

PARA FALAR SOBRE DEUS: A ANALOGIA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE VIO CAJETANO

Paulo Vasconcelos Jacobina

Mestre em Direito Econômico pela UFBA, Bacharel em Direito pela UCSal,
Bacharel em Teologia pelo CST/DF. E-mail: paulovjacobina@gmail.com

Resumo: A analogia é uma das formas mais utilizadas para falar sobre Deus, pois permite expressar perfeições, semelhanças e proporções sem desconsiderar os limites da linguagem humana sobre o divino. Pode-se falar de Deus desde a perfeição da criação, da ordem e da inteligibilidade do mundo pela analogia, sem reduzir ou aprisionar a Deus em meros conceitos. A partir de Tomás de Vio Cajetano, o autor buscou demonstrar a riqueza, os limites e as virtudes da analogia nesse processo dialógico. Evidenciando três modos de analogia: por desigualdade, atribuição e proporcionalidade, considera-se apenas o último como analogia em stricto sensu. Na analogia por proporcionalidade, cada analogado tem um conceito perfeito e se relaciona com o princípio analogante de modo proporcional e essencial, existindo uma unidade de similitude entre os analogados. Esse modo de analogia oferece uma ferramenta coerente para a teologia, pois respeita a transcendência e a relação de Deus com toda a criação, ao refletir sobre o divino sem manipulá-lo ou compartimentá-lo em leis ou fórmulas, como fazem as ciências positivas.

Palavras-chave: Analogia. Proporcionalidade. Deus. Tomás de Vio Cajetano.

Abstract: The analogy is one of the most used ways to talk about God, because it allows to express perfections, similarities and proportions without disregarding the limits of human

language about the divine. One can speak of God from the perfection of creation, order and intelligibility of the world by analogy, without reducing or imprisoning God in mere concepts. Starting from Thomas de Vio Cajetan, the author sought to demonstrate the richness, limits and virtues of analogy in this dialogical process. Evidencing three modes of analogy: by inequality, attribution and proportionality, only the latter is considered as an analogy in stricto sensu. In the proportionality analogy, each analogate has a perfect concept and relates to the analogous principle in a proportional and essential way, with a similarity unity among the analogates. This mode of analogy offers a coherent tool for theology, as it respects the transcendence and the relationship of God with all creation, by reflecting on the divine without manipulating it or compartmentalizing it in laws or formulas, as the positive sciences do.

Keywords: Analogy. Proportionality. God. Thomas de Vio Cajetan.

Resumen: La analogía es una de las formas más utilizadas para hablar de Dios, porque permite expresar perfecciones, similitudes y proporciones teniendo en cuenta los límites del lenguaje humano al hablar sobre lo divino. Uno puede hablar de Dios desde la perfección de la creación, el orden y la inteligibilidad del mundo por analogía, sin reducir o encerrar a Dios en meros conceptos. A partir de Tomás de Vio Cayetano,

el autor buscó demostrar la riqueza, los límites y las virtudes de la analogía en este proceso dialógico. Evidenciando tres modos de analogía: por desigualdad, atribución y proporcionalidad, sólo el último se considera analogía en stricto sensu. En la analogía de proporcionalidad, cada analogado tiene un concepto perfecto y se relaciona con el principio analogante de manera proporcional y esencial, con una unidad de similitud entre los analogados. Este modo de analogía ofrece una herramienta coherente para la teología, ya que respeta la trascendencia y la relación de Dios con toda la creación, al reflexionar sobre lo divino sin manipularlo o encerrarlo en leyes o fórmulas, como lo hacen las ciencias positivas.

Palabras clave: Analogía. Proporcionalidad. Dios. Tomás de Vio Cajetano.

Sommario: L'analogia è uno dei modi più usati per parlare di Dio, perché permette di esprimere perfezioni, somiglianze e proporzioni senza trascurare i limiti del linguaggio umano sul divino. Si può parlare di Dio dalla perfezione della creazione, dell'ordine e dell'intelligibilità del mondo per analogia, senza ridurre o imprigionare Dio in semplici concetti. Partendo da Tommaso de Vio Gaetano, l'autore ha cercato di dimostrare la ricchezza, i limiti e le virtù dell'analogia in questo processo dialogico. Evidenziando tre modalità di analogia: per disuguaglianza, attribuzione e proporzionalità, solo quest'ultima è considerata un'analogia in stricto sensu. Nell'analogia della proporzionalità, ogni analogato ha un concetto perfetto e si riferisce al principio analogante in modo proporzionale ed essenziale, con un'unità di somiglianza tra gli analogati. Questa modalità

di analogia offre uno strumento coerente per la teologia, poiché rispetta la trascendenza e la relazione di Dio con tutta la creazione, riflettendo sul divino senza manipolarlo o chiuderlo in leggi o formule, come fanno le scienze positive.

Parole chiave: Analogia. Proporzionalità. Dio. Tommaso di Vio Gaetano.

Résumé: L'analogie est l'une des formes les plus utilisées pour parler de Dieu, puisqu'elle permet d'exprimer les perfections, les similitudes et les proportions en tenant compte des limites du langage humain à l'heure du parler du divin. Il est possible de parler de Dieu depuis la perfection de la création, de l'ordre et de l'intelligibilité du monde à travers l'analogie, sans réduire ou rendre Dieu prisonnier des simples concepts. À partir de Tomas de Vio Cajetano, l'auteur a cherché à démontrer la richesse, les limites et les vertus de l'analogie dans ce processus dialogique. Il a mis en évidence trois modes d'analogie : par inégalité, par attribution et par proportionnalité. Seulement cette dernière est considérée comme analogie stricto sensu. Dans l'analogie de proportionnalité, chaque analogué possède un concept parfait et se rapporte au principe analogant de manière proportionnelle et essentielle, existant une unité de similitude entre les analogués. Cette modalité d'analogie offre un instrument cohérent pour la théologie, puisqu'elle respecte la transcendance et la relation de Dieu avec toute la création, réfléchissant sur le divin sans le manipuler ou le fermer dans des lois ou des formules, à la manière des sciences positives.

Mots-clés: Analogie. Proportionnalité. Dieu. Thomas de Vio Cajétan.

1. INTRODUÇÃO

A questão que versa sobre a forma de utilização da linguagem humana para falar de Deus é central no direito e na teologia. É uma questão muito profunda, que envolve a própria discussão entre o realismo e o nominalismo. Em parte, ela explica inclusive as razões pelas quais o direito e a própria mentalidade legalista tomaram, em grande medida, o lugar da teologia e da metafísica como possuidoras do discurso fundamental de explicação do real. Ressaltando-se que mesmo as ciências naturais e matemáticas preferem explicar seus objetos, hoje, muito mais em termos de leis e de regularidades do que de causas; as causas, no limite, permitem um discurso racional sobre Deus, enquanto a discussão de leis permite, por outro lado, um domínio prático sobre o respectivo objeto de conhecimento. Ora, uma vez que, por definição, Deus não pode ser objeto de domínio, ele também já não pode, em nossa contemporaneidade, ser objeto de discurso racional, porque ele não se submete a um discurso normativo de nossa parte. Sem a analogia, resta-nos calar sobre Deus, como Wittgenstein nos aconselhou¹.

A tradição católica, no entanto, sempre ensinou que a linguagem humana permitia falar de Deus de um modo verdadeiro, embora limitadíssimo. A importância da analogia nunca foi esquecida entre os católicos, e deve, portanto, ser buscada nestas fontes, porque pode representar um instrumento indispensável para uma era de tantas incertezas.

Nossa linguagem tem limitações gravíssimas, diz a doutrina católica, mas pode expressar perfeições, semelhanças, proporções que de fato significam algo de verdadeiro com relação a Deus – com a ressalva de que nenhuma semelhança deste tipo pode ser reconhecida sem que se reconheça uma ainda maior dessemelhança, como nos ensina o Concílio Lateranense IV (DS 806), aliás de importância fundamental para a discussão sobre a analogia *entis*. No Catecismo da Igreja Católica está dito:

¹ 1968: 129.

As criaturas, todas elas, trazem em si certa semelhança com Deus, muito particularmente o homem criado à imagem e à semelhança de Deus. Por isso as múltiplas perfeições das criaturas (sua verdade, bondade e beleza) refletem a perfeição infinita de Deus. Em razão disso podemos falar de Deus a partir das perfeições das suas criaturas, 'pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar o seu autor' (Sb 13, 5). (CIC, § 41)

Esta pista para falar validamente de Deus nos é dada no Livro deuterocanônico da Sabedoria:

Sim, naturalmente vãos foram todos os homens, que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de reconhecer Aquele que é, nem, considerando as obras, de reconhecer o artífice. (...) Pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar o seu autor. (Sb 13, 1.5)

O próprio São Paulo, na Carta aos Romanos, aponta no mesmo sentido, de que há a possibilidade de um conhecimento de Deus a partir de uma inteligibilidade das coisas criadas, e lembra a culpa que temos por não discernir tal possibilidade:

Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça. Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, porque Deus o revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através de suas criaturas, de sorte que não têm desculpa. (Rm 1, 19-20)

Existe, pois, uma inteligibilidade de Deus nas criaturas que permite aos homens conhecer e falar validamente de Deus – retomar a possibilidade de um discurso racional sobre Deus pode ser uma chave para construir uma convivência humana mais fraterna. Escapar da prisão normativa em que a contemporaneidade nos colocou, que é, no fundo, uma redução da razão ao discurso de poder. A analogia é a chave para um discurso racional de contemplação, que pode falar sobre seu objeto sem submetê-lo à dominação. Mas é um conceito, em grande parte, perdido, hoje.

Trata-se de descobrir, então, toda a riqueza que se esconde nela, e quais são os seus limites e virtudes. Este é o objetivo do presente trabalho, que se fundamenta principalmente em Tomás de Vio Cardeal Cajetano e sua obra *De Nominum Analogia*. Escrito em 1498, esta obra conserva, ainda hoje, toda a sua grandeza e interesse no que diz respeito ao tema aqui debatido.

