



Medievalis

v. 10, n. 2 (2021)

| 205

A analogia do ser na tradição aristotélica-tomista

A metáfora do invisível

Pesquisa sobre Analogia

Contribuições ao XXXIII Convênio do Centro de Estudos Filosóficos de Gallarate
(abril de 1983 / publicado em 1984, Morcelliana)

Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk¹

Tradução do artigo original de Enrico Berti²

L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica, in AA. VV., *Metafore dell'invisibile*, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 13-33

A doutrina da analogia do ser – não contudo aquela da analogia em geral, que interessa a filosofia da linguagem ou da linguística, mas aquela exatamente da analogia do ser, que interessa a ontologia ou a metafísica – foi desenvolvida sobretudo no âmbito da assim chamada tradição aristotélica-tomística. Esta última expressão não pretende pressupor nenhuma unidade entre o pensamento de Aristóteles e aquele de São Tomás de Aquino, mas se refere, essencialmente, a um fato histórico, ou seja, à corrente de pensamento que teve início com a retomada do aristotelismo por São Tomás e se desenvolveu no período restante da Idade Média e por toda a Idade Moderna e Contemporânea, até constituir ainda hoje uma das posições mais características e vitais dos debates filosóficos. Um dos mais recentes estudiosos do argumento, James F. Ross - mesmo indicando os limites dessa teoria da analogia, sobretudo no pressuposto da correspondência entre palavras, pensamentos e coisas - declara que nenhuma teoria alternativa a essa foi ainda formulada; e ele mesmo, pela primeira vez, propôs uma teoria de caráter puramente linguístico, fazendo depender o significado das palavras unicamente do contexto no qual são alocadas³.

¹ Professora Adjunta do Departamento de Letras Clássicas da UFRJ.

<http://lattes.cnpq.br/0185561003418860>

E-mail: simonebondarczuk@letras.ufrj.br

² A autora informa que foi autorizada pelo autor, via e-mail, a publicar a tradução. A tradução, portanto, é de responsabilidade da autora.

³ J. F. Ross, *Portraying Analogy*. Cambridge, 1981.





Não me proponho a apresentar de modo completo e documentado a doutrina em questão, porque as exposições dessa são inumeráveis e podem ser encontradas em qualquer manual ou enciclopédia⁴, mas simplesmente de sublinhar alguns problemas que essa põe e que talvez não tenham ainda encontrado uma solução satisfatória. Parece-me que o discurso deve centrar-se essencialmente em Tomás de Aquino, porque só com ele a doutrina de analogia do ser adquiriu um papel central na ontologia (e na teologia) e é a ele que ainda hoje fazem referência os sustentadores dessa teoria. Em seguida, poder-se-á ver os eventuais precedentes da doutrina tomística da analogia e os seus sucessivos desenvolvimentos até a filosofia dos nossos dias.

1. Tomás de Aquino

Os vários conceitos de analogia que são recorrentes nas obras de Tomás de Aquino são comumente reduzidos a dois, a assim chamada “Analogia de Atribuição” (ou de “Proporção”) e a “Analogia de Proporcionalidade” (que não deve ser confundida com aquela de “proporção”)⁵. A primeira ocorre quando um mesmo nome, no nosso caso “ser”, “ente”, tem muitos significados, os quais estão todos relacionados/em relação com um desses (*multorum ad unum*). Esse (ser) é anterior a todos os outros, ou é a causa dos demais, por isso, a relação na qual os outros se encontram com ele é uma relação de dependência ou derivação. Uma relação dessa natureza pode acontecer somente entre dois significados (*unius et alterum*), dos quais, portanto, um é primeiro e outro derivado. Em cada caso, trata-se de uma relação de prioridade, por isso esse tipo de analogia se diz ainda *per prius et posterius*. Essa é a chamada analogia de atribuição porque, como veremos, originalmente a relação que ocorria entre os vários significados dos termos análogos e o primeiro desses era uma relação de atribuição, ou de predicação, o qual tem lugar entre os acidentes e substâncias. É chamado também de analogia de proporção, porque a relação em questão (em grego *lógos*, em latim *ratio*) indica, exatamente, proporção, ou seja, comensurabilidade entre muitos significados e o primeiro.

