmica, configurada pelas ações humanas. Em tal sentido, imitar a natureza pode ser entendido como ‘dizer as coisas em ato’. Por outro lado, a própria noção de imitação (*mimesis*) comporta uma dimensão criativa: na tragédia, o poeta enaltece as ações humanas, restituindo-lhes sua harmonia e ordem.

Ricoeur voltará a esta redefinição da *mimesis* no Estudo 7 de *A metáfora viva*, em meio a seu esforço por afirmar o poder de ‘re-descrever o real’ que possui o discurso metafórico. O contexto deste novo recurso ao pensamento de Aristóteles é a comparação entre os modelos da ciência e as fábulas e alegorias, chamadas por Ricoeur metáforas continuadas ou redes metafóricas. A construção de tais redes é obra da *mimesis* poética, que tem como ponto de partida a metaforicidade fundamental do *mythos*, sua capacidade para descrever o domínio menos conhecido da realidade humana.

A concepção que Ricoeur tem de verdade metafórica é a síntese entre este poder que a poesia tem para ‘re-descrever o real’ (intenção realista ou veemência

---

transcendental ou pura, o analogado principal, o primeiro da série, será sempre o próprio Deus. Quando a perfeição é acidental ou material, o analogado principal será também Deus, mas indiretamente, através de uma idéia divina. O ato de ser, comunicado por Deus às criaturas, é então o fundamento de toda analogia. Na analogia de proporcionalidade, na qual o acento não é colocado na ordem existente entre os analogados, nem na relação de causalidade entre o analogado principal e os secundários, o foco é a maneira particular como cada perfeição se realiza em cada analogado. Este tipo de analogia, como Penido fez bem em mostrar, é de grande valor especulativo. É necessário, porém, reafirmar que ela tem seu fundamento último na analogia de atribuição, já que toda semelhança, mesmo a acidental, funcional ou operativa, encontra seu fundamento último na causalidade criadora, entendida como comunicação do ato de ser.

ontológica) e a consciência crítica que acrescenta o índice *como se* ao *é* do enunciado metafórico. Em outras palavras, trata-se de uma concepção tensional da verdade metafórica, na qual a intenção realista e a vigilância crítica são os dois extremos que mantêm o equilíbrio.

A tensão característica da enunciação metafórica é suportada, segundo Ricoeur, pela cópula *é* (*é-como* significa *é* e *não é*). O paradoxo da convivência do ser e do não ser, presente no discurso poético, tem também a sua contrapartida no discurso especulativo: as noções de ato e potência, que nos permitem compreender que, no real, os entes são e não são, em outras palavras, são compostos de ato e potência. As categorias de ato e potência permitem explicar o ‘vir a ser’ dos entes. Estas noções especulativas do ato e da potência são também úteis para entender o que acontece no discurso poético, tal como testemunha a afirmação de Aristóteles de que metaforizar é ‘significar as coisas em ato’.

Esta fecundidade da noção de ato na compreensão da verdade metafórica testemunha, segundo Ricoeur, o ponto de encontro entre ontologia e poesia. Segundo o autor de *A metáfora viva*, significar as coisas em ato é ver as coisas como não impedidas de advir, vê-las como aquilo que eclode. Desde essa visão, é poeta quem é capaz de atingir o princípio imanente dos seres naturais, não mais em uma região de objetos, mas no aparecer em seu conjunto. Aqui Ricoeur retoma um pensamento de Heidegger, para quem “as ‘flores’ das nossas palavras dizem a existência em sua eclosão” (Ricoeur, 2000, p. 475).

É tarefa do discurso especulativo a procura pelo lugar no qual ‘aparecer’ é ‘geração do que cresce’, em outras palavras, ‘topologia do ser’. Ricoeur compara o co-pertencimento do *Erörterung* (investigação do lugar) e *Erignis* (a coisa mesma que se deve pensar) em Heidegger com o análogo dos antigos (em ambos casos está em ação um movimento rumo a um “mesmo”). Tanto o *Erignis* de Heidegger quanto a analogia do ser tomista são para Ricoeur ‘metáforas de filósofo’ (ou metáforas intelectualizadas), que buscam explicar ou dar conta da mencionada ‘geração do que cresce’ (Cf. Ricoeur, 2000, p. 474-475).

O próprio Ricoeur fornece algumas linhas para ensaiar uma comparação com Santo Tomás. Em primeiro lugar, é de notar que caracteriza a analogia do ser tomista como uma ‘metáfora de filósofo’, que busca dar conta da ‘geração do que cresce’, tarefa central do pensamento especulativo.

Como o próprio Ricoeur lembra, nas páginas de “A metáfora viva” dedicadas à elaboração da doutrina da analogia do ser tomista, um momento de importância central em tal elaboração é a definição do ser como ato. Esta redefinição do ser, própria da ontologia, terá conseqüências determinantes na doutrina da analogia do ser. A analogia do ser tomista pode ser chamada de ‘semântica da participação’ porque dizer as coisas de maneira análoga nada mais é do que afirmar que elas, na região do real, participam desigualmente de alguma perfeição. Tal participação tem a sua origem última na comunicação do ato de ser, na qual, cada ente é atualizado segundo a sua essência. A coragem, por exemplo, é uma perfeição que no leão é atualizada de uma maneira e no homem de outra. Tal atualização será mais excelente no homem, por causa da sua racionalidade.

O analogado principal das perfeições puras é sempre Deus, já que ele é ato puro e, portanto, origem e causa de tudo quanto é participado. Tudo o que é tem a sua origem em Deus, que comunica o ser a todos os entes no ato criador. Inclusive as perfeições materiais ou acidentais tem a sua origem em Deus, embora não diretamente, mas através das idéias divinas. A causalidade eficiente criadora não é em Santo Tomás algo externo aos entes, mas o princípio imanente a todos eles: a primeira atualização da essência que determina seu aparecer ontológico, assim como sua manutenção no ser. Não seria possível esta afirmação a partir de uma concepção apenas exemplar da causalidade, cuja superação em Santo Tomás em favor da causalidade eficiente é identificada pelo próprio Ricoeur.

O poeta, através da linguagem metafórica e a partir da percepção de semelhanças operativas, acidentais ou materiais entre os entes, expressa também, embora de maneira indireta<sup>206</sup>, a íntima participação imanente dos entes em um único princípio, que é causa e origem de toda perfeição participada: Deus, Ato puro, o próprio Ser<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> A expressão direta de tal ontologia da participação é o papel do filósofo, quem trata as perfeições puras, mais diretamente ligadas ao Ser divino, em quem alcançam sua mais plena realização.

<sup>207</sup> “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” (*S. Th.* I, q. 4, a. 1, rep. 3).

## 6 Conclusões

O capítulo 5 do nosso trabalho explicitou algumas semelhanças e diferenças importantes entre Santo Tomás e Paul Ricoeur, no que diz respeito à relação entre metáfora e filosofia. A comparação entre as duas perspectivas se revelou de grande eficácia para refletir sobre o tema central da nossa pesquisa, que na *Introdução* do nosso trabalho resumíamos pela pergunta: *é capaz, a linguagem metafórica ou poética, de dizer a verdade?*.

Agora podemos responder afirmativamente a tal pergunta. Em primeiro lugar porque, tanto em Santo Tomás quanto em Paul Ricoeur, é reconhecido à linguagem poética um valor especulativo, relacionado ao ‘ver como’ implicado na predicação metafórica.

O tema de fundo ao qual dedicamos nossa atenção, no aprofundamento do valor especulativo da metáfora, é a relação entre a imagem sensível e o sentido do poema. A semelhança principal entre os dois autores é a abordagem do “ver como” enquanto pensamento e experiência. A diferença fundamental está em que, enquanto Ricoeur limita o ‘ver como’ ao ato de ler, realizando um esforço por garantir o caminho que vai do sentido à imagem sensível, Santo Tomás admite o duplo caminho que vai da imagem sensível (do poeta) ao sentido e do sentido à imagem sensível (do leitor).

Essa diferença tem a sua origem última em concepções diferentes da experiência, da imagem e do seu papel no conhecimento das coisas, conforme explicitamos ao longo do trabalho.

Para Santo Tomás o poeta quer comunicar algo objetivo ao leitor e o leitor é capaz de recebê-lo. O sucesso de tal comunicação depende da virtude da prudência, que aperfeiçoa a razão particular (ou *cogitativa*), tanto do poeta quanto do leitor. Essa prudência, que permite captar a intencionalidade dos objetos da percepção, só pode ser adquirida pela experiência. Quanto mais perceptivamente

maduros, mais eficazes serão o poeta na comunicação do objeto e o leitor na recepção do mesmo.

Para Ricoeur o poema é um esquema vazio, uma receita para construir imagens, cujo preenchimento será trabalho do leitor. As imagens do leitor não visam a recepção de algo comunicado pelo poeta, mas descobrir/inventar semelhanças entre as coisas. O valor especulativo do poema não está relacionado com a adequação ao projeto do poeta<sup>208</sup>, mas com sua eficácia para significar as coisas em ato; as metáforas continuadas ou redes metafóricas não são uma simples cópia do real, mas um enriquecimento icônico do mesmo. Tal concepção tem sua origem em uma particular interpretação da *mimesis* como imitação criativa das ações humanas, que visa restituir às mesmas a harmonia e a ordem perdidas na vida ordinária.

Ricoeur afirma que o ‘ver como’ é metade pensamento e metade experiência. Não se trata porém, de uma experiência que ensine, em virtude de uma particular estrutura intencional do real (visão de Santo Tomás), mas uma experiência do real cuja estrutura é inacessível ao leitor, e que, por tanto, ele mesmo terá que construir por um trabalho de pensamento. Nisto consiste o impulso de ‘pensar mais’ que a poesia é capaz de dar à filosofia.

É possível então afirmar, com base em Santo Tomás e Paul Ricoeur, que a metáfora possui valor especulativo, que não é apenas um ornamento do discurso, ainda que tal afirmação receba explicações diferentes em cada um. Embora possamos encontrar em Santo Tomás uma valorização da linguagem imagética da poesia pelo impulso que dá ao pensamento (*S. Th.* I, q. 9), o valor especulativo da poesia radica para ele, principalmente, em sua capacidade para comunicar um objeto intencional, cuja contemplação marca o início da produção poética e cuja origem mediata é a realidade extra-mental. Para Paul Ricoeur, pelo contrário, o valor especulativo do poema deve ser procurado em sua articulação interior e em seu poder explicativo do real, a través do ‘ver como’: não são as semelhanças das coisas que possibilitam o ‘ver como’, mas o ‘ver como’ é que as descobre/inventa.

---

<sup>208</sup> Este projeto é elaborado pela razão particular como uma maneira certa de comunicar, pela disposição das idéias, imagens e palavras que configuram a matéria do poema, o objeto do mesmo, em cuja contemplação inicia a criação poética. O objeto é, na visão de John Duffy, intérprete de Santo Tomás, uma idéia exemplar. Mas não é uma idéia qualquer, senão uma idéia eficiente, que, pela sua beleza intrínseca é capaz de mover a vontade do poeta a criar.

Um segundo caminho tomado para responder à pergunta principal do nosso trabalho, sobre a capacidade da linguagem poética ou metafórica para dizer a verdade, foi o da relação da poesia com a ontologia. A afirmação de tal relação é uma defesa do caráter não arbitrário da predicação metafórica. Novamente, tal relação é abordada de maneira diferente por Santo Tomás e Paul Ricoeur, embora com importantes semelhanças.

A semelhança mais importante é a afirmação da relação entre poesia e ontologia, que em Santo Tomás se expressa na íntima relação entre analogia, participação e causalidade sobre a qual se apoia sua metafísica. A analogia é nele a semântica da participação. Portanto, também a poesia (mas não principalmente a poesia, senão a filosofia) dá testemunho, no nível da linguagem, da participação dos entes no ato de ser. O fundamento ontológico a analogia de proporcionalidade metafórica é, em Santo Tomás, a causalidade exemplar equívoco-virtual. Dessa maneira, também as perfeições operativas ou materiais, implicadas na predicação metafórica, tem a sua origem última em Deus, que é a causa da sua realização nas criaturas, não diretamente, mas através das idéias divinas. A causalidade exemplar é uma das dimensões da causalidade eficiente e, por tanto, o fundamento último de toda perfeição (inclusive das operativas, materiais e não apenas das perfeições puras), é a comunicação do ato de ser, que é recebido por cada ente como primeira atualização da essência.