2. A ANALOGIA DOS NOMES EM CAJETANO

O tratamento da analogia como ferramenta lógica para o pensamento teológico católico tem seu maior referencial em Tomás de Vio Cajetano, que publicou, em 1498, seu tratado *De Nominum Analogia*. Este livro tem causado, desde então, um fluir de rios de tinta nas intermináveis polêmicas que dele resultaram.

Cajetano declara, logo nas primeiras linhas do seu livro, que escreve motivado tanto pela obscuridade da matéria quanto pela “deplorável falta de estudos profundos” sobre o assunto no seu tempo. Ele afirma que uma compreensão desta doutrina é tão necessária que, sem ela, não se pode estudar metafísica, e a ignorância a seu respeito faz surgirem grandes erros em outras ciências. Para Cajetano, se sempre e em qualquer tempo existiu uma falta de entendimento sobre a analogia, mas esta situação seria ainda mais clara no seu tempo – ele acusa os autores de então de

fazerem a analogia consistir na “unidade de indisjunção”², de ordem, ou de um preceito preciso que é desigualmente participado. Ele afirma que “tais teorias adentraram as estradas da ruína, longe do caminho no qual a verdade se manifesta espontaneamente” (CAJETANO, 2009, p. 09).

Em seguida, Cajetano dará sua própria definição de analogia e proporá uma classificação:

Nestetrabalho, a palavra ‘analogia’ significa proporção ou proporcionalidade, como aprendemos dos gregos. No entanto, o termo sujeitou-se a tantas extensões e distinções que muitos nomes são abusivamente tidos como análogos, e tentar reconciliar estas posições somente resultaria em mais confusões. Porém, para não desprezar o essencial em razão do que é apenas de importância secundária, e ser acusado de usar uma terminologia peculiar, reuniremos todas as variações sob uma única divisão tripartite, e caminharemos a partir daqueles termos que são menos propriamente análogos até aqueles termos que são verdadeiramente análogos. (Idem, p. 10).

A classificação proposta por Cajetano, no parágrafo seguinte de sua obra, e que vem balizando, desde então, todas as discussões a respeito da analogia – tanto dos que o seguem, quanto dos que o criticam – está assim colocada:

Todos os termos análogos podem ser reduzidos a três modos³ de analogia:

² Para Cajetano, “conceito disjuncto” refere-se a conceitos como o do peixe-cão e do cão doméstico, mencionados no número 63 do seu livro, isto é, conceitos expressos por um termo equívoco ou “indisjuncto”. Um conceito que é “um por precisão e desigualmente participado” refere-se ao conceito de animalidade como realizado pelo homem, pelo touro ou pelo leão, mencionado no número 64, quer dizer, à analogia de desigualdade. O “conceito que é um pela ordem” não é especificamente mencionado no capítulo VI, mas no capítulo V nº 51-52, Cajetano fala da unidade de ordem encontrada na analogia de atribuição. No seu texto, “indisjunção” deve, portanto, ser compreendido como referindo-se a *diversos conceitos*.

³ Note-se que Cajetano, aqui, fala de três “modos”, e não de três “espécies” de analogia. É que a analogia não é um gênero, que possa ser dividido em espécies. A analogia é uma noção analógica, e não há, aí, nenhuma circularidade: a analogia toca nos limites do pensamento humano, e ultrapassa as categorias de gênero e espécie. Se a analogia pudesse ser aprisionada nas categorias de gênero e espécie, ela poderia ser resolvida como univocidade ou equivocidade, e, portanto, a própria analogia seria desnecessária.

- *Analogia de desigualdade.*
- *Analogia de atribuição.*
- *Analogia de proporcionalidade. (Idem)*

Cajetano não tarda a afirmar, porém, que apenas o último tipo constitui verdadeiramente analogia, tanto pelo sentido verdadeiro do termo quanto pela prática aristotélica. E afirma ainda mais, que o primeiro (inequalidade) é totalmente estranho à analogia.

Sobre a primeira, a analogia de desigualdade, Cajetano diz:

As coisas são ditas como sendo análogas por analogia de desigualdade se elas têm um nome comum, e a noção indicada por este nome é exatamente a mesma, mas desigualmente participada. Estamos falando aqui da desigualdade [desigualdade] de perfeição; por exemplo, corpo é um termo comum aos corpos superiores e inferiores, e a noção de todos os corpos, à medida que são corpos, é a mesma. Quando se põe a questão 'o que é o fogo, à medida que é um corpo?' A resposta será: uma substância sujeita às três dimensões; do mesmo modo, à questão 'o que é o céu à medida que é um corpo? Etc.; De toda maneira, a noção de corporeidade não se encontra nos corpos inferiores e superiores em um grau igual de perfeição. (CAJETANO, 2009, p. 11)

A analogia de desigualdade é, portanto, uma analogia que se encontra no interior de uma divisão genérica: aquilo que se encontra no mesmo gênero participa desigualmente, diz Cajetano, da noção estabelecida por este mesmo gênero. Note-se que o exemplo trazido por Cajetano pode parecer anacrônico aos ouvidos modernos, porque ele fala na “diferença de participação” dos diversos entes corpóreos no interior da mesma noção genérica de “corpo”, notando, no entanto, que alguns entes realizam de modo mais perfeito a noção de corpo do que outros, “como

vemos tão frequentemente na metafísica” (Idem, p. 13). Nós, homens da contemporaneidade, não estamos acostumados a comparações, na ordem científica, que estabeleçam “gradações de nobreza” ou de “perfeição” entre as coisas naturais – o que era banal nos tempos de Cajetano. Ele explica que “por exemplo, não apenas uma planta é mais nobre do que um mineral, mas a corporeidade é mais nobre numa planta do que num mineral; e o mesmo se pode dizer de outras perfeições” (Idem). No entanto, embora se possa enxergar diferenças ontológicas entre os seres que participam (de modo diverso em perfeição) do mesmo gênero, do ponto de vista semântico, o uso que se faz do nome “corpo” é aqui absolutamente unívoco.

Por registrar que as diferenças entre as coisas nomeadas por uma “analogia de desigualdade” são de ordem metafísica e não semântica, Cajetano descarta este tipo de uso do termo “analogia” como instrumento lógico: ele se posiciona fortemente no sentido de que não existe, aqui, do ponto de vista da nomeação, verdadeira analogia, senão univocidade. Ele diz:

No entanto, trata-se de um abuso de vocabulário, já que ser nomeado de acordo com o anterior e o posterior [per prius et posterius] é mais geral do que ser nomeado analogicamente. Nos termos analógicos deste tipo, não há necessidade de determinar sua posição no que diz respeito à unidade, à predicação, comparação, demonstração, etc.; porque de fato eles são unívocos, e portanto as regras dos termos unívocos devem aplicar-se a eles. (Idem, p. 14)

É assim que Cajetano dispensa rapidamente a analogia de desigualdade, porque enxerga nela a aplicação ilegítima de considerações ontológicas no campo semântico, e portanto estritamente lógico. A rigor, este tipo de aplicação das noções genéricas às coisas, em razão da diferença de participação somente num sentido muito amplo pode ser chamada de

nomeação analógica⁴; de fato, no limite, pode-se afirmar que a analogia, neste sentido amplíssimo, encontra-se na própria raiz da inteligência humana – é uma forma tão geral de pensar que não se pode classificá-la simplesmente como uma “modalidade de analogia”.

É de interesse da boa lógica, portanto, excluir do conceito técnico de analogia este tipo de nomeação, e Cajetano nos dá a razão: é que, aqui, aplicam-se simplesmente, as regras da univocidade. As palavras são limitadas, afirma-nos Aristóteles, enquanto as coisas são limitadas⁵; no próprio fundo da aplicação unívoca dos nomes existe uma analogia, já que o mesmo conceito é aplicado a diversas coisas existentes. Portanto, num sentido amplo, qualquer aplicação de um nome genérico a coisas concretas é sempre analógica num sentido latíssimo – um raciocínio analógico por participação desigual que é indispensável no campo da ciência, mas que, no campo da lógica, resolve-se pela aplicação das regras da univocidade⁶.

⁴ “Há, certamente, uma gradação, isto é, participação mais ou menos perfeita, de uma perfeição única, graus diversos de intensidade, na mesma espécie ou no mesmo gênero (la. P. q. 4, ^a 3) Será analogia esta semelhança objetiva e imperfeita? - Sim, para o sábio; por exemplo, o naturalista, quando estuda o desenvolvimento do sistema nervoso na série animal. São Tomás (*analogia secundum esse et non secundum intentionem*) e Cajetano (*analogia inaequalitatis*) admitem tal analogia, acrescentando, porém, que é imprópria e na verdade resolve-se em univocidade”. (PENIDO, 1946, P. 22).

⁵ Ver nota 08 supra.