⁴ Uma das melhores é a entrada *Analogia*, elaborada pela *Enciclopedia filosofica*, de A. Guzzo e V. Mathieu (Firenze, 1967). Não me proponho nem menos a analisar o uso argumentativo da analogia, em relação àquela que referencio; por uma investigação filológica, ver E. W. Platzeck, *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn, 1954; e, por uma discussão mais amplamente filosófica, ver E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, 1968.

⁵ Cf. entre as exposições mais recentes e documentadas: R.M. McNerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St Thomas*, The Hague, 1961; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963. De McNerny encontram-se ainda os *Studies in Analogy*, The Hague, 1968.





O segundo tipo de analogia, a analogia da proporcionalidade, existe quando um mesmo nome, ou termo, possui muitos significados, cada um dos quais está sempre na mesma relação com um outro nome, ou termo, ou conceito, ao qual, por conseguinte, vem a ser proporcional, como acontece nas proporções aritméticas ou geométricas onde números ou grandezas diversas estão sempre na mesma relação com números ou grandezas a esses comensuráveis. Esta analogia é dita de *proporcionalidade*, já que com o termo proporcionalidade se quer indicar identidade da relação, ou seja, da proporção (*identitas proportionis* ou, como dirá Kant, *paritas rationis*).

Querendo exprimir com fórmulas algébricas os dois tipos de analogia, pode-se dizer que a analogia de atribuição consiste nas seguintes relações: a/a , b/a , c/a , d/a , onde temos diversas grandezas, todas reportáveis a uma única, que é sempre a mesma, segundo uma pluralidade de razões (*lógos*, *rationes*), todas comensuráveis entre si, ou seja, exprimíveis mediante diversos números racionais. A analogia de proporcionalidade, ao invés disso, pode vir expressa mediante a fórmula: $a/b = c/d = e/f = g/h$ etc., onde temos diversas grandezas, cada uma atribuível a uma segunda outra: uma relação que é sempre a mesma, mas sem que haja algum divisor comum a todos, isto é, sem que sejam todos comensuráveis⁶ entre si.

Um primeiro problema que essa doutrina põe é de índole prevalentemente histórico-filológica, mas não é desprovida, como veremos, de implicações filosóficas. Trata-se de compreender por qual razão Tomás de Aquino chama a ambos os tipos de analogia com o nome, precisamente, de analogia, enquanto em Aristóteles - no qual ambas estão presente e as quais claramente Tomás de Aquino retoma - somente a segunda, aquela de proporcionalidade, é chamada de analogia; enquanto a primeira não é chamada nem de analogia, nem de atribuição. Para Aristóteles, como é sabido, a analogia é um caso particular de *homonímia*, isto é, de identidade de nome a qual não corresponde uma identidade de significado ou de essência por ele designado. Em sua opinião, existem, de fato, homonímias muito distantes entre si, ou seja, que têm em comum só o *nome*, ditas ainda homonímias totais (*pámpan*) ou por acaso (*apò týkhes*); homonímia tem certa semelhança, por ele não ilustrada posteriormente; e homonímias próximas entre si, as quais podem ser tais por analogia ou por comunhão de gênero⁷. Estas últimas a rigor não são propriamente homonímias, de fato, em outro lugar, Aristóteles mesmo as chama de sinonímias, já que as diversas espécies de um mesmo gênero devem ser denominadas por

⁶ Talvez possa se usar a palavra “equivalentes”.

⁷ Aristóteles, *Phys*, VII 4, 249 a 21-25.





um termo usado sempre com o mesmo significado, aquele que exprime exatamente o gênero⁸.

Sempre noutra lugar, depois, o mesmo Aristóteles inclui entre os homônimos por analogia, os homônimos relativos a um (*prós hén*) e os homônimos derivados de um (*aph'henós*), os quais provavelmente coincidem entre si⁹. Entre os homônimos por analogia estão os termos cujos significados se dispõem segundo a proporcionalidade matemática ($a/b = c/d$), e, por isso, a analogia é definida ainda como “igualdade de relações” (*isótes lógon*)¹⁰, os homônimos relativos ao um são habitualmente ilustrados mediante o exemplo das muitas coisas ditas “sãs” em relação à “sanidade” e incluem entre si também o ser, cujos muitos significados correspondem às categorias, em que os acidentes são todos relativos à substância¹¹.