Um elemento comum que identificamos entre Ricoeur e Santo Tomás, é precisamente a sensibilidade face à questão do ser como ato. Com efeito, para Ricoeur metaforizar é significar as coisas em ato, o que significa captar as coisas como não impedidas de advir. Para Ricoeur, a analogia do ser tomista é uma das tentativas na história da filosofia da explicação desse advento. Tal explicação consiste na complementariedade entre as analogias de atribuição e proporcionalidade. A analogia de proporcionalidade focaliza a realização intrínseca das perfeições em todos analogados, de maneira proporcionada à essência de cada um. A analogia de atribuição focaliza a ordem existente entre os analogados e o primeiro analogado como o que realiza mais plenamente a perfeição e é causa da perfeição no resto dos analogados. Deus, o primeiro analogado de toda perfeição pura, é a causa eficiente de todos os entes, da sua passagem da potência ao ato, do advento do seu ser. A comunicação íntima do ato

de ser implicada na causalidade criadora é em Santo Tomás o lugar do que Ricoeur chama a geração do que cresce.

A principal diferença identificada entre ambos autores é a maneira como relacionam linguagem e ontologia<sup>209</sup>. No caso de Santo Tomás, é claro que o ponto de partida é ontológico. A linguagem está ao serviço da expressão de uma particular estrutura do real. Nesse sentido, como foi dito, a analogia é a ‘semântica da participação’. No caso de Ricoeur, o ponto de partida é uma reflexão fenomenológica sobre a linguagem. Através dessa reflexão, Ricoeur chega ao paradoxo da convivência entre o ser e não ser no discurso poético (a tensão característica da enunciação metafórica, suportada pela cópula é). Este paradoxo, pela sua fecundidade especulativa, é o ponto de encontro entre ontologia e poesia. A ontologia busca dar uma resposta ao mesmo com as noções de ato e potência, que explicam o ‘vir a ser’ dos entes e ajudam também a entender o ‘significar as coisas em ato’ do discurso poético.

Uma afirmação de Ricoeur pode ajudar a entender sua principal diferença com Santo Tomás. Ele afirma: ‘Se algo é dito, é porque algo existe’. A postura de Santo Tomás poderia ser formulada em sentido inverso: ‘Porque algo existe, algo pode ser dito’. A ontologia é em Santo Tomás fundamento e em Paul Ricoeur o ponto de chegada para um estudo da linguagem, incluída a poética.

Passamos agora a explicitar algumas questões para futuros aprofundamentos:

- 1) Embora fomos capazes de encontrar uma defesa do valor especulativo e de uma ontologia coerente (seja como fundamento, seja como ontologia explícita) com a linguagem poética, a reflexão sobre o valor especulativo da poesia levantou questões complexas, relacionadas com a teoria do conhecimento que dá sustento às posturas de ambos autores. No estudo de Ricoeur, é evidente em vários momentos sua filiação ao pensamento de Kant. No desenvolvimento do nosso trabalho, foi importante nesse sentido a contribuição de Cornelio Fabro, em quem encontramos uma comparação entre o que ele chama esquematismo a posteriori tomista e esquematismo a priori kantiano. A nossa passagem por estes temas foi,

---

<sup>209</sup> As reflexões de Ricoeur no final de “A metáfora viva” referem-se à relação entre linguagem e ontologia, devido a que, para ele a origem da linguagem se encontra em uma metaforicidade inicial, hipótese mais radical da obra, segundo o autor.

porém, demasiado superficial e descobrimos a necessidade de um estudo mais aprofundado nessa comparação.

- 2) Outro caminho de possível aprofundamento é marcado por algumas afinidades encontradas entre a ontologia tomista e a ontologia implícita à teoria da metáfora elaborada por Ricoeur. A complexidade do assunto merece um trabalho inteiramente, e não apenas parcialmente, dedicado a ele.
- 3) Um último possível aprofundamento é o de realizar um estudo de algumas metáforas intelectualizadas na história da filosofia. Mostrar, de maneira concreta de que maneira o aforismo filosófico, de acordo com Ricoeur, não é o fruto automático da morte da metáfora, mas exige o trabalho de pensamento por parte do filósofo.

## 7

### Referências bibliográficas

#### Fontes primárias

CRUZ AMORÓS, Vicente. **El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y proporcionalidad: la interpretación de Cornelio Fabro de la doctrina de Santo Tomás.** 223p. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 1999.

CRUZ CRUZ, Juan. **Sentido original de la creación.** In TOMÁS DE AQUINO, SANTO. Comentario a las sentencias de Pedro Lobardo (Vol. II/1). Tradução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005, p. 17-58.