⁶ Tratando das características e especificidades da lógica pura, da dialética (dia-lógica) e da analogia (ana-lógica) no sentido mais amplo, Przywara critica, com sua forma quase criptográfica de escrever, a pretensão de um pensamento lógico “puro” como uma pretensão de “ser como Deus”, nos seguintes termos: “Mas, uma vez que no logos, como foi visto, insere-se uma problemática complexa, este gênero de lógica não fragmentada está, em linha de princípio, impossibilitada. Ela é, com efeito, e com também vimos previamente, um ‘ser como Deus’. Conforma-se ao ideal de saber divino que compreende cada coisa com base ao uno (quer dizer, em si mesmo) e a riqueza da realidade fundamentada em sua ideia”. Este pensamento puramente lógico é prerrogativa divina, e arrogar-se a utilizá-lo viola os limites da criaturalidade. A dialética, por outro lado, se é um bom instrumento de raciocínio, pela contraposição intersubjetiva de posições antagonistas que podem levar à síntese do saber (no diálogo), ao ser tomada ontologicamente, como princípio fundacional da própria realidade, instaura a contradição como fundamento metafísico e busca explicar a própria imanência divina como contraditória, transformando a dia-lética numa des-lógica. Przywara (idem, 92) diz: “Se, como em Hegel, elabora-se ulteriormente esta concepção na tese refinada de que a ‘contradição’ dos opostos (a definição que ele dá do ‘diá’ supremo em sentido de ‘des’) revela a ‘identidade’ do único ‘logos’, observa-se então que, na realidade, o íntimo movimento do dialogigesthai é contraposto, desta forma (na dialética platônico-aporética), ao logigesthai, mas somente para recair-se depois (na dialética aristotélico-silogística) em uma unidade com ele ainda mais incondicionada. É o tenso intervalo de um apaixonado e rápido retorno à forma de origem [N. Do T: forma de origem que – como foi assinalado – dá-se somente em Deus]” (PRZYWARA, 2012, P. 91). Na analogia respeita-se plenamente a criaturalidade, por um respeitoso aproximar-se do logos que preserva, a um só tempo, a diferença e a distância, por um lado, e o abrir-se e o doar-se por outro. “O que caracteriza de maneira radical este conceito absolutamente geral de ‘analogia’ é que, desde o ponto de vista gramatical, ‘aná’ significa ‘segundo a ordem da fila’ e, ao mesmo tempo, por meio de sua conexão com ‘ané’, um ‘sobre’. (...) O analogigesthai da analogia indica, finalmente, graças a seu ‘aná’ (como

O segundo modo de analogia de que Cajetano trata é a analogia de atribuição. Ele a define assim:

“São análogas por atribuição aquelas coisas que têm um nome comum, e a noção significada por este nome é a mesma com respeito ao termo, mas diferente com relação às relações para com este termo. Por exemplo, o nome ‘saudável’ é comum aos remédios, à urina e ao animal, e a ratio de todos, à medida que são saudáveis, expressa relações diversas a um termo, a saber, a saúde. Pois, se alguém descrever o que é um animal à medida que é saudável, ele dirá que é o sujeito da saúde, e a urina, à medida que é saudável, é um sinal de saúde, enquanto o remédio, enquanto saudável, será mencionado como uma causa de saúde. Neste exemplo, fica perfeitamente claro que a noção de saudável não é inteiramente a mesma nem inteiramente diferente, mas em certa medida a mesma e em certa medida diferente; pois existe uma diversidade de relações, mas o termo dessas relações é um e o mesmo.” (CAJETANO, 2009, p. 15).

Estamos, portanto, aqui, num campo diverso daquele tratado na “analogia por inequidade”. Ali, tínhamos uma palavra genérica que se aplicava a diversas coisas conforme a mesma noção, mas com diferentes graus de participação. Vale dizer, “animal” pode ser predicado da lesma e do ser humano, embora a forma com que eles participam da “animalidade” seja certamente diversa. Mas estes graus de participação são intragenéricos⁷,

esclarecemos), que o pensamento, como obediência destacada até o logos, (‘aná’ no sentido de ‘em conformidade’ com um ‘sobre’), é o atuar do logos em todas as coisas (‘aná’ no sentido de um ‘sobre ordenante’). A relação fundamental absolutamente formal própria do logigesthai da ‘lógica pura’ é a ‘identidade desde o início até o final’; o próprio do dialogigesthai da dialética é, por sua vez, a ‘identidade na contradição’; enquanto o próprio do analogigesthai da analogia é o ‘dirigir-se por meio de um ser-dirigido’” (PRZYWARA, 2012, p. 93). Podemos afirmar, portanto, com Przywara, que perante um “logos” divino e um “dia-logos” que se apresenta como “diabólico” ou divisor, há sempre a possibilidade ampla de um “ana-lógico” como forma fundamental do pensamento propriamente criatural humano.

⁷ “Podemos reconhecer quatro degraus de unidade e diversidade: unidade numérica do indivíduo, unidade específica entre indivíduos numericamente diversos, unidade genérica entre seres especificamente distintos e unidade de analogia entre seres que pertencem a gêneros diferentes e que, no entanto, guardam uma certa unidade entre eles.” (MONTAGNES, 2004, p. 26).

pelo que há, aqui, na verdade, uma “analogia de inequidade” – que Cajetano declara resolver-se em univocidade. Não assim na analogia de atribuição.

As noções predicadas por analogia de atribuição às coisas são noções que não se resolvem num conceito genérico. Se “animal” é um gênero, do qual participam desigualmente a planária e o ser humano, “saudável” certamente não é uma noção genérica, porque posso dizer que sou saudável porque alimento-me de comida saudável, sem que a noção de “saudável” esteja sendo usada de um modo que se relacione com a minha pessoa e a minha comida do mesmo jeito. Tampouco, no entanto, há uma total equivocidade na aplicação do termo às duas coisas: certamente a saúde que há em mim relaciona-se de algum modo à alimentação que tomo, e é em razão desta relação que posso nomear meu alimento de saudável.

Não se trata, porém, da mera aplicação da noção gramatical de adjetivação⁸, ou seja, de adjetivar de “saudável” a minha pessoa e a minha alimentação, relacionando ambos a uma noção externa, universal e acidental de “saúde” que se poderia predicar da minha própria condição pessoal e a minha alimentação de um modo independente, ou seja, como se a intenção contida na palavra “saúde”, quando aplicada neste contexto, a mim e à minha alimentação, não tivesse estritamente relacionada.

Para Cajetano, este tipo de analogia está vinculado a quatro condições, a saber:

A primeira condição determina que este tipo de analogia está de acordo apenas com a denominação extrínseca. Somente o primeiro analogado realiza a perfeição formalmente, enquanto os outros têm-na apenas por denominação extrínseca.

⁸ Para um tratamento sistemático da questão da adjetivação, com o resgate da história desde Platão até as discussões mais contemporâneas, consultar o artigo “Adjetivos – breves considerações diacrônicas”, de Carvalho e Kanthack, disponível em http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=adjectives+aristotle+port-royal+diachronic&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fffch.usp.br%2Fdlcv%2Fport%2Fflp%2Fimages%2Farquivos%2FFLP14-1%2FCarvalho_Kanthack.pdf&ei=j18jUdu00li68wSv2YCwDw&usq=AFQjCNEzBIsno9HQFJ7p7rX5f2hSsqHg4Rw&bvwm=bv.42553238,d.eWU, acesso em 19 de fevereiro de 2013.

Para explicá-la, ele dá mais uma vez o exemplo do “saudável”, explicando que o animal realiza em si, ontologicamente, a condição de saudável. A saúde somente se realiza formalmente nele. Os outros analogados são chamados de saudáveis – o remédio, a dieta, a urina – não por força de algo a eles intrínseco, mas extrinsecamente, por causa da saúde do animal, com a qual se relacionam. Assim, por exemplo, não interessa se aquele remédio pode até ser um veneno se tomado por outro animal, mas, com relação àquele animal que realiza em si intrinsecamente a noção análoga de saúde, o remédio é chamado de saudável. Não, portanto, por qualquer qualidade que efetivamente detenha, mas porque se relaciona com a saúde daquele animal que realiza formalmente, como primeiro analogado, a noção de saúde que é predicada do remédio.

Cajetano adverte que esta condição não deve ser entendida ontologicamente, ou, usando a sua terminologia, “deve ser entendida formalmente, não materialmente”. Quer dizer, o fato de que a noção aplicada por analogia de atribuição, do ponto de vista lógico, refira-se ao primeiro analogado formalmente e aos outros por nomeação extrínseca não significa que, ontologicamente, a noção análoga não se possa aperfeiçoar também formalmente nos outros. Mas, neste caso, a analogia que derivar de uma realização intrínseca do conceito nos demais analogados não será chamada de “analogia de atribuição”, porque foge dos limites deste instrumento⁹. Ou seja, para Cajetano podem haver casos de predicação analógica composta, em que os analogados realizem a noção por atribuição e por proporcionalidade.

⁹ Sobre a definição de “analogia por atribuição” como intrínseca para o primeiro analogado e extrínseca para os outros, e a possibilidade de que a noção se realize também intrinsecamente nos analogados, deve-se advertir que “isso não deve ser compreendido no sentido de que todo nome que é análogo por analogia de atribuição é comum aos analogados de tal modo que pertença apenas ao primeiro analogado de modo formal, e aos demais por denominação extrínseca, como acontece com ‘saudável’ e ‘médico’. Tal generalização é falsa, como fica claro nos casos do ‘ser’ e do ‘bem’, e não pode ser deduzido daquilo que dissemos, a menos que se compreenda materialmente. Nossa explicação deve ser compreendida no sentido de que todo nome que é análogo por atribuição como tal, isto é, à medida que é análogo desta forma, é comum aos analogados no sentido de que pertence ao primeiro analogado formalmente e aos demais por denominação extrínseca.” (CAJETANO, 2009, p. 17)

Parece complicado, e de fato é. Um exemplo bíblico talvez facilite a compreensão. De fato, o evangelista São Marcos narra o episódio em que Jesus foi abordado pelo jovem rico, que se dirige a Jesus e lhe pergunta: “Bom mestre, o que farei para herdar a vida eterna?” (Mc 10, 17). A resposta de Jesus é dura e desconcertante: “porque me chamas bom? Ninguém é bom senão só Deus” (Mc 10, 18).

Ora, obviamente Jesus estava afirmando que a noção de “bondade” realiza-se ontológica, formal e perfeitamente somente em Deus; qualquer “bondade” que se possa perceber numa criatura humana, portanto, deve existir à medida que se reconhece alguma relação da pessoa humana com Deus.

Vale dizer, para que o jovem pudesse chamar Jesus validamente de “bom”, sem receber a repreensão (tão inesperada para nós que sabemos que Jesus é Deus e, portanto, bom de modo unívoco), teria que reconhecer em Jesus alguma relação, ao menos extrínseca, com Deus – coisa que, aparentemente, ele não fez, com a sua caminhada de justificar a si mesmo – na qual procurava “ganhar” a vida eterna por “merecimento” em razão de “proceder bem”. A bondade, *simpliciter*, existe somente em Deus. E a bondade divina é exclusivamente divina, não pode ser compartilhada por nenhum outro ser.