Esta terminologia permanece substancialmente inalterada, em Boécio, o qual retoma o esquema aristotélico, distinguindo os *aequivoca* em *aequivoca a casu* e *aequivoca a consilio*, e dividindo esse último naqueles *secundum similitudinem*, e nos *secundum proportionem*, os primeiros *ab uno* e os outros *ad unum*¹², onde é claro que analogia é somente aquela dos *aequivoca secundum proportionem* (que significa proporcionalidade). Ao invés disso, nos comentadores neoplatônicos de Aristóteles, por exemplo, Dexipo e Simplicio, verifica-se a identificação de analogia com a homonímia relativa ao uno (*prós hén*) ou derivante do uno (*aph'henós*)¹³. Essa é provavelmente a razão pela qual Tomás de Aquino, que deve ter sofrido a influência de tais comentadores através de mediação dos árabes, considera todos os *aequivoca a consilio*, do qual fala Boécio, como analogias (e igualmente o fazem todos os autores do medievo). Assim faz com que a relação (*lógos*) presente em todos os *aequivoca a consilio* - idêntico ou diferente que seja - venha a ser chamado em latim, *proportio*: tradução do grego *analogía*. Para distinguir, pois, a analogia verdadeira e própria das outras *proportiones*, esta última veio a ser chamada *proportionalitas*. Parece, enfim, que o termo “atribuição” deriva, em Tomás de Aquino, da *traslatio nova* da *Metafísica* de Aristóteles - aquela transmitida junto com o comentário de Averroé - usada por Tomás de Aquino nas suas obras da juventude, na qual a relação entre os acidentes e a substância é dito *attributio*¹⁴.

⁸ Aristóteles, *Cat.*, 1, 1 a 6-12.

⁹ Aristóteles, *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 28.

¹⁰ *Ibid.* v3, 1131 a 31-32. Cf. ainda *Metaph.* v6, 1017 a 34.

¹¹ Aristóteles. *Metaph.* IV 2, 1003 a 33-b 10.

¹² Boécio. *In Cat.*, P. L. 64, 166 b.

¹³ Cf. Dexipo. *In Cat.* 40-42, ed. A. Busse, CIAG IV 2, Berlim, 1888; SIMPLICIO. *In Cat.* 73-74, ed. C. Kalbfleisch, CIAG VIII 3, Berlim, 1907.

¹⁴ Cf. B. Montagnes, op. cit., pp. 24-32.





O problema que permanece em aberto, para além das variações terminológicas, é como o conceito de analogia - que em Aristóteles não implicava nenhuma hierarquia, nenhuma ordem de prioridade entre os diferentes análogos - num certo momento vem a incluir casos de hierarquia - de ordem *per prius et posterius* - como ocorre claramente na analogia de atribuição. Evidentemente se trata de uma sobreposição da concepção platônica ou neoplatônica - da realidade como ordem degradante - ao conceito aristotélico de analogia. Sobreposição essa que determina o prevalecimento definitivo de uma metafísica - aquela exatamente neoplatônica - sobre uma outra, a aristotélica, também no momento no qual ela parece ser retomada, ou seja, no século XIII.

Um segundo problema, mais propriamente filosófico, posto pela doutrina tomística da analogia o qual diz respeito diretamente à analogia do ser, é o seguinte: a qual dos dois tipos de analogia - de atribuição ou de proporcionalidade - Tomás de Aquino atribui a primazia, ou seja, a função de pressuposto, de condição do outro? Em outras palavras, o ser é análogo no sentido das atribuições, isto é, da hierarquia, da ordem de prioridade, pelo fato que é antes de tudo análogo no sentido de proporcionalidade, ou vice e versa? A existência de um problema nesta matéria é provada por determinadas divisões entre os comentadores de Tomás.

Caetano (Tomás de Vio), de fato, tanto em seu comentário, *De ente et essentia*, quanto no famoso, *De nominum analogia*, sustenta que a única forma verdadeira de analogia do ser é aquela que os próprios gregos chamavam de *analogia*, isto é, a analogia de proporcionalidade. Esta implica em uma diversidade irreduzível da essência entre Deus e as criaturas e uma correspondente diversidade de significados do ser, proporcionais às respectivas essências.

Sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum,

Escreve o comentador¹⁵, excluindo qualquer proporção entre Deus e as criaturas. O motivo de tal exclusão é que, em sua opinião, a analogia de atribuição, implicando em uma concepção gradativa do ser, isto é, diversos graus do mesmo ser, corre o risco de levar a univocidade do ser. Não por acaso esta foi explicitamente admitida por Duns Escoto, e Caetano escreve em livre polêmica contra o escotista, discípulo de Escoto, o padovano Antonio Trombetta¹⁶.

¹⁵ THOMAE de Vio Caietani. *In de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M. H. Laurent, Torino, 1934, p. 38. cf. ainda Id., *De nominum analogia*, ed. Zammit, Roma, 1934, I, 2; III, 27.

¹⁶ cf. B. Montagnes, op. cit., pp. 126-158.





Ainda bastante próximo de Caetano, estão: Silvestro de Ferrara, embora esse sustente que na analogia de proporcionalidade existe um primeiro análogo; e, sobretudo, João de São Tomás, que rebate a primazia de analogia da proporcionalidade; enquanto Francisco Suarez se coloca em posições inteiramente opostas, esse, em suas famosas *Disputationes metaphysicae*, não hesita em afirmar que a analogia de atribuição é o pressuposto de analogia de proporcionalidade, uma vez que exprime diretamente a doutrina tomística de participação (o ser, possuído por Deus em essência, participa dele em graus diversos, proporcionais às essências das realidades criadas). A alternativa expressa em termos aproximativos, mas eficazes, é, portanto, a seguinte: as criaturas se assemelham somente entre si, ou se assemelham também a Deus? E, se assemelham entre si, é por que se assemelham todas a Deus ou independente desse?

A posição de Tomás de Aquino sobre isso parece registrar algumas variações na sucessão cronológica de suas obras ou, pelo menos, tem sido interpretada dessa maneira recentemente¹⁷. Nas obras juvenis (*De principiis naturae*, *De ente et essentiae*, *Commento alle sentenze*), Tomás de Aquino parece decididamente alinhado com a primazia da analogia de atribuição, entendida como a expressão de uma gradação existente entre os entes, ou seja, de uma perfeição comum (a *natura essendi* ou *ratio entis*) possuída em graus diversos.¹⁸ Esse conceito considera Deus como o *Esse ipsum*, isto é, o Ser por essência, causa exemplar (isto é, formal) de todos os entes, do qual todos os entes participam.¹⁹

“*Omne ens* – escreve Tomás de Aquino no *Commento alle sentenze* – *quantumcumque imperfectum primo ente exemplariter deducitur.*”²⁰

E a causalidade divina, enquanto casualidade exemplar, produz semelhança entre causa e efeito “*omne agens agit sibi simile*”²¹. Trata-se ainda, porém, segundo alguns intérpretes, de uma concepção exemplarista, isto é, formalista, da causalidade, e, portanto, do ser, derivada de Tomás de Aquino, através de Alberto Magno – dos árabes – isto é, parte fundamentalmente do neoplatonismo²².

¹⁷ O iniciador dessa interpretação progressiva é G.P. Klubertanz, *S. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago, 1960. Tal interpretação foi retomada e aperfeiçoada por B. Montagnes, *op. cit.*

¹⁸ THOM. Aq. *De ente et essentia*, ed. M. D. Roland-Gosselin, Le Saul-choir, 1926, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, p.35.

²⁰ THOM. Aq. *Scriptum super Sententiis*, ed. Piana, Roma, 1570, II, d. 3, q. 2, a. 3, ad 2^{um}.

²¹ *Ibid.* I, d. 36, q. 2, a. 3, ecc.

²² B. Montagnes, *op. cit.* pp. 45-53.





Por outro lado, em *De veritate* – posterior às obras juvenis – Tomás parece mudar de opinião e passa a atribuir a primazia à analogia da proporcionalidade. O que o induziu a isso foi a descoberta da tese aristotélica segundo a qual: “o infinito não está em nenhuma relação com o finito” (τὸ γὰρ ἄπειρον πρὸς τὸ πεπερασμένον ἐν οὐθενὶ λόγῳ ἐστίν²³), traduzida em latim como: *finiti ad infinitum nulla est proportio*²⁴. Tomás a aplica imediatamente à diferença entre Deus e as criaturas e daí conclui que entre esses não há nenhuma proporção, ou seja, nenhuma mensurabilidade e, portanto, nenhuma analogia de atribuição, mas só proporcionalidade, isto é, identidade de relação de cada um com o próprio ser²⁵.

