

O PROBLEMA DOS NOMES DIVINOS

Fernando Pio de Almeida Fleck

UFRGS

1. INTRODUÇÃO

Para muitos, a única função de nossa linguagem é falar do que nos é conatural. Esta concepção sobre a linguagem pode ser decorrente de duas atitudes muito distintas sobre a realidade: a primeira é não admitir, ou, ao menos, pôr em dúvida, ou ainda simplesmente desconsiderar a existência de algo que não nos seja conatural e, assim, negar, pôr em dúvida ou desconsiderar que haja *do que falar* senão do que nos é conatural; a segunda atitude é a daqueles que, não reduzindo teórica ou praticamente a realidade aos limites da natureza, negam, contudo, a possibilidade de *falar* sobre a realidade que transcende à natureza. Um teísta que acredite em teologia natural encontra-se entre estes dois extremos: como teísta, aceita a existência de algo que não nos é conatural e, como teólogo, admite a possibilidade de falar sobre isto. Assim, ele se deve justificar não apenas diante da irrisão dos infiéis, mas também perante o ceticismo dos fideístas e o silêncio dos místicos.

Nosso objetivo, no que se segue, é expor defesa clássica da teologia natural (empreendida por São Tomás de Aquino) no que diz respeito à possibilidade de falar sobre Deus, especialmente perante os fideístas e os místicos, já que a discussão com o naturalista envolveria a questão prévia da admissão da existência de Deus, que não será tratada.

O problema da possibilidade, da natureza e dos limites do discurso sobre Deus, tradicionalmente conhecido como o problema dos nomes divinos está, resumidamente, em saber se, admitindo a existência de Deus, é possível aplicar a

Ele predicados, e, em caso afirmativo, como os enunciados decorrentes de tal predicação devem ser entendidos. Se não há tal possibilidade, a conclusão é tão imediata quanto radical: simplesmente não podemos falar sobre Deus, não havendo, portanto, possibilidade de teologia, que é, nominalmente, *discurso* sobre Deus. Rigorosamente, tal atitude conduziria ao silêncio místico ou, se a um discurso, a um discurso fundado em um uso não-cognitivo da linguagem: à poesia mística.

2. DISCURSO EXTRÍNSECO E DISCURSO INTRÍNSECO SOBRE DEUS

Podemos distinguir duas atitudes teológicas fundamentais frente ao problema dos nomes divinos. Tais atitudes refletem diferentes graus de confiança em nossa capacidade cognitiva com respeito a Deus. A primeira destas atitudes, a menos confiante, a dos teólogos mais próximos dos místicos, consiste em sustentar que todo discurso sobre Deus é extrínseco; a segunda, e mais confiante, aceita a possibilidade de um discurso intrínseco sobre Deus.

A distinção entre discurso extrínseco e intrínseco, aplicável não apenas ao discurso teológico, mas ao discurso em geral, baseia-se na consideração de que podemos aplicar a alguma coisa não apenas predicados que expressam atributos que ela possui, mas também predicados que expressam relações que ela mantém com *outras* coisas, ou simplesmente atributos que ela *não* possui. Assim, se alguém disser que o objeto que vê é quadrado, estará falando intrinsecamente de tal objeto, aplicando-lhe um predicado que expressa um atributo que o objeto possui em si mesmo, neste caso, o seu formato; se, porém, disser, por exemplo, que o objeto é recordado por ele, estará falando extrinsecamente deste objeto, aplicando-lhe um predicado que expressa simplesmente uma relação do objeto com ele, a saber, a de ser recordado, sem dizer o que o objeto é em si mesmo; ou ainda, se disser simplesmente que o objeto não é redondo, também estará falando extrinsecamente do objeto, porque, ao negar a aplicação deste predicado ao objeto, deixa indeterminado o formato que ele tem, ou mesmo, se é suscetível de ter formato.

Em resumo: falamos extrinsecamente de algo, quando, sem pressupor conhecimento do que é aquilo de que falamos, dizemos, ou (a) o que ele não é, ou (b) que relação mantém com o que admitimos conhecer. Assim, se alguém diz, por exemplo, que o que lhe lesou a mão no jardim não foi uma planta espinhosa, fala extrinsecamente de um objeto, invocando uma relação (a relação causal de lhe lesar a mão) e uma negação (não ser uma planta espinhosa). Se expressamos que Deus não possui este ou aquele predicado, ou que determinadas coisas estão relacionadas desta ou daquela maneira com Deus, não supomos necessariamente um conhecimento intrínseco de Deus. Assim, os teólogos que vêm dificuldades intransponíveis na predicação intrínseca sobre Deus têm o recurso de sustentar que toda atribuição de nomes divinos é negativa ou relativa. Estes modos extrínsecos de falar, quando referidos a Deus, receberam os nomes de via da negação (ou da remoção) e via da causalidade.