Assim, para sermos “bons”, no sentido da resposta de Jesus (que duramente, na sua resposta, coloca em Deus a plenitude e a exclusividade da bondade), temos que de alguma forma ser “divinizados”, ao menos extrinsecamente. E o somos, de fato, já que a segunda Epístola de São Pedro nos ensina: “Pois que seu poder divino nos deu todas as condições necessárias para a vida e para a piedade, mediante o conhecimento daquele que nos chamou por sua glória e virtude. Por elas nos foram dadas as preciosas e grandíssimas promessas, a fim de que assim vos tornásseis *participantes da natureza divina*, depois de vos libertardes da corrupção que prevalece no mundo como resultado da concupiscência” (2Pd 1, 3-4). Na exata medida desta participação podemos ser chamados de “bons”, por denominação extrínseca, numa analogia de atribuição.

No entanto, pelo fato de que reconhecemos que a bondade realiza-se formal e plenamente em Deus e que podemos ser chamados de “bons” por analogia de atribuição, em razão da nossa relação de santificação com ele por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo, não significa que não exista uma efetiva santificação ontológica, interna, em nós, em razão desta participação. Somos bons analogicamente, por analogia de atribuição, porque, sem merecimento, participamos da bondade divina, única que realiza formal e integralmente o próprio bem.

Mas não se pode negar, por um lado, alguma bondade ontológica em razão de outra relação nossa com Deus, aquela relação que se estabelece pelo simples fato da criação, que dá a esta última alguma bondade intrínseca, ontológica: “e Deus viu tudo que tinha feito, e era muito bom”, diz o capítulo 1º do Livro do Gênesis. Esta bondade, de fato, foi violentamente maculada na Queda, em razão do pecado original. Mas, apesar do pecado original, que fez entrar o mal no mundo, “a natureza humana não se encontra totalmente corrompida: está ferida nas suas próprias forças naturais, sujeita à ignorância, ao sofrimento e ao império da morte, e inclinada ao pecado (inclinação para o mal, que se chama concupiscência)” (CIC § 405). Há uma espécie de “bondade residual intrínseca”, ontológica, na natureza humana, decorrente da sua relação criatural com Deus, que não se atualiza mais porque a criatura, depois da queda, sofre as consequências da sua livre escolha contra Deus.

Por outro lado, reconhecer a bondade no homem graças a uma analogia de atribuição, por sua relação com Deus restabelecida em Jesus Cristo, não significa que a justificação seja exclusivamente externa, e que não produza, de fato, no homem, a divinização, a santificação, a conformação com Deus, ou seja, que pela graça a nossa natureza não seja efetivamente transformada para o bem. Em Jesus, somos chamados de “filhos de Deus”, e de fato o somos (1Jo 3, 1): não é uma mera nomeação externa, mas *o reconhecimento de uma transformação ontológica*.

Eis, portanto, o que Cajetano estava nos dizendo naquele parágrafo aparentemente tão complicado: o reconhecimento da nomeação por analogia de atribuição não exclui a presença de uma analogia de proporcionalidade consentânea, que permita reconhecer a presença da noção analogada também intrinsecamente nos segundos analogados. Existe, portanto, a possibilidade de uma analogia mista.¹⁰

A *segunda condição*, segundo Cajetano, é que aquilo que é o termo das diversas relações nos nomes análogos deste tipo é um, não simplesmente conceitualmente, mas numericamente.

Isto quer dizer que não se trata de uma “adjetivação” que concretiza nos diversos sujeitos de predicação uma noção abstrata, como discutimos acima, mas de uma relação muito concreta. Lembrando do exemplo do “saudável”, este remédio e esta comida se diz “saudável” em referência específica à saúde do meu cavalo, este cavalo concreto que come esta comida e recebe este remédio. Mas se eu estiver tratando da alimentação adequada para os cavalos em geral, a relação analógica se dá entre o “cavalo” e o “alimento”, no sentido medieval da expressão “universal”, quer dizer, aquele termo que é “um em número negativamente”, quer dizer, quando se está falando universalmente, os segundos analogados fazem referência a um primeiro analogado universal¹¹.

A *terceira condição* diz que o primeiro analogado é colocado na definição dos outros com respeito ao nome análogo:

¹⁰ Estamos tratando, aqui, da aplicação da analogia à noção de bem. Com relação à noção de “ser”, o mesmo raciocínio se aplica. Este é o conteúdo da quarta das “24 teses tomistas” aprovadas pelo Papa São Pio X em 1914, relativamente à aplicação da analogia ao “ser”: “O ente, cujo nome deriva de ser, não se diz igualmente de Deus e das criaturas de maneira unívoca, nem de maneira puramente equívoca, mas de maneira análoga, de analogia ao mesmo tempo de atribuição e de proporcionalidade.”. Apud Hugon (1998:28).

¹¹ Esta segunda condição “segue a primeira, porque o que é comum por denominação extrínseca não multiplica seu denominador nos denominados do mesmo modo que um termo unívoco é multiplicado nos seus univocados. Por causa desta maneira de multiplicação um nome unívoco é chamado de ‘um’ conceitualmente apenas, e não numericamente um nos seus univocados. Por exemplo, há uma animalidade no homem, outra num cavalo, outra num touro, mas elas estão todas reunidas em um conceito sob o nome de *animal*.” (CAJETANO, 2009, p. 19)

A razão é que os demais analogados não têm este nome predicado de si exceto por atribuição com relação ao primeiro analogado, no qual a perfeição por ele expressa se realiza formalmente. Por exemplo, a saúde do animal está incluída na noção de remédio, dieta, urina, à medida que eles são saudáveis; e sem a saúde do animal eles não podem ser compreendidos como saudáveis. O mesmo serve para os outros exemplos de analogia¹². (CAJETANO, 2009, p. 19)

Não há, portanto, a remissão a uma noção que estaria acima do primeiro analogado, e que o uniria aos demais analogados, como no caso de uma simples adjetivação comum: a relação é direta entre a noção realizada no primeiro e a relação deste com os demais analogados.

A quarta e última condição exposta por Cajetano é que, por se tratar de uma nomeação extrínseca, não se pode extrair dos analogados um significado definido comum a todos os seus modos parciais.

Isto quer dizer que a noção análoga não pode ser deduzida dos segundos analogados apenas pelas suas relações com o primeiro analogado em razão da analogia de atribuição. É por isto que Cajetano vai concluir que este tipo de analogia na verdade se resolve como uma *equivocação*, porque não há o compartilhamento de uma noção, senão a atribuição em razão de uma relação com um primeiro analogado que realiza sozinho a noção em plenitude. Para Cajetano, somente de modo forçado é que se chama a analogia de atribuição de *analogia*¹³.

¹² Idem, *ibidem*. De fato, sem uma relação concreta com a saúde de determinado animal, não se poderia nem sequer chamar determinada substância de "remédio". Porque aquilo que é remédio para um pode ser veneno para outro.

¹³ "São Tomás, na obra *I Sentent. Dist. 19, q. 5, a2, ad 1*, refere-se a esta analogia como analogia 'de acordo com a intenção e não de acordo com o 'ser', porque neste caso o termo análogo não é comum de acordo com o 'ser', i.e., formalmente, mas de acordo com a intenção, i.e., de acordo com a denominação. Porque, como é evidente do quanto foi dito, nesta analogia o nome comum não é realizado formalmente exceto no primeiro analogado, e é predicado dos outros por denominação extrínseca. Tais nomes são mencionados como 'análogos' pelos filósofos latinos porque eles implicam diferentes 'proporções' a um só termo, usando a palavra 'proporção' num sentido amplo, para incluir qualquer relação. No entanto, esta forma de falar é incorreta, embora muito menos do que a primeira [a analogia de inequidade]." (CAJETANO, 2009, p. 23).

Esta é a conclusão mais polêmica de Cajetano¹⁴, já que São Tomás, em diversas passagens, expressamente cita esta forma de analogia – que não chama de “atribuição”, mas de “proporção” - como a analogia que melhor exprime a relação entre as perfeições de Deus e as perfeições criadas, sem excluir, em outros textos, a analogia de proporcionalidade, que trataremos a seguir, e que, para Cajetano, envolve uma nomeação intrínseca. Esta, no entanto, é uma discussão por demais alongada para o escopo limitado desta pesquisa. Basta, por agora, adotar, com tranquilidade, o enunciado da IV tese tomista, transcrita na nota de rodapé acima.

Cajetano diz que esta analogia corresponde às que São Tomás chama de “dois para um terceiro” (*duorum ad tertium*), ou de “um para outro” (*unius ad alterum*), ou seja, à relação entre um ou dois analogados com o analogante. A analogia de proporcionalidade, que estudaremos a seguir, realizar-se-ia em quatro termos, como a analogia matemática: a:b::c:d. Esta analogia subdivide-se, para Cajetano, em analogia de proporcionalidade própria e imprópria (ou metafórica)¹⁵. Trataremos agora da analogia de proporcionalidade própria, deixando a imprópria (ou metafórica) para mais adiante.

A definição de Cajetano para a analogia de proporcionalidade merece transcrição completa:

¹⁴ Seguindo uma linha que vem desde Suárez, Montagnes repudia veementemente esta posição de Cajetano, para declarar a analogia de atribuição como aquela preferida de São Tomás para tratar da relação entre as perfeições de Deus e das coisas criadas. Montagnes, seguindo Suárez, expressamente diz que São Tomás conhece uma analogia atribuição com denominação intrínseca: “Toda esta construção [de Cajetano] repousa sobre uma fundação bem estreita e bem frágil, uma vez que se baseia apenas na definição dúplce de analogia de atribuição como extrínseca e analogia de proporcionalidade como intrínseca. Atacar esta definição dúplce faz com que todo o edifício seja colocado em questão. Se há um espaço para a analogia de relação [como Montagnes chama a analogia de atribuição] que seja intrínseca, vê-se rapidamente que a preferência pela analogia de proporção [chamada de proporcionalidade na terminologia adotada por Cajetano, que a vê como a mais adequada a realizar a noção analógica] não se justifica mais. Por outro lado, a divisão da analogia de relação [de atribuição] naquela do *duorum ad tertium* e naquela do *unius ad alterum*, que ostenta um lugar tão importante na doutrina de Tomás, é tratada como uma simples diferença lógica entre a analogia dos analogados secundários entre si mesmos e aquela da de qualquer dos analogados secundários com a instância primária, mas já não desempenha um papel metafísico fundamental.” (MORTENSEN, 2004, p. 128).