Por conta da influência do Neoplatonismo árabe, afasta-se aqui de uma influência direta de Aristóteles a qual opera inegavelmente no sentido de acentuar a transcendência de Deus em detrimento da sua semelhança com as criaturas. Caetano se remeterá a essa fase na sua interpretação da analogia tomística como analogia de proporcionalidade.

Entretanto, nas obras mais tardias, isto é, nas duas *Sumas* e no *Comentário à Metafísica*, vemo-lo retornar a analogia de atribuição e ainda consolidar-se definitivamente a primazia dessa sobre a analogia da proporcionalidade. Entre essa fase e aquela das obras juvenis parece, contudo, haver uma diferença: a participação - em virtude da qual os entes criados possuem o ser - não sendo mais concebida por Tomás como participação do ser como forma, mas antes participação do ser entendido como ato; a casualidade divina não é vista como casualidade exemplar ou formal, mas essencialmente como casualidade eficiente. Permanece ainda uma visão gradativa do ser, aquela expressa na famosa “quarta via”, pela demonstração da existência de Deus (*ex gradibus entium*), mas na base dessa, há a nova definição do ser como *actus essendi* (o ato de ser), que é a contribuição original de Tomás de Aquino, graças à qual ele pode fazer uma síntese entre Aristóteles e o Neoplatonismo²⁶. Ora, Tomás pode admitir uma proporção entre Deus e as criaturas, aquela existente entre a causa e o efeito:

*nihil prohibet esse proportionem creature ad Deum ... secundum habitudinem effectus ad causam*²⁷; ou “*potest esse proportio creature ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam*.”²⁸

²³ ARISTOTELES. *De caelo* I, 7, 275 a 14.

²⁴ THOM. Aq. *In De caelo et mundo* I, t. 52.

²⁵ THOM. Aq. *Quaestiones disputatae. De veritate*, ed. R. SPIAZZI, Torino, 1949, q. 21, a. 4, sed c. 3, ecc.

²⁶ B. Montagnes, *op. cit.*, pp. 89-109.

²⁷ THOM. Aq. *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, Roma, 1918-1930, III, 54, 6°.

²⁸ THOM. Aq. *Summa Theologiae*, ed. Leonina, Roma, 1888-1903, Iª, q. 12, a. 1, ad 4^{um}.





Sobre tal primazia definitiva em Tomás de Aquino da analogia da atribuição, concordam hoje todos os mais conceituados intérpretes.²⁹

Essa situação, da alternância entre a influência neoplatônica e aquela aristotélica, deixa, por outro lado, certa dúvida acerca do sucesso efetivo alcançado na solução encontrada por Tomás de Aquino. Não há dúvidas acerca da originalidade da concepção do ser como *actus essendi*, nem a respeito do caráter eficiente, isto é, criador, da causalidade divina, nem, por último, acerca da absoluta transcendência de Deus. Há, todavia, de se perguntar o quanto a visão gradativa do ser seria conciliável com essa transcendência. Onde, de fato, existem graus, parece ter de existir uma essência comum, relacionada, justamente, em graus diversos, pois a diferença de grau, mais que uma diferença de qualidade - de essência - parece ser uma diferença de quantidade. Mas se há uma única essência, participada em graus diversos, o ser tem essência, portanto é unívoco e não mais análogo. E se Deus é esse ser por essência, ele não é mais rigorosamente transcendente, e sim, é presente, precisamente em vários graus nas criaturas. A analogia de atribuição, em suma, comporta diversas relações com um ser uno, o qual atua - mais do que como causa transcendente - como um elemento imanente, isto é, como um máximo divisor comum, da unidade de medida. Não se pretende, obviamente, atribuir a Tomás de Aquino um conceito semelhante, mas apenas assinalar o perigo ao qual pode levar a primazia da analogia de atribuição, e, portanto, o problema de sua compatibilidade com outras doutrinas de Tomás. A documentação histórica desse perigo, de resto, nos é dada pela posição assumida por algum dos predecessores de Tomás de Aