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)¹.

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.

¹ 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)², 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 Kant³). No esquematismo *a posteriori* da percepção desempenha um papel fundamental a *cogitativa*⁴ como potência sensitiva responsável pelos juízos particulares sobre contingentes que, armazenados na memória, vão constituindo os esquemas perceptivos ou inventário experiencial do sujeito⁵. Cornelio Fabro

² 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).

³ 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).

⁴ 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).

⁵ 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 intencios 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 intencios 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 Piaget⁶.

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”.

⁶ 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)⁷.

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)⁸” (Fabro, 1978, p. 225)⁹.

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)¹⁰.

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)¹¹.

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,

⁷ Tradução livre do autor.

⁸ “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”.

⁹ Tradução livre do autor.

¹⁰ Tradução livre do autor.

¹¹ Tradução livre do autor.

porque no tomismo tudo está solidamente conexo, tanto a metafísica quanto a gnosiologia (Fabro, 1978, p. 229-230)¹².

Quanto a participação gnosiológica, Fabro afirma que ela “se revela mais visivelmente na *cogitativa*¹³; 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)¹⁴.

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

¹² Tradução livre do autor.

¹³ 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).

¹⁴ 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)¹⁵.

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,

¹⁵ 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*¹⁶ um elemento central do seu pensamento. Outra fonte importante foi Pseudo-Dionísio, quem manteve o motivo do *próodos* e a utilização do símil¹⁷ 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*)¹⁸. 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

¹⁶ Retorno assencional da alma por meio de uma purificação.

¹⁷ Comparação assimilativa. Para uma relação com a metáfora, lembremos que Aristóteles definia a metáfora como uma “comparação abreviada”.

¹⁸ 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 discurso¹⁹ 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).

Ricoeur procura fundamentar a incorporação de um momento sensível para sua teoria da metáfora: “Pode-se ir mais longe e acrescentar a uma teoria

¹⁹ 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).

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* husserliana²⁰), “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 metafórica²¹: 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 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).

²⁰ A noção de *epoché*, de origem cética, adquire em Husserl o significado de uma contemplação desinteressada, 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.

²¹ 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.

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’²²: “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-cómo* 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 seria negada por Santo Tomás ou pelos intérpretes mencionados. Porém, o pensamento tomista fornece uma explicação adicional: a experiência vai formando

²² Segundo Ricoeur, por causa dessa antecedência, o “ver cómo” pode fracassar (no caso das metáforas forçadas forçadas e banais) ou ter sucesso (metáforas que facilitam a surpresa e o achado).

o indivíduo, através do amadurecimento dos esquemas perceptivos, o enriquecimento do que chamamos, no primeiro capítulo, o inventário experiencial do leitor²³. 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 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

²³ 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).

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 prudência²⁴. Tanto na criação quanto na apreciação poética, na experiência do escritor e do leitor, ela desempenha um

²⁴ 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.

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 ontologia da participação. Esse paralelismo é expresso claramente quando a analogia do ser é chamada “semântica da participação” (Ricoeur, 2000, p. 420)²⁵.

²⁵ 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

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.)²⁶.

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).
²⁶Tradução livre do autor. Texto no latim: “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, in quantum res significata per nomen, signum est divinae bonitatis”.

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 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)²⁷.

²⁷ Tradução livre do autor.

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)²⁸.

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)²⁹.

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)³⁰.

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

²⁸ Tradução livre do autor.

²⁹ Tradução livre do autor.

³⁰ 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”.

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 accidentais 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 real³¹.

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-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

³¹ Encontramos um testemunho valioso dessa intenção realista de Paul Ricoeur no seguinte trecho: “The search for 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).

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 analogia³². 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 divina³³.

³² Dai que Penido rejeite as teorias que reduzem a analogia a um dos seus modos: a metáfora.

³³ 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 transcendental ou pura, o analogado principal, o primeiro da série, será sempre o próprio Deus. Quando a perfeição é accidental 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.

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 *lêxis*. 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 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.

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.

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 indireta³⁴, a íntima participação imanente dos entes em um único princípio, que é causa e origem de toda perfeição participada: Deus, Ato puro, o próprio Ser³⁵.

³⁴ 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.

³⁵ “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).