3. O DISCURSO EXTRÍNSECO

3.1 A VIA DA NEGAÇÃO

É preciso ressaltar, preliminarmente, que, na via da negação, os nomes negativos devem ser compreendidos como casos do que se designa “negação absoluta” ou “negação fora do gênero” (Recorde-se que os nomes negativos em geral podem ser entendidos de dois modos, como negativos dentro do gênero ou como negativos fora do gênero: a frase “Sócrates não é músico”, por exemplo, é entendida, normalmente, como significando que Sócrates possui outra profissão que não a de músico, com o que se pressupõe que o campo predicativo das profissões (a que *músico*, *filósofo* etc. pertencem) é passível de aplicação a Sócrates, tendo-se, portanto, um caso de negação dentro do gênero; já a frase “Sócrates não é monocotiledôneo” somente pode ser tomada como expressando que o predicado *monocotiledôneo* não se aplica a Sócrates, sem implicar que o complemento deste predicado (isto é, *dicotiledôneo*) se lhe aplique e, portanto, sem pressupor que o campo predicativo *monocotiledôneo/dicotiledôneo* seja passível de aplicação a Sócrates. Aqui se trata de negação fora do gênero). Se admitimos que Deus está

acima de todos os gêneros - e somos obrigados a admitir isto sob pena de subordiná-Lo a algo, que, portanto, Lhe seria anterior -, então toda negação aplicada a Deus somente pode ser fora do gênero. Assim, por exemplo, a expressão "Deus não é mutável" não é do tipo "Sócrates não é músico", mas do tipo "Sócrates não é monocotiledôneo". Note-se que é justamente por isso que as negações aplicadas a Deus não nos dizem o que Ele é. Uma negação dentro do gênero nos diz o que a coisa é, por vezes - quando o campo predicativo é binário - até mesmo de maneira tão específica quanto a afirmação correspondente: Dizer que uma angiosperma não é monocotiledônea nos diz tanto quanto dizer que ela é dicotiledônea.

Assim, em outro exemplo, se Deus claramente não é composto, tampouco - e isto parece menos claro - é simples *da maneira como podemos entender o que é ser simples*. Podemos entender o que é ser simples e o que é não ser simples, isto é, ser composto, por exemplo, quanto a substâncias químicas no nível atômico: a água é um composto; o hidrogênio e o oxigênio que a compõem são simples, são elementos, átomos, no sentido nominal da palavra. Saber que o hidrogênio não é composto é tão preciso quanto saber que ele é simples. Rigorosamente, portanto, a conclusão da teologia negativa é que Deus não é composto nem (intragenericamente) não composto, isto é, (intragenericamente) simples.

O resultado da teologia negativa não é, portanto, a atribuição a Deus dos predicados complementares dentro de campos predicativos que compreendemos, mas a exclusão da aplicação a Deus de todos os campos predicativos que podemos compreender, de todos os gêneros.

As observações anteriores talvez sejam úteis também para explicar a convergência paradoxal na expressão do ateu, do místico e do teólogo adepto exclusivamente à teologia negativa ao dizerem que Deus nada é: o primeiro significa simplesmente que Deus não existe; os outros, que nenhum predicado pode ser aplicado a Deus.

Assim, concebida, a teologia negativa não é, a rigor, nominalmente, teologia, a saber, discurso sobre Deus, pois seus enunciados são pseudoenunciados. (É in-

interessante observar que, no plano não-teológico, pseudoenunciados, embora não digam nada, podem ser empregados para ensinar a dizer. Quando, no *Burguês Fidalgado* de Molière, o Sr. Jourdain diz ao Mestre de Filosofia que não quer escrever, nem em prosa, nem em verso, profere, sem dúvida, um pseudoenunciado, mas este pseudoenunciado é usado por seu professor para ensiná-lo a dizer (Não que o Mestre de Filosofia entenda o pseudoenunciado do Sr. Jourdain - isso seria, evidentemente, impossível -, o que ele entende é em que consiste o não-entendimento de quem o proferiu, a que se deve sua carência de sentido, o que, aliás, nem todo pseudoenunciado permite). Se, no plano não-teológico, pseudoenunciados, embora nada digam, podem ser empregados para ensinar a dizer, no plano teológico, em que a situação é radical, sua função é, antes, ensinar a calar. No terreno da teologia negativa, o místico, afinal, triunfa sobre o teólogo e tem, não a última palavra, mas o último silêncio.

3.2 A VIA DA CAUSALIDADE

Aqueles que consideram o discurso teológico como extrínseco e o fundamento na negação, mas na relação, recorrem especificamente à relação de causalidade para sustentar que atribuir um nome a Deus equivale a dizer que Deus é causa do atributo expresso pelo nome em questão, atributo este intrínseco não ao próprio Deus, mas apenas à criatura. Assim, dizer que Deus é sábio é dizer que Deus é causa da sabedoria, intrínseca apenas a criaturas. Se o enunciado "Sócrates é sábio" fala intrínsecamente de Sócrates; o enunciado "Deus é sábio", apesar de ter a mesma forma gramatical, é, sob este aspecto, enganador e diz apenas que Deus, que intrinsecamente permanece totalmente desconhecido, é causa extrínseca da sabedoria de Sócrates.

Note-se que esta concepção admite como possível uma causalidade equívoca no sentido pleno da expressão, isto é, uma causalidade em que nada haja de comum entre o efeito e a causa, e que, portanto, não permita inferir a partir do efeito nenhuma característica da causa. Como veremos adiante tal concepção é, se não incoerente, pelo menos extremamente incômoda. Observe-se, ainda, a este

propósito, que, no exemplo não-teológico oferecido acima, aquele da mão ferida por algo que não uma planta espinhosa, poder-se-ia objetar, contra a intenção do exemplo, que posso ter algum conhecimento intrínseco sobre aquilo que feriu minha mão, como, por exemplo, que deve ser um objeto pontiagudo, com determinada resistência ao toque etc. Além disso, adotar a via da causalidade, no sentido exposto, implica a permissão inconveniente de aplicar a Deus o nome de todas as criaturas, já que Ele é, como criador, causa de todas.

4. DISCURSO INTRÍNSECO: A VIA DA EMINÊNCIA

Nossa discussão sobre o discurso intrínseco sobre Deus partirá de uma noção de Deus retirada do discurso extrínseco: Deus, seja Ele o que intrinsecamente for, deve ser algo absolutamente primeiro do ponto-de-vista ontológico, isto é, algo de que tudo mais deve depender, sem que dEle próprio tenha sentido perguntar de que depende (Note-se que o naturalista poderia negar sentido à noção de algo absolutamente primeiro, o que implica negar em última instância sentido à busca de uma explicação de por que existe algo e não nada).

Esta noção prévia, de caráter ôntico, que consiste em considerar como Deus algo absolutamente primeiro tem conseqüências epistêmicas para nós próprios, em nossa pretensão de falar sobre Deus, pois não estamos na situação de quem contempla objetos a partir de uma posição externa: admitido algo primeiro, distinto de nós, nós mesmos devemos nos incluir entre o que é segundo e, portanto, por hipótese, dependente daquele primeiro para existir. E é plausível aceitar que esta posição de inferioridade ôntica tenha, entre outras, a conseqüência de limitar nossas possibilidades epistêmicas.

Mais especificamente, podemos dizer que uma razão fundamental de nossa limitação epistêmica ligada à nossa inferioridade ôntica está em que todos os objetos segundos de que podemos ter experiência - aqueles que, para o naturalista, representam os únicos objetos - são, de diversos modos, compostos, mas Deus não é composto de modo algum, porque *não pode* ser composto de modo algum, sob pena de - dado que o composto é posterior ao simples - não poder ser primei-

ro, e, portanto, de não poder ser Deus, já que, por hipótese, somente consideramos “Deus” algo que seja absolutamente primeiro, isto é, algo de que tudo mais depende sem que possa depender de nada (Este argumento não se propõe demonstrar a absoluta primazia de Deus a partir de Sua simplicidade absoluta, mas invoca a absoluta primazia de Deus para demonstrar a Sua simplicidade absoluta. Poder-se-ia, porém, sem circularidade, demonstrar, tanto a simplicidade absoluta de Deus a partir de Sua primazia absoluta, como a Sua primazia absoluta a partir da Sua simplicidade absoluta, já que, se algo é absolutamente simples, é absolutamente primeiro (pois não se pode reduzir a nada mais) e, se é absolutamente primeiro, é absolutamente simples (pois, se fosse composto, seria redutível a seus componentes)).

Para falar dos objetos que nos são conaturais, devemos minimamente fazer referência a eles e lhes aplicar predicados. Admitimos que a esta composição do discurso corresponde uma composição real: ao dizermos, por exemplo, que Sócrates é sábio e corajoso, admitimos, em primeiro lugar, uma diversidade entre Sócrates e seus atributos e, em segundo lugar, uma diversidade entre os atributos de Sócrates: Sócrates não é o mesmo que a sabedoria de Sócrates ou que a coragem de Sócrates; além disso, a sabedoria de Sócrates não é o mesmo que a coragem de Sócrates. Há, portanto, uma dupla composição: a de sujeito e atributo e a de atributos (Se digo “Algo socratiza”, já admito a composição sujeito-atributo). A existência de uma composição real entre Sócrates e atributos de Sócrates, ou entre um atributo de Sócrates e outro, é manifesta pela consideração de que Sócrates pode continuar a existir, perdendo e adquirindo atributos, e que um atributo de Sócrates pode continuar a existir, perdido outro. Assim, Sócrates é realmente distinto do seu atributo de ser magro, porque pode engordar, permanecendo Sócrates; e o atributo de Sócrates de ser magro é realmente distinto de seu atributo de ser filósofo, porque, se Sócrates é um filósofo magro, pode engordar, permanecendo filósofo. Aceitar esta composição não pressupõe, por outro lado, a adoção de uma atitude realista frente ao problema dos universais, pois mesmo um nominalista aceita a existência de acidentes individuais, o que basta para admitir a composição de que aqui se trata. Assim, não é preciso que se admita a magreza

universal para admitir que Sócrates é realmente diferente de sua magreza. Um objeto primeiro, porém, deve ser simples, pois o composto é posterior ao simples e, portanto, deve ser de tal modo que nele não se distingam sujeito de atributo, nem atributo de atributo. Se Sócrates fosse simples, sua sabedoria seria o mesmo que sua coragem, e estas seriam - ou, antes, isto seria - o mesmo que Sócrates. Deus, como é necessariamente simples, deve ser o mesmo que todos os Seus atributos, que, portanto, devem ser o mesmo entre eles.

Além disso, e da perspectiva mais radical, se, como vimos, algo absolutamente primeiro nada pode dever a outro, e, portanto, não pode dever sua existência a outro, o que é absolutamente primeiro deve ser de tal modo que exista a partir de si mesmo, isto é, que exista sem ser causado. Por outro lado, em qualquer coisa suscetível de ser conhecida por nós, distingue-se o que a coisa é (a sua essência) de que ela existe (a sua existência) Nenhuma essência, porém, pode causar a existência daquilo de que é essência, ou seja, o que uma coisa é não pode ser causa de esta mesma coisa existir, já que isto seria contraditório, pois exigiria que a coisa fosse anterior a si mesma, considerando que só tem propriamente essência o que existe. Portanto, rigorosamente, Deus, diferentemente de tudo que podemos conhecer adequadamente, não pode ser uma essência existente; tem de ser, antes, puro existir incausado, não recebido e não limitado por uma essência, em oposição a tudo mais, que é causado, e que pode ser descrito como tendo a existência recebida de outro e limitada em uma essência também recebida de outro: assim, ser humano é existir, apenas e por uma concessão divina, humanamente; ser um anjo é apenas e por uma concessão divina existir angelicamente; ser Deus, entretanto, tem de ser diferente, tem de ser existir por direito próprio e sem restrições. Compreender adequadamente o que significa "existir por direito próprio e sem restrições" é, porém, impossível para nós. Nossa limitação epistêmica aos entes compostos nos obriga irremediavelmente a falar do que sabemos que não pode ser composto como se o fosse.

Por outro lado, a par das dificuldades epistêmicas devidas àquilo que somos e àquilo que somos obrigados a admitir, se admitimos que Deus existe, há

um aspecto epistêmico que nos é favorável: se Deus é aceito como primeiro, como aquele ente de que todos os demais dependem, e, se for aceito, além disso, que deve haver alguma semelhança entre o princípio e o que dele procede, então dispomos de um elo entre o mundo e Deus e, assim, podemos, de algum modo, falar sobre Deus.

Deve-se ressaltar que a condição enunciada acima - admitir que deve haver alguma semelhança entre o princípio e o que dele procede - é decisiva: se aceitarmos como possível que o princípio possa ser totalmente distinto do principiado, como o fazem os que seguem exclusivamente a via extrínseca da causalidade, então Deus pode ser um princípio totalmente distinto do mundo, e a teologia pode ser um pseudodiscurso, ou um discurso, literalmente, equívoco. A tese da semelhança entre princípio e principiado é, no entanto, plausível: se não for considerada como evidente, parece que pode ser sustentada como decorrente do princípio, tomado como evidente, que algo somente pode dar o que tem, ou, mais radicalmente, que de nada nada se faz (De resto, e independentemente disso, por que considerar princípio de alguma coisa aquilo que nada tem de semelhante a ela?)

Admitida a tese da semelhança entre o princípio e o que dele procede, se Deus é este princípio, e o mundo é aquilo que dele procede, então, nesta relação de semelhança, há necessariamente uma assimetria relevante para nossos propósitos. Trata-se de uma assimetria do mesmo tipo daquela que nos impede de dizer que o original de um quadro é semelhante à sua cópia, e nos obriga a adotar a fórmula inversa: a cópia é que é semelhante ao original. Ocorre, porém - e isto também tem conseqüências epistêmicas decisivas -, que, no caso em questão, podemos conhecer adequadamente apenas o principiado, mas não o princípio. Estaríamos, portanto, em uma situação, à primeira vista, semelhante à de alguém que conhecesse uma cópia imperfeita de um original desconhecido. Considerada mais precisamente, nossa condição é, na verdade, muito mais desfavorável: a semelhança entre Deus e o mundo não pode ser uma semelhança dentro de um gênero, pois o que é primeiro não pode estar subordinado a nenhum gênero, como já se observou. Se admitirmos que nosso conhecimento adequado se estende ao que

nos é conatural, não conhecer a Deus adequadamente não é meramente acidental - como era, no exemplo oferecido acima, não conhecer o original de um quadro de que se conhece uma reprodução, talvez muito imperfeita -, mas algo necessário, dada a nossa capacidade cognitiva natural, derivada de nossa constituição ôntica de animais racionais, limitados a um conhecimento intelectual obtido por abstração de imagens sensíveis.

Devemos, portanto, admitir que Deus não é causa unívoca do que conhecemos adequadamente, caso em que também o poderíamos conhecer adequadamente, como, se conhecemos adequadamente um homem, podemos conhecer adequadamente o homem que o gerou, mas, antes, causa análoga não adequadamente conhecida do que conhecemos adequadamente.

Se conhecemos um homem sábio, sabemos adequadamente o que é ser sábio, mas o que sabemos e podemos saber adequadamente é, na verdade, apenas o que é ser *humanamente* sábio, que é um modo derivado e limitado de ser sábio. Sendo a sabedoria uma perfeição pura, isto é, uma perfeição que não pressupõe imperfeição, podemos e devemos inferir que Deus é sábio, mas isto não nos permite concluir que sabemos adequadamente algo sobre Deus, pois Deus não pode ser sábio da maneira que o são os únicos sábios que conhecemos e que podemos conhecer. Se não admitimos como plausível uma causalidade estritamente equívoca, o que podemos saber é apenas que em Deus preexiste de modo eminente algo que podemos conhecer adequadamente apenas em seu modo derivado e limitado de ser, causado pelo que não podemos conhecer adequadamente e nele presente como em sua fonte.

Ao falarmos da sabedoria de Sócrates, não falamos, portanto, exatamente do mesmo que falamos quando falamos da sabedoria divina, mas de algo derivado e limitado com respeito à sabedoria divina. Assim, a sabedoria divina tem primazia e eminência ônticas em relação à de Sócrates: é sua causa análoga. Epistemicamente, porém, quanto a nós, a sabedoria limitada de Sócrates tem primazia: sabemos adequadamente apenas o que é a sabedoria derivada e limitada.

Isto vale por extensão quanto a todas as demais perfeições puras das criaturas, que, de resto, dada a simplicidade divina, não podem ser distintas perfeições divinas, mas, antes, o próprio Deus simples.

Deve-se observar que a admissão da simplicidade divina não implica que todos os nomes atribuídos a Deus sejam sinônimos, porque, embora todos os nomes se refiram à essência divina, que é absolutamente simples, eles o fazem mediante nossos conceitos, hauridos das coisas sensíveis, que encerram a perfeição originária e simples de Deus de modo derivado e limitado por uma essência.