¹⁵ “A analogia de proporcionalidade pode ocorrer de duas formas, quer dizer, metafórica e ou própria” CAJETANO, 2009, p. 25). Abandonamos, pois, aqui, provisoriamente, a ordem utilizada por Cajetano no seu livro.

Dizemos que análogos por proporcionalidade são aquelas coisas que têm um nome em comum e a noção expressa por este nome é proporcionalmente a mesma. Ou, para dizer o mesmo de um modo diferente, análogas por proporcionalidade são chamadas aquelas coisas que têm um nome em comum, e a noção expressa por este nome é similar de acordo com uma proporção. Por exemplo, ver por visão corporal e por visão intelectual são indicados pelo termo comum 'visão', porque, do mesmo modo que a compreensão apresenta alguma coisa à mente, a visão apresenta alguma coisa ao corpo animado. (CAJETANO, 2009, p. 24)

É preciso volta a chamar a atenção para a afirmação de Cajetano de que ele está, segundo suas próprias palavras, “Superando aquilo que é chamado abusivamente de análogo” para chegar numa noção de analogia “em sentido próprio”; vale dizer, Cajetano realmente defende que a analogia por inequidade – que está limitada ao campo intragenérico – e a analogia por atribuição – que faz com que todas as noções dependam da referência a um primeiro analogado – não representam o que verdadeiramente se pode chamar de analogia; somente a analogia de proporcionalidade o faz. Note-se que a palavra “abusivamente” é usada por Cajetano não num sentido de condenação moral contra quem usa tais sentidos, mas no sentido técnico que a palavra tinha em seu tempo: o sentido de que se trata de um uso forçado, estendido, não perfeitamente adequado. Mas não significa que ele considere o uso do termo “analogia” para referir-se a inequidade ou à atribuição como um uso falso ou errado. Mas falar de analogia quando se está tratando de proporcionalidade é mais correto, para ele¹⁶.

Não é difícil compreender o que se quer dizer quando se fala em “proporção”; em matemática se aprende que esta palavra designa uma

¹⁶ A expressão “abuso”, em Cajetano, “não precisa trazer à mente as conotações morais do termo ‘abuso’ no nosso idioma. Afirmar que um termo é usado ‘abusivamente’ não é o mesmo que afirmar que seus usuários são ‘abusadores de linguagem’. Não é nem sequer dizer que o termo foi usado ilicitamente, mas apenas de modo irregular ou impróprio. Que o emprego de um termo num sentido impróprio não é abuso, ou deturpação, da linguagem fica claro na metáfora e na poesia.” (HOCHSCHILD, 2001:141).

relação definida de uma quantidade com outra. Assim, quatro é o dobro de dois, nove é o triplo de três, etc. A proporcionalidade, para Cajetano, seria, portanto, a “similitude de duas proporções”, expressa matematicamente como $a:b::c:d$, ou “‘a’ está para ‘b’ como ‘c’ está para ‘d’”. Cajetano nos alerta, porém, que a noção filosófica de proporcionalidade ultrapassa os limites da quantidade, que são os limites estritamente matemáticos, para expressar quaisquer relações de conformidade, comensurabilidade, capacidade, etc. Em filosofia, portanto, o termo proporcionalidade aplica-se a toda similitude de relações.

É bom reter, aqui, portanto, que Cajetano está fundamentando todo seu pensamento na defesa da existência de uma “unidade de proporção” ou “unidade de similitude” que é diferente da unidade numérica (a identidade de uma coisa consigo mesma¹⁷), ou da unidade específica (aquela existente entre entes da mesma espécie) ou genérica (entre entes do mesmo gênero). Estas três unidades estariam presas no campo da univocação (ainda quando se aplicassem em diferentes graus aos diversos entes, como no caso da assim chamada “analogia de inequidade”). A unidade de similitude rompe os limites da unidade genérica, mas não é menos real. No entanto, sua estrutura é muito difícil de ser pensada, porque toca os limites da própria linguagem humana.

¹⁷ As identidades aqui tratadas (numérica, específica e genérica) são, é claro, identidades intencionais, que se resolvem como entes de razão, embora designem, é claro, a realidade das coisas a que se referem. Assim, quando digo que “eu sou igual a mim mesmo” não posso querer significar que existe, no mundo real, um ente denominado “eu” e um ente denominado “mim mesmo” que eu coloco lado a lado para comparar e verificar a identidade. Esta separação e comparação dão-se, pois, apenas no plano das ideias. Como explica Veatch: “se supusermos que a relação entre sujeito e predicado numa proposição é uma relação intencional de identidade, então, obviamente, quando usamos tal proposição, não intencionamos, daí, nenhuma relação real de identidade existente *in rerum natura*. Por exemplo, a afirmativa de que muitos celeiros em Wisconsin são vermelhos não deve ser entendida como se significasse que haja um certo número de celeiros em Wisconsin que realmente e de fato mantêm uma relação de identidade com a cor vermelha com que circunstancialmente são pintados. Mas por outro lado e igualmente, meramente porque, ao usar uma relação intencional de identidade nós não queremos ou pretendemos, daí, significar qualquer relação de identidade existente na natureza, isto certamente não nos constrange a aceitar a alternativa embaraçosa de supor que por tal relação nós não significamos ou intencionamos nada de real. Bem ao contrário, nós podemos perfeitamente considerar de modo legítimo que uma relação puramente lógica de identidade entre um termo sujeito como ‘celeiro’ e um termo predicado como ‘vermelho’ é o meio ou instrumento pelo qual intencionamos uma relação real de substância para acidente *in rerum natura* – uma relação que claramente não é de modo algum uma relação de identidade.” (VEATCH, 1954:48)

O exemplo dado por Cajetano é aquele da visão, como transcrito acima. Ele poderia ser escrito, matematicamente, como: visão: corpo:: inteligência: alma. Este esquema¹⁸ a:b::c:d não pode, no entanto, se entendido, como já foi dito, como um esquema matemático, porque não expressa a unidade matemática entre duas quantidades, mas a unidade de similitude entre duas noções. A compreensão da analogia como uma estrita realidade matemática leva ao paradoxo das "duas incógnitas" (HOCHSCHILD, 2001, p. 45) que resumiremos a seguir.

O paradoxo das duas incógnitas teve origem no campo estritamente teológico, e parte da regra matemática muito conhecida como "regra de três": para se resolver uma equação em que há quatro parcelas envolvidas numa relação de proporcionalidade, é preciso conhecer o valor de três delas. Apenas uma das parcelas pode ser desconhecida, aquela a ser calculada. Assim, se afirmo que a sabedoria do homem está para o homem como a sabedoria de Deus está para Deus, estou lidando com uma equação que apresenta duas incógnitas: tanto a sabedoria de Deus quanto o ser de Deus são, em si mesmos, incognoscíveis¹⁹; por isto, a proporção simplesmente não pode ser resolvida.

Ademais de trazer uma falsa questão, uma vez que não se está tratando, aqui, da analogia como um procedimento matemático, o paradoxo somente é resolvido pela exata compreensão de duas noções envolvidas aqui: a noção de "unidade de similitude" e a compreensão correta da relação entre os conceitos analogados entre si e entre as coisas que eles nomeiam analogicamente²⁰.

¹⁸ O esquema a:b::c:d também é utilizado para descrever a metáfora, chamada de "analogia de proporcionalidade imprópria". Sobre a metáfora trataremos adiante.

¹⁹ Esta objeção, como formulada, parte da afirmação de São Tomás na *Suma Teológica*, I, 3, prólogo: "Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é (*quid non sit*), e não o que é (*quid sit*), não se trata tanto de considerar como Ele é (*quomodo sit*), quanto como não é (*quomodo non sit*)." (2003:169). Não entraremos na profunda questão a respeito do conhecimento de Deus agora, porque a nossa abordagem, aqui, nesta passagem, é estritamente lógica, não teológica.

²⁰ "É verdade que, uma vez que o homem é infinitamente distante de Deus, não pode haver proporção entre ele e Deus no sentido próprio da proporção, como encontrada entre quantidades, consistente numa certa medida de duas quantidades comparadas entre si. No entanto, no sentido no qual o termo 'proporção' é utilizado

Com relação à unidade de similitude, ou de proporção, é importante reafirmar que ela jamais se resolve na univocidade²¹. Não existe a possibilidade de extrair um conceito comum entre os analogados por proporção. Aqui, diz Cajetano, cada analogado tem um “conceito perfeito” que representa uma das naturezas de modo próprio e adequado, mas representa a outra natureza de modo imperfeito e proporcional. Os conceitos perfeitos são proporcionados entre si, mas não há um conceito perfeito comum a todos os analogados. O conceito imperfeito representa todas as naturezas, mas apenas de modo confuso; não haveria um “elemento comum” compartilhado pelos dois conceitos, nem sequer uma relação mais geral que pudesse ser aplicada de modo perfeito e comum aos dois. Se tal conceito ou elemento comum existisse, Cajetano ensina, haveria, na verdade, uma forma de univocidade mais alta unindo os dois:

O conceito mental tampouco é encontrado do mesmo modo nos nomes unívocos e análogos. Os nomes unívocos e todos os univocados, como tais, têm, na mente, apenas um conceito que corresponde a eles perfeita e adequadamente. Isto se dá porque o fundamento da similitude unívoca (que é o significado formal do nome unívoco) é totalmente a mesma ratio em todos os univocados; e, por causa disso, o que representa um necessariamente representa todos. (CAJETANO, 2009, p. 32).

para significar qualquer relação entre uma coisa e outra (como quando dizemos que há uma semelhança de proporção nestas colocações: o piloto está para o navio como o prefeito para o município), nada impede que afirmemos que há uma proporção entre o homem e Deus, uma vez que o homem se coloca numa certa relação com Deus na proporção em que ele é feito por Deus e está sujeito a Ele. (...) Ou se poderia responder que, embora não possa existir uma proporção no sentido próprio entre o finito e o infinito, ainda assim pode existir uma proporcionalidade, ou a semelhança de uma proporção. Dizemos que quatro é proporcionado a dois porque é o seu dobro; mas dizemos que quatro é proporcionado a seis porque quatro está para dois como seis está para três. Do mesmo modo, embora o finito e o infinito não possam ser proporcionados, eles podem ser proporcionáveis, porque o finito está para o finito assim como o infinito está para o infinito. Neste sentido existe uma semelhança entre a criatura e Deus, porque a criatura está para as coisas que são suas como Deus está para aquelas que Lhe pertencem”. *De Veritate*, q. 23, ^a 7, ad 9, Disponível em <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer23.htm>, acesso em 22 de fevereiro de 2013.

²¹ Esta era a posição de Duns Scotus: ele acreditava que sempre que dois conceitos eram similares o suficiente para evitar a “falácia da equivocidade”, eles seriam simplesmente unívocos. (Cf. HOCHSCHILD, 2001, p. 181).

O que ocorre com a analogia por proporcionalidade é completamente diferente. Uma vez que não há, nem podem haver, elementos comuns ou uma relação mais alta entre os termos analogados, mas apenas uma “unidade de similitude”, fala-se em duas “*ratio*”: uma, um conceito perfeito, que representa perfeitamente a um dos analogados; a outra, um “conceito imperfeito”, que representaria os outros analogados de modo indistinto, com uma representação confusa²²:

Uma vez que a similitude aqui referida é apenas conforme a uma proporção, que é de uma natureza diferente na outra fundamentação, o conceito que representa perfeitamente um analogado falha em dar uma representação perfeita do outro. Consequentemente, deve haver um outro conceito que seja adequado para o outro analogado. Daí que tanto a afirmação de que o analogado tem um conceito mental quanto a de que tem muitos são ambas verdadeiras, de modos diferentes. (Idem, p. 33).

Eis, portanto, a diferença entre a analogia de proporcionalidade e a de atribuição. Nesta última, como vimos, a nomeação de todos os analogados se dá com relação a um primeiro analogante, que é o único que realiza intrinsecamente a noção significada pelo nome. Vale dizer, não há nada no remédio que o habilite a ser chamado de “saudável”, senão a sua relação com a saúde do animal a quem ele fez bem. Não há nada no capim que possa denunciar a sua condição de uma “dieta saudável” se esta nomeação não se relacionar com a dieta de um herbívoro. É como se a nomeação não se desse por “direito próprio”, mas por “direito alheio”: quando é consumido por uma vaca, o capim pode ser chamado de “dieta saudável”.

Por outro lado, na nomeação unívoca, cada nome relaciona-se própria e integralmente com a coisa nomeada por “direito próprio”, e sem nenhuma

²² A palavra “confusa” não está sendo usada aqui no sentido de errada ou inadequada, mas de indistinta ou difusa.

dependência ou relação com qualquer outra coisa que seja também univocamente nomeada pelo mesmo conceito. A animalidade diz-se do ser humano porque o ser humano é um corpo animado. A animalidade diz-se da vaca porque a vaca é um corpo animado. Mas o conceito se aplica à coisa plenamente sem nenhum laço de relação entre os nomeados: a fundamentação da nomeação é a plena identidade entre o conceito e a coisa nomeada.

Na analogia de proporcionalidade, porém, todos os analogados relacionam-se de fato intrinsecamente com o conceito analogante, embora apenas de modo proporcional. Quando digo que os olhos são para o corpo o que a inteligência é para a alma, não estou reconhecendo nenhum elemento comum ou relação comum entre a visão corporal e a iluminação intelectual. O olho vê, o intelecto apreende. O olho vê por "direito próprio", sem nenhuma relação com o intelecto. O intelecto apreende por "direito próprio", sem nenhuma relação com a visão ocular. O que o olho é para o corpo não depende do que o intelecto é para o espírito: sua relação com o analogado não se fundamenta por uma remissão recíproca, ou de um para com o outro. Portanto, é apenas o fundamento das respectivas relações que é o proporcionalmente o mesmo, e permite nomear analogamente tais coisas:

A operação própria do intelecto, sua apreensão do objeto, é um fundamento da relação que se dá entre ele e o intelecto. E é claro que esta 'visão intelectual' também é o fundamento da relação de similitude proporcional entre o intelecto e o olho; é à medida que o intelecto tem esta 'visão' que ele é nomeado como 'proporcionalmente similar' ao olho e sua 'visão'. E esta mesma coisa que é o fundamento de ambas as relações que consideramos é, de fato, o que é significado pelo termo análogo no analogado; e a ratio do termo análogo é a própria ratio daquela visão, e não qualquer relação que aquela visão tenha com qualquer outra coisa. (HOCHSCHILD, 2001, p. 175)

É por isto que Bochenski introduziu, para explicar a natureza da unidade de similaridade, a noção de "isomorfismo"²³; como não pode haver nenhum elemento comum entre duas coisas proporcionalmente similares: não há um "z" que relacionasse as duas coisas "x" e "y", são análogas por proporcionalidade. A noção de "isomorfismo" pode, portanto, esclarecer melhor o que Cajetano quer dizer quando fala de uma "unidade de similaridade" que não permite abstrair elementos comuns ou uma relação geral. Diz Bochenski:

Dadas duas 'estruturas' S^1 e S^2 , cujos elementos têm uma correspondência de um para um, e para qualquer relação R^1 entre elementos a^1 e b^1 da estrutura S^1 , há uma relação correspondente R^2 entre os elementos a^2 e b^2 da estrutura S^2 . As relações R^1 e R^2 não são a mesma relação, mas são tidas como similares na exata medida em que elas relacionam elementos correspondentes das suas respectivas estruturas. Neste caso, S^1 e S^2 podem ser denominadas 'isomórficas', como são R^1 e R^2 . Também poderíamos dizer que elas são proporcionalmente similares. Por extensão, os elementos correspondentes a^1 e a^2 podem ser designados como proporcionalmente similares, isto é, análogos. Mas compreender isto não é postular algum elemento comum entre R^1 e R^2 , senão compreender a^1 e a^2 como desempenhando papéis correspondentes em suas respectivas (e portanto proporcionalmente similares) estruturas. (BOCHENSKI, apud HOCHSCHILD, 2001, p. 169)

Sem dúvida, é uma estrutura obscura e de difícil compreensão. Talvez desenhando em forma de esquema a ideia torne-se mais clara. É mais ou menos assim a estrutura pensada por Bochenski para representar graficamente a analogia de proporcionalidade:

²³ O artigo de Bochenski chama-se "On Analogy", e apresenta uma formalização da analogia em termos de lógica matemática; é quase impenetrável para os que não são versados em lógica formal. O artigo é de difícil acesso, mas há uma apresentação do conteúdo do artigo de Bochenski em português, através do artigo "Bochenski: Tentativas de Aplicar a Lógica a Problemas de Religião", disponível em www.revistaptptp.unb.br/index.php/ptp/article/download/1534/486, acesso em 21 de fevereiro de 2013.

ESTRUTURAS ISOMÉTRICAS (ANÁLOGAS)

Estruturas S1		Estruturas S2
A1	Elementos Análogos	A2
R1	Relações Isométricas	R2
B1	Elementos Análogos	B2

Este esquema permite visualizar alguns aspectos das discussões feitas por Cajetano nos últimos capítulos do seu livro, que parecem particularmente obscuros de compreender, para os não-especialistas. O capítulo 5, por exemplo, trata especificamente da “abstração dos análogos a partir dos analogados”; contemplando o esquema, podemos ver que a relação R1 pode perfeitamente ser abstraída a partir dos elementos a1 e b1, no interior da estrutura S1, sem necessidade alguma de referência a qualquer noção, elemento ou relação presente na estrutura S2. O mesmo pode ser dito para a relação R2, com respeito aos elementos a2 e b2. Vê-se, ali, no entanto, que não se pode pretender abstrair uma relação entre R1 e R2 com a mesma precisão ou perfeição com que se extrai as próprias relações R1e R2 a partir dos respectivos elementos. Não há, neste sentido, uma relação R3 unindo as relações R1 e R2, senão uma similitude, que não tem o mesmo valor lógico de univocidade com que R1 e R2 unem os seus respectivos elementos. Mas em certo sentido a relação entre eles é real em unidade de similitude.

No entanto, uma vez que os fundamentos de R1 e R2 são unidos por uma unidade de similitude, podemos afirmar um isomorfismo entre R1 e R2, e garantir que qualquer conceito que se aplique perfeitamente no interior da estrutura S1 pode aplicar-se imperfeita ou indistintamente na estrutura S2, e vice-versa. Este isomorfismo concretamente reconhecido entre estas estruturas pode ser chamado impropriamente de “abstração” comum, ou seja, pode ser ele próprio chamado de “conceito comum”, mas somente de maneira análoga! Assim é que as relações ocorridas no interior das estruturas

são nomeadas com conceitos perfeitos, e as relações entre as estruturas, por conceitos análogos ou isomórficos.

É por isso que Cajetano diz que a abstração comum *existe e não existe*, conforme o aspecto considerado. Deste modo, pode-se admitir que algo análogo de certo modo *se abstrai* e de certo modo *não se abstrai* dos analogados.

Esta discussão será importante para compreendermos agora a analogia metafórica, ou imprópria, que Cajetano classifica como uma subdivisão da analogia de proporcionalidade – embora, de fato, pensamos, não o seja²⁴. Mas seguimos, aqui, a divisão de Cajetano.

Na analogia metafórica ou imprópria, da qual passaremos agora a tratar, existe, segundo Cajetano, a atribuição de um nome comum a mais de uma coisa, mas com um sentido figurado. Quer dizer, a intenção da nomeação não é a de associar diretamente o nome atribuído ao outro analogado, mas possibilitar, com a expressão figurada de uma nomeação imprópria, uma ideia mais perfeita da noção figurada.

Cajetano não dá uma noção precisa da metáfora. Sua noção parece padecer de circularidade, pois ele inclui na definição a própria palavra que quer definir. Cajetano diz:

A analogia de proporcionalidade pode ocorrer de dois modos, vale dizer, metaforicamente e propriamente. Ela é metafórica quando o termo comum tem absolutamente um significado formal que se realiza em um dos analogados e é predicado do outro por metáfora. Por exemplo, sorrir tem um sentido em si mesmo, mas é metaforicamente análogo com respeito

²⁴ Cajetano escreve sua obra pensando numa escala de modos de analogia, desde o modo que a realiza mais imperfeitamente (a analogia de desigualdade), passando pela analogia de atribuição, até o modo que a realiza mais perfeitamente, que, segundo ele, é a analogia de proporcionalidade própria. Assim, a analogia de proporcionalidade imprópria ou metafórica, que, como veremos, retém alguns elementos da analogia de atribuição mas também apresenta elementos da analogia de proporcionalidade, deveria estar classificada entre a analogia de atribuição e a de proporcionalidade própria, e não como um subtipo desta. A classificação de Cajetano tem sofrido críticas, e novas classificações têm sido propostas, sem que se deixe sempre de voltar a Cajetano nesta matéria.

a um verdadeiro sorriso e um campo florido ou uma boa fortuna. Por isso é que dizemos que estas coisas são como um homem sorrindo. As Escrituras Sagradas estão repletas de exemplos deste tipo de analogia, toda vez que ela nos ensina sobre Deus por meio de metáforas. (CAJETANO, 2009, p. 26)

Reconhecemos uma metáfora quando a vemos, como uma figura de linguagem²⁵, na qual, como diz São Tomás, "o sentido das palavras não é aquele que elas parecem ter à primeira vista, mas aquele que surge da intenção de quem as profere de tal modo, como aquele que diz que o prado ri, sob uma certa similitude da coisa quer significar o florescimento do campo." (*apud* MORTENSEN, 2006, p. 119). Há, aqui, uma certa similitude com a analogia de atribuição. De fato, diversamente da analogia de proporcionalidade, em que as relações entre os termos de cada extremo dos analogados permitia abstrair um conceito perfeito e independente da relação de unidade por similitude entre os dois lados da analogia, sem que fosse necessário conhecer a relação entre os analogados senão para abstrair sua proporção e estabelecer os conceitos imperfeitos, aqui eu somente conheço o sentido perfeito intencionado pela nomeação análoga quando conheço o lado no qual a nomeação se faz de modo perfeito.

²⁵ A metáfora, portanto, não é uma mera simbologia vazia que procura exprimir uma "experiência religiosa subjetiva" a terceiros. Penido nos adverte que certas correntes teológicas contemporâneas abandonaram até mesmo este caráter analógico imperfeito e figurativo da metáfora, perfeitamente legítimo para falar de Deus sem exclusão dos outros modos de analogia, e entraram num simbolismo doentio, vazio e imanentista. Ele diz: "enquanto o metaforismo ainda admite em Deus um atributo virtual, o modernismo nada reconhece que corresponda aos nossos conceitos: 'a semelhança está apenas em nossa ação, em nosso comportamento.', declara Le Roy. Quando aceita irracionalmente em Deus um 'x' a fundamentar nossa ação, apressa-se imediatamente a dizer que é uma realidade sob todos os aspectos impossível de ser conhecida. Nossos conceitos dogmáticos seriam apenas símbolos afetivos (Schleiermacher), morais (Laberthonnière), pragmáticos (Le Roy), proféticos (Tyrrell), etc. 'O conhecimento religioso', escreve Sabatier, 'é condicionado por uma triplíce necessidade: é essencialmente subjetivo, teleológico e, enfim, simbólico'. 'O que é um símbolo? - Exprimir o invisível e o espiritual pelo sensível e material, tal o caráter principal e a função essencial do símbolo... Seria uma ilusão pensar que um símbolo religioso representa Deus em si, e que seu valor depende então da exatidão objetiva com que o representa. O verdadeiro conteúdo do símbolo é absolutamente subjetivo: é a relação em que o sujeito tem consciência de estar com Deus, ou, melhor ainda, o modo como ele se sente afetado por Deus'. (...) Abstração feita desta experiência, o símbolo seria vazio, sem valor." (PENIDO, 1946, p. 72). Esta é uma teologia ainda muito viva hoje, em autores muito cultuados numa teologia da "libertação" sociológica e liberal que ainda é muito forte em nosso país.

Um exemplo pode tornar o raciocínio mais claro. Voltemos à analogia de proporcionalidade perfeita: ali, nos deparamos com o exemplo da visão para o corpo e a inteligência para a alma. Eu não preciso saber o que é a inteligência para a alma para saber o que é a visão para o corpo. Tampouco preciso saber o que é a visão para o corpo, a fim de compreender perfeitamente o que é a inteligência para a alma. Há, verdadeiramente, uma visão no corpo, independentemente de haver uma inteligência na alma, como no caso dos animais irracionais. Por outro lado, há verdadeiramente uma inteligência na alma, mesmo se acidentalmente não houver uma visão no corpo, como é o caso dos cegos de nascença.

Quando estou no campo da metáfora, as coisas não são assim. A menos que eu conheça um urso, eu não saberei o que alguém quer dizer quando afirma que "aquele homem é um urso". Somente fazendo referência ao próprio urso é que eu posso entender a intenção na nomeação metafórica. Ainda assim, devo pesquisar a intenção do falante e o contexto no qual a fala é proferida, porque tanto pode haver referência à força e a coragem de alguém, que o fazem semelhante a um urso, como à sua referência exterior de peludo e atarracado:

Na analogia de metáfora, um [analogado] deve ser expressado no ratio do outro, não indiferentemente, mas aquele que é tomado propriamente deve ser incluído no ratio daquele que é tomado metaforicamente; uma vez que é impossível compreender o que algo é, de acordo com um nome metafórico, sem conhecer aquilo a que a dependência se refere. Jamais pode acontecer que eu possa compreender o que é um campo sorridente, sem saber o que significa o nome 'sorridente' tomado de forma própria, por similitude daquilo que se diz, do campo, que é sorrir. (CAJETANO, 2009, p.26)

Se eu digo: "bendito seja Deus, meu rochedo" (Sl 143(144), 1), mas não tenho nenhuma ideia do que é um rochedo, tampouco compreenderei

o que se está dizendo de Deus; ainda, no entanto, que eu saiba literalmente o que é um rochedo (uma formação rochosa sólida e estável) – porque, no plano da conceituação, nada pode ser mais diverso de Deus do que um rochedo. Diz Hochschild:

Sob este aspecto, a metáfora é como a analogia de atribuição, na qual o analogado secundário não pode ser compreendido sem o analogado primário, e a ratio do primeiro analogado aparece na definição da ratio do segundo analogado. De fato, é exatamente por isso que é tão fácil distinguir, tanto na metáfora quanto na analogia de atribuição, qual é o primário e qual o secundário. (HOCHSCHILD, 2001, p. 177)

No entanto, a metáfora traz uma diferença com relação à analogia de atribuição: há uma nomeação intrínseca no segundo analogado, que a analogia de atribuição não conhece. Quando digo que determinada pessoa é um “urso”, compreendo que de fato ele apresenta, formalmente, alguma qualidade que o assemelha a um urso. Mas no caso da analogia de atribuição, para usar um exemplo que já foi dado acima, não há nada de intrínseco no capim que o caracterize como uma refeição saudável, senão para um herbívoro.

3. UMA APLICAÇÃO BÍBLICA

Para clarear o que foi estudado, será interessante utilizar agora um exemplo bíblico em que Jesus esteja falando por analogia de proporcionalidade, para distinguir bem do uso metafórico do termo “rochedo” que estudamos acima, na passagem do salmo citada.

Tomemos o texto bíblico:

Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto; pois todo o que pede, recebe; o que busca acha e ao que bate se lhe abrirá. Quem dentre vós dará uma pedra a seu filho, se este lhe pedir pão? Ou lhe dará uma cobra, se este lhe pedir peixe? Ora, se vós, que

sois maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem! (Mt 7, 7-11)

Aqui, Jesus constrói claramente uma analogia de proporcionalidade. Ele está tratando da oração, relação do ser humano com Deus, a partir da relação de paternidade humana.

Jesus apresenta, portanto, alguns elementos para falar de oração analogicamente, para falar da paternidade divina analogicamente, a partir de uma realidade cotidiana muito conhecida dos ouvintes, a relação de dependência entre o filho e o pai humanos.

Utilizando o esquema de Bochenski acima desenhado, a passagem bíblica pode ser representada graficamente como duas estruturas isomórficas, assim:

A CATEQUESE DE JESUS SOBRE ORAÇÃO

A Paternidade Humana		A Paternidade Divina	
Filho Natural	Elementos análogos	Filho de Deus	
Pedido	Relações Isofórmica	Oração	
Pai humano mau	Elementos Análogos	Deus Pai	
Recebe	Relação Isofórmica	Recebe	
Pão e Peixe	Elementos Análogos	Coisas Boas	

Vê-se claramente aqui o uso, por Jesus, da estrutura de pensamento descrita por Cajetano na sua bela obra, e tão bem representada formalmente por Bochenski. A estrutura S1, que retrata a relação de dependência entre um filho natural e um pai humano²⁶, pode ser perfeitamente compreendida, através da abstração de noções perfeitas e próprias, em si mesma, sem

²⁶ Jesus atribui ao pai humano a adjetivação de "mau", claramente no sentido de "despossuído do bem *causa sui*", já que, como vimos acima, Deus é o bem no sentido absoluto da palavra. A pobreza de adjetivos na língua semítica em adjetivos é notória, vide adjetivações com repetição de substantivos, como "Cântico dos Cânticos", ou "bendita entre todas as mulheres". A acentuação na "maldade" humana por Jesus ressalta a falta de univocidade entre os termos análogos.

referência à estrutura S2. Esta, por sua vez, também pode ser compreendida perfeitamente sem referência à estrutura S1: Israel já orava confiante a Deus muito antes de conhecer a paternidade divina como revelada por Jesus.