DUFFY, John. **A philosophy of poetry: based on thomistic principles.** Washington: Catholic University of America Press, 1945.

FABRO, Cornelio. **Percepción y pensamiento.** Tradução e introdução de Juan Francisco Lison Buendía. Pamplona: EUNSA, 1978.

\_\_\_\_\_. **La fenomenologia della percezione.** Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2006. Disponível em: <<http://www.corneliofabro.org/sezione.asp?ID=490&seccion=Libri+On+Line&titulo=Libri+On+Line>>. Acesso em: 5 out. 2008.

MCINERNY, Ralph. **Aquinas and analogy.** Washington: Catholic University of America Press, 1996.

PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. **A função da analogia em teologia dogmática.** Tradução de C. Dinarte. Petrópolis: Vozes, 1946.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000, 500p. Título original: La Métaphore vive.

\_\_\_\_\_. **History and truth.** Tradução de Charles A. Kelbey. Evanston: Northwestern University Press, 2007, 333p.

\_\_\_\_\_. **Da interpretação: ensaio sobre Freud.** Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977, 442p.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações.** Tradução de Hilston Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978, 420p.

\_\_\_\_\_. **Sí mismo com otro.** Tradução de Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo veintiuno, 1996. Título original: Soi-même comme un autre.

\_\_\_\_\_. **The symbolism of evil.** Tradução de Emerson Buchanan. Boston: Beacon press, 1969, 362p.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria da interpretação.** Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 19--

SCANNONE, José Miguel. **Del símbolo a la práctica de la analogía.** In Stromata (n. 55), 1999, p. 19-51.

TOMAS DE AQUINO, Santo. **Corpus thomisticum.** Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org>>. Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo (Vol. I/1):** El misterio de la trinidad. Tradução e introdução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2002.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo (Vol. I/2):** Nombres y atributos de Dios. Tradução e introdução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2004.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo (Vol. II/1):** La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. Tradução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Aristotle's Physics (Livros I-II).** Tradução de Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Commentary on Aristotle's Physics (Livros III-VIII).** Tradução de Pierre H. Conway, O.P. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Commentary on the Nicomachean Ethics.** Tradução de C. I. Litzinger, O. P. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Commentary on the Metaphysics.** Tradução de John P. Rowan. Disponível em <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/Metaphysics.htm>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Contra gentiles (Book 1: God).** Tradução de Anton C. Pegis. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles1.htm>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Contra gentiles** (Book 2: Creation). Tradução de James F. Anderson. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles2.htm>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Contra gentiles** (Book 3: Providence). Tradução de Vernon J. Bourke. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/ContraGentiles3a.htm>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Contra gentiles** (Book 4: Salvation). Tradução de Charles J. O'Neil. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Quaestiones disputatae de potentia Dei**. Tradução dos padres dominicanos de Westminster, Maryland. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Quaestiones disputatae de veritate** (Q. 1-9). Tradução de Robert W. Mulligan, SJ. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Quaestiones disputatae de veritate** (Q. 10-20). Tradução de James V. McGlynn, SJ. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Quaestiones disputatae de veritate** (Q. 21-29). Tradução de Robert W. Schmidt, SJ. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo** (Vol. I/1): El misterio de la trinidad. Tradução e introdução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2002.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo** (Vol. I/2): Nombres y atributos de Dios. Tradução e introdução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2004.

\_\_\_\_\_. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo** (Vol. II/1): La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. Tradução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005.

\_\_\_\_\_. **Suma contra os gentios** (Vol. II: Livros III e IV). Tradução de D. Odilão Moura O. S. B. Revisão de Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Caxias do Sul: Livraria Sulina, 1981. 10 v.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica** (Vol. 1 – Questões 1-43). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica** (Vol. 2 – Questões 44-119). Tradução de Gabriel C. Galache e Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.

Fontes secundárias

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ANDEREGGEN, I. **La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el de Divinis nominibus de Dionisio Areopagita**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica de Argentina: Buenos Aires, 1989.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1998?

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Introdução, tradução e notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: GREDOS, 2003.

\_\_\_\_\_. **Tratados de lógica: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas** (Vol. 1). Introdução, tradução e notas de Miguel Candel SanMartín. Madrid: GREDOS, 2000.

CHENU, M. **Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin**. 5 ed. Paris: Vrin, 1993.

DA SILVEIRA, J. A imagem: interpretação e comunicação. **Linguagem em (Dis)curso**, v. 5, número especial, 2005. Disponível em: <<http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0503/05.htm>> Acesso em: 18 out. 2007.

DERISI, O. La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino. **Sapientia**, n. 20, p. 40-42, jan./mar. 1965. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi126-126.pdf>>. Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. Aproximaciones y diferencias entre la filosofía existencial de Heidegger y la ontología de Santo Tomás. **Sapientia**, n. 85, p. 185-192, jul./set. 1967. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi126-126.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La causa: Principio y causa. **Sapientia**, n. 159, p. 5-10, jan./mar. 1986. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi304-304.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La causa: Los diferentes tipos de causa. **Sapientia**, n. 160, p. 83-92, abr./jun. 1986. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi305-305.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La causa: Los principios de causalidad eficiente y final. **Sapientia**, n. 161, p. 163-166, jul./set. 1986. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi307-307.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La comunicación con el ser según Santo Tomás de Aquino. **Sapientia**, n. 48, p. 142-147, abr./jun. 1958. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi85-85.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La participación del ser: Hacia la verdadera noción de participación. **Sapientia**, n. 143, p. 5-10, jan./mar. 1982. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi277-277.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La participación del ser: La participación de la esencia. **Sapientia**, n.144, p. 83-86, abr./jun. 1982. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi279-279.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La participación del ser: La participación del acto de ser o existencia. **Sapientia**, n. 145, p. 163-166, jul./set. 1982. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi280-280.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

\_\_\_\_\_. La participación del ser: La comunicación del acto de ser (conservación, promoción, concurso). **Sapientia**, n. 146, p. 243-253, out./dez. 1982. Disponível em: <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi282-282.pdf>> Acesso em: 24 mar. 2008.

DUTRA ROSSATTO, N. Viver bem: a “pequena ética de Paul Ricoeur”. **Mente, cérebro e filosofia**: presença do outro e interpretação (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 26-33, 200-?

ECO, U. **The aesthetics of Thomas Aquinas**. Tradução de Hugh Bredin. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

ESNAULT, G. **L'imagination populaire: métaphores occidentales**. Paris: PUF, 1925.

FABRO, C. **Participation et causalité selon S. Thomas D'Aquin** (Vol 1 e 2). Paris: Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

\_\_\_\_\_. **La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino.** Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.

\_\_\_\_\_. **Neotomismo e neosuarézismo: una battaglia di principi.** In: Exegese tomística (n. 11). Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1960.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia.** Buenos Aires: Sudamericana, 1971. 2v.

FIGUEIRA, L. Realismo maravilhoso: um discurso latino-americano. **Espaço científico**, v. 4, n. 1/2, p. 45-50, 2003. Disponível em <<http://editoradaulbra.com.br>> Acesso em: 16 mar. 2008.

FRYE, N. **Anatomy of Criticism.** Princeton: Princeton University Press, 1957.

GAGNEBIN, J. O enigma do passado: Ricoeur e a “justa memória”. **Mente, cérebro e filosofia:** presença do outro e interpretação (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 44-49.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GOODMAN, N. **Languages of art, an approach to a theory of symbols.** Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co, 1968.

GURGEL CALVET DA SILVEIRA, C. **Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás.** Disponível em <<http://www.aquinate.net/p-web/Revista-Aquinate/Artigos-pdf/Artigos-3-edicao/aquinate-artigos3edicao.htm>> Acesso em: 24 mar. 2008.

HEIDEGGER, M. **Da experiência do pensar.** Tradução de Maria do Carmo. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. **O que é isto, a filosofia?** In: Conferências e escritos filosóficos. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **O que quer dizer pensar?** Tradução (em elaboração) de Edgar Lyra a partir de **Was heißt denken?** Tübingen: Max Niemeyer, 1954.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo:** parte 1. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo:** parte 2. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sobre a essência da verdade / A tese de Kant sobre o ser.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas cidades, 1970, 96p.

\_\_\_\_\_. La tesis de Kant sobre el ser. In \_\_\_\_\_. **¿Qué es metafísica? y otros ensayos**. Buenos Aires: Fausto, 1992, p. 133-164. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/kant.htm>> Acesso em: 6 out. 2008.

\_\_\_\_\_. **What is called thinking?** Tradução e introdução de J. Glenn Grey. New York: Harper & Row, 1968

HENLE, P. **Metaphor**. In: Language, thought and culture. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

HENRY, A. **Métonymie et Métaphore**. Paris: Klincksieck, 1971.

HESSE, M. **The explanatory function of metaphor**. In: Logic, methodology and Philosophy of Science. North Holland: Ed. Bar Hillel, 1965.

HESTER, M. **The meaning of poetic metaphor**. The Hague: Mouton, 1967.

HUSSERL, E. **Investigaciones lógicas** (2ed). Tradução de Manuel Garcia Morente e José Gaos. Madrid: Revista de occidente, 1967 (2 v).

\_\_\_\_\_. **Idées directices pour une phénoménologie**. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valerio Rohdn e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, c. 2002.

KLUBERTANZ, G. **St. Thomas Aquinas on analogy**. Chicago: Loyola University Press, 1960.

CORRIGAN, K. **Light and Metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas**. In: The Thomist (n. 57/2), 1993, p. 187-199,

LADRIÈRE, J. **A articulação do sentido**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: EPU; EDUSP, 1977.

LE GUERN, M. **Sémantique de la métaphore et de la métonymie**. Paris: Larouse, 1973.

LEVI, D. A identidade narrativa: conhecer o si-mesmo é narrar sua história. **Mente, cérebro e filosofia: presença do outro e interpretação** (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 50-57, 200-?

LONERGAN, B. **Verbum, word and idea in Aquinas**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.

LOTZ, J. **Martin Heidegger e São Tomás de Aquino**. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

LUIBHEID, C. **Pseudo-Dionysius: the complete works**. New York: Paulist Press, 1987.

MAILLOUX, N., The problem of perception. **The Thomist**, v. 4, n. 2, abr. 1942.

MANZANEDO, M. La imaginación y la memoria en Santo Tomás. Roma: Herder, 1978.

MARITAIN, J. **Fronteras de la poesía**. Tradução de Juan Arquímedes González. Buenos Aires: Club de lectores, 1978.

MARITAIN, J.; MARITAIN, R. **Situación de la poesía**. Tradução de Octavio N. Derisi e Guillermo P. Blanco. Buenos Aires: Club de lectores, 1978.

MATTOSO CÂMARA JÚNIOR, J. **Dicionário de lingüística e gramática** (19ed). Petrópolis: Vozes, 1977.

MOLINARO, A. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

MONTAGNES, B. **The doctrine of the analogy of being according to Thomas Aquinas**. Tradução de E. M. Macierowski. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

NICOLAS, M-J. **Vocabulario da Suma Teológica**. In TOMÁS DE AQUINO, Santo. Suma teológica (v. 1). Tradução de Pe. Gabriel C. Galache, SJ e Pe. Fidel García Rodríguez. São Paulo: Loyola, 2001 (9 v.)

O'ROURKE, F. **Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. **Las dos grandes metáforas**. In Obras completas (v. 2). Madrid: Editorial Tecnos Ltda., 1987.

PSEUDO-DIONYSIUS. **The complete works**. Tradução de Colm Luibheid. New York: Paulist Press, 1987.

RAMÍREZ, S. En torno al famoso texto de Santo Tomás sobre analogía. **Sapientia**. Buenos Aires, 1953.

RIGOBELLO, A. La persona, dimensiones filosóficas. **Vida y espiritualidad**, n. 54, p. 87-95, jan/abr, 2003.

SALLES GENTIL, H. Paul Ricoeur: a presença do outro. **Mente, cérebro e filosofia: presença do outro e interpretação** (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 6-15, 200-?

\_\_\_\_\_. O que é interpretar? **Mente, cérebro e filosofia: presença do outro e interpretação** (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 16-25, 200-?

\_\_\_\_\_. Ricoeur, leitor de Freud: filosofia hermenêutica e psicanálise. **Mente, cérebro e filosofia:** presença do outro e interpretação (Ricoeur e Gadamer), n. 11, p. 34-43, 200-?

SACKS, S. (organizador). **Da metáfora.** Tradução de Franciscus Van de Wiel. São Paulo: EDUC, 1992.

TURBAYNE, C. **The myth of metaphor.** Yale: Yale University Press, 1962.

UGARTECHE, M. **Analogia e metáfora em Penido.** 2005. 34 f. Monografia. Curso de Filosofia, Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, 2005.

WHEELWRIGHT, P. **Metaphor and reality.** Indiana: Indiana University Press, 1968.