Assim, do que foi dito podemos inferir que a via da eminência nos permite falar de modo intrínseco, afirmativo e verdadeiro sobre Deus, mas não nos permite saber o que Deus é.

Pode-se constatar também que a eminência absorve em si, transfiguradas, a negação e a causalidade: Ser eminentemente sábio *não* é ser sábio *do modo como* são sábios aqueles que conhecemos como sábios, mas é ser causa (não equívoca, nem unívoca, mas análoga) desta sabedoria, pois é possuir originariamente e ilimitadamente, de um modo que não podemos compreender, aquilo que conhecemos naqueles que são derivadamente e limitadamente sábios: apenas humanamente sábios.

Talvez e, como conclusão, uma imagem seja mais esclarecedora do que abstrações: Suponhamos que alguém, cuja visão e imaginação se limitasse a objetos de duas dimensões, visse apenas um plano que nós, capazes que somos de perceber objetos de três dimensões, víssemos mover-se verticalmente de baixo para cima e passando através uma esfera (como a superfície de um mar, que se elevando, tragasse um sol imóvel).

Aquele cuja visão e cuja imaginação se limitasse ao plano não poderia imaginar que o que vê como diferentes círculos que se desenham no único plano que conhece, ou, antes, como um círculo cuja área inicialmente aumenta sucessivamente, para depois, simetricamente, diminuir neste plano, fosse causado por um único objeto imóvel. Para ele, seria mesmo absurdo que uma única figura geométrica, sem mudar, pudesse demarcar áreas diversas no plano: áreas diversas seri-

am, na verdade, para ele, um critério para se falar de multiplicidade ou mudança. Um sólido, porém, uma figura de três dimensões como nós vemos, transcende, por assim dizer, a esta condição válida nos limites de um mundo plano: uma única esfera, sem mudar, pode causar círculos diversos ou um círculo que muda. Este é, de resto, o único modo em que uma esfera se pode manifestar no plano, onde, evidentemente, não cabe toda simultaneamente.

Rigorosamente, aquele que vê as manifestações da esfera não vê - e não poderia, por hipótese, ver ou imaginar - o mesmo que nós vemos, mas o que ele vê são efeitos da esfera projetada no plano e, com isso, tornada múltipla e móvel na sua passagem pelo plano, ou antes, na passagem do plano por ela. Sem dúvida, não há, nem poderia haver igualdade, mas há alguma semelhança entre os círculos que ele vê e a esfera que ele não vê, e que não pode ver ou sequer imaginar. Não percebe e não pode, por hipótese, perceber a esfera, mas o que percebe como sucessivas circularidades dos círculos, preexiste de modo uno e imóvel como esfericidade da única esfera.

Ser esférico é ser eminentemente circular, *não* é ser circular *do modo como* são circulares aquelas figuras circulares que ele vê, mas é ser causa - não equívoca, nem unívoca, mas análoga - daquelas circularidades, pois é possuir, originariamente e ilimitadamente, de um modo que ele não pode ver ou imaginar, aquilo que ele vê naquelas figuras que são, por assim dizer, derivadamente e limitadamente esféricas, planamente esféricas, circulares.

Nós, porém, vemos que a causa das circularidades diversas dos diversos círculos é a esfericidade única daquela única esfera invisível e inimaginável para todos aqueles que vivem no mundo plano.

RESUMO

O artigo discute brevemente as questões da possibilidade, da natureza e dos limites do discurso sobre Deus. Distinguindo entre um discurso teológico extrínseco, que inclui as vias da negação e da causalidade equívoca, e um discurso intrínseco, representado pela via da eminência, defende-se a concepção clássica, que sustenta a possibilidade de um discurso intrínseco afirmativo e analógico sobre Deus, mas que não nos permite saber o que Ele é.

Palavras-chave: Deus, nomes divinos, teologia negativa, analogia.

FERNANDO PIO DE ALMEIDA FLECK

ABSTRACT

The article discusses briefly the question of possibility, nature and limits of a discourse about God. Two kinds of discourse are distinguished: an extrinsic - that includes the ways of negation and equivocal causality - and an intrinsic one, represented by the way of eminence. The author espouses the classical view that sustains the possibility of an intrinsic analogical discourse about God, which however does not permit us to know what He is.

Keywords: God, divine names, negative theology, analogy.

ANALYTICA

volume 9
número 1
2005

Recebido em 01/2005

Aprovado em 11/2005