No entanto, e apesar desta independência dos respectivos conceitos no interior de cada estrutura, bem como da falta concreta de elementos comuns unindo univocamente as duas estruturas, não se pode deixar de ver a unidade de similitude entre elas: unidade que aproxima a filiação natural da filiação divina; o pedido do filho faminto ao pai natural à oração confiante do povo de Deus, a resposta do pai humano "mau" à de Deus pai, o bem material dado pelo pai humano ao o bem integral concedido por Deus aos que lhe clamam confiantes em filial oração. São claramente relações isomórficas, com fundamentos perfeitamente proporcionados.

Não se trata, aqui, de metáfora²⁷. Cada uma das estruturas está sendo tomada em seu sentido próprio, cuja compreensão não depende de participação no sentido da outra para ficar estabelecido. Trata-se de um uso perfeito da estrutura da analogia de proporcionalidade.

É muito belo poder ver Jesus usar uma estrutura de pensamento tão claramente sofisticada, formalizada esquematicamente somente no século XX, com uma naturalidade espantosa, para transmitir de modo tão didático uma

²⁷ Podemos acompanhar o Pe. Penido quando ele faz uma análise sobre algumas metáforas usadas por Jesus, e perceber onde o uso metafórico se aproxima e se distancia da proporcionalidade própria: "Quando o Senhor dirigia aos apóstolos estas dulcíssimas palavras: 'eu sou a videira e vós os ramos' (Jo 15, 5) indicava que, como há uma certa circulação vital entre o tronco e os ramos, assim há, igualmente, uma entre os mestres e os seus discípulos. Ou ainda, quando professamos que Cristo é a cabeça da Igreja inteira (Ef 1, 22; 1Cor 2, 3, etc.), queremos dizer que a tríple supereminência ativa que descobrimos na cabeça, com relação ao corpo, encontrar-se-á proporcionalmente, de modo espiritual, em Jesus, relativamente à Igreja." (PENIDO, 1946, p. 44). Note-se que, nos dois exemplos dados, não há como compreender o que Jesus atribui a si mesmo sem conhecer os analogados metafóricos: não se poderia construir uma "pirâmide de Bochenski" sem reconhecer que a estrutura S2, a ser ocupada pelo "lado de Jesus", não teria uma independência semântica com relação à estrutura analogante S1. Além do mais, todos os nomes aqui atribuídos a Jesus são atribuídos por primeiro aos respectivos analogantes, o que demonstra claramente a intenção metafórica da fala. "Todos os nomes metaforicamente atribuídos a Deus são atribuídos por primeiro às criaturas e não a Deus, porque atribuídos a Deus nada mais significam do que uma semelhança com as criaturas. Por exemplo, dizer que a campina ri, isto quer dizer: a campina, quando floresce, se apresenta embelezada, como o homem quando ri, segundo uma semelhança de proporção. Do mesmo modo, o nome 'leão' atribuído a Deus nada mais significa do que: Deus guarda semelhança com o leão porque, em suas ações, age fortemente como o leão. Fica claro que a significação de tais nomes, atribuídos a Deus, só se pode definir por aquilo que se diz das criaturas." (S.Th, I, 1, 13, a. 6, *respondeo*).

mensagem tão profunda a todos nós. A analogia é uma ferramenta potente de pensamento, essencial para pensar a fé.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Caminhamos pelo pensamento do Cardeal Tomás Cajetano de Vio, com sua abordagem lógica sobre a analogia, não superada até hoje. A analogia é um instrumental de pensamento essencial para que pensemos e falemos sobre Deus, hoje, fazendo uma teologia estribada tanto na Revelação, quanto na razão humana.

Nossa linguagem tem limitações gravíssimas, mas pode expressar perfeições, semelhanças, proporções que de fato significam algo de verdadeiro com relação a Deus – com a ressalva, trazida pelo Concílio Lateranense em 1215, de que nenhuma semelhança deste tipo pode ser reconhecida sem que se reconheça uma ainda maior dessemelhança. (Cf. DS 806)

Tudo o que foi falado até aqui visa, portanto, esclarecer um pouco sobre o que é e o que não é este instrumento poderoso de pensar que é a analogia. Pensar analogicamente é afirmar que a razão não está presa, por um lado, aos limites da ciência positiva, com sua compartimentalização do pensamento em espécies e gêneros. Tampouco se reduz a uma fala metafórica, poética, simbólica, vazia de conteúdo racional, limitada a despertar sentimentos e traduzir experiências subjetivas. Pensar analogicamente, como foi visto, é poder falar de modo coerente e verdadeiro sobre aquilo que se encontra entre um e outro destes limites extremos. Não que seja fácil nem simples, mas é um projeto possível, mesmo que dinâmico e sempre inesgotável. Neste caminho tortuoso, a obra do mestre Cajetano é, sem dúvida, uma poderosa ferramenta.

Para falar de Deus é preciso elaborar e aprofundar esta inter-relação entre fé e razão, caminhando com o instrumental da analogia a partir das perfeições das coisas criadas. Assim poderemos reconhecer a própria abertura da natureza para Deus e a inserção da revelação na história da humanidade, como momento a um só tempo esperado e a um só tempo infinitamente superador

de tudo quanto se podia esperar. Calar sobre Deus já é idolatria, talvez a pior de todas; pensar sobre Deus é um dever, talvez o maior de todos. Buscar a verdade até o fim, corajosamente, não para se deter onde for conveniente chegar, mas para caminhar até onde a própria verdade nos leva. E conformar conscientemente a própria vida com a verdade que se vai descobrindo – esta é a única liberdade. A liberdade que está no limite superior da razão humana que é evocada quando se pronuncia a palavra “Deus”:

“[a palavra ‘Deus’] está sempre exposta ao protesto de Wittgenstein, que manda guardar silêncio sobre o que não se pode falar com clareza, mas que infringe esta mesma máxima pelo próprio fato de a expressar. A palavra mesma, se bem entendida, concorda com essa máxima. Pois ela é a última palavra antes do silêncio que se emudece sem palavras em adoração perante o mistério inefável. É a palavra que se deve pronunciar no fim de todo falar se, em lugar do silêncio na adoração, não deva seguir a morte em que o homem se torna animal engenhoso ou pecador eternamente perdido. É palavra de sentido sobrecarregado e que exige de nós mais do que suportam nossas forças, quase até o limite do irrisório. Se nós não a ouvimos dessa forma, estaremos a ouvi-la como palavra que diz as coisas óbvias e controláveis do dia a dia, como palavra ao lado de outras palavras. E, neste caso, teremos ouvido algo que nada tem a ver com a verdadeira palavra ‘Deus’, a não ser quanto ao som fonético.” (RAHNER, 1989, p. 68)

Não podemos, é claro, esquecer que falar de Deus pressupõe falar com Deus, e que a oração deve nos acompanhar do começo ao fim desta tarefa. Entender melhor a relação do homem com Deus, compreender de modo mais preciso a nossa capacidade de falar de Deus com correção deve ajudar-nos a rezar melhor, porque, sem dúvida, a oração vem da fé. A fé da Igreja é anterior à fé do fiel, que é chamado a aderir a ela. “Quando a Igreja celebra os sacramentos, confessa a fé recebida dos Apóstolos. Daí o adágio antigo:

«*Lex orandi, lex credendi* – A lei da oração é a lei da fé» (Ou: «*Legem credendi lex statuat supplicandi* – A lei da fé é determinada pela lei da oração», como diz Próspero de Aquitânia [século V]). A lei da oração é a lei da fé, a Igreja crê conforme reza. A liturgia é um elemento constitutivo da Tradição santa e viva.” (CIC, § 1124).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa, instituto Piaget, 2000.

AQUINO, São Tomás de. *De Veritatis*. Disponível em <http://dhspriony.org/thomas/QDdeVer2.htm>, acesso em 19 de fevereiro de 2013.

_____. Exposição sobre o Peri Hermeneias. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cepame/textos/traducoes/prologos_tomas_da_interpretacao.htm>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2013.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CAJETANO, Tomás de Vio, *De Nominum Analogia*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.

CARVALHO, Roberto Santos de; KANTHACK, Gessilene Silveira. “Adjetivos – breves considerações diacrônicas”, disponível em http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=adjectives+aristotle+port-royal+diachronic&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fflch.usp.br%2Fdlcv%2Fport%2Fflp%2Fimages%2Farquivos%2FFLP14-1%2FCarvalho_Kanthack.pdf&ei=jl8jUdu0Oli68wSv2YCwDw&usg=AFQjCNEzBlsno9HQFJ7p7rX5f2hSqHg4Rw&bvm=bv.42553238,d.eWU, acesso em 19 de fevereiro de 2013.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005) aos cuidados de Adolf Schönmetzer, por † José Marino Luz e Johan Konings, São Paulo: Paulinas / Loyola,

GILSON, Etienne. *Methodical Realism, A Handbook for Beginning Realists*. San Francisco: Ignatius Press, 2011.

HOCHSCHILD, Joshua P.. *The Semantics of Analogy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.

HUGON, Edouard, O.P. *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino*. Tradução de Dom Odilão Moura O.S.B. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998.

MONTAGNES, Bernard. *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*. Milwaukee, Marquette University Press, 2004.

MORTENSEN, John R. *Understanding St. Thomas in Analogy*. Roma: The Aquinas Institute for the Study of sacred doctrine, 2006.

PENIDO, Maurílio Teixeira Leite. *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*. Petrópolis: Editora Vozes, 1946.

PRZYWARA, Erich. *Analógia Entis*. Valparaíso do Chile: Veritas, 2012.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

VEATCH, Henry Babcock. *Intentional Logics, A Logic Based on Philosophical Realism*. London: Yale University Press, 1952.

_____. *Realism and Nominalism Revisited*. Milwaukee: Marquette University Press, 1954.

VVAA. *CATECISMO da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

VVAA. *Enciclopédia de Stanford, verbete sobre as teorias medievais em analogia*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/>, acesso em 29 de novembro de 2012.

WEINGARTNER, Paul. *Bochenski: Tentativas de Aplicar a Lógica a Problemas de Religião*. Artigo. Disponível em <http://www.revistaptptp.unb.br/index.php/ptp/article/download/1534/486>, acesso em 21 de fevereiro de 2013.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e apresentação de José Arthur Gianotti. São Paulo, COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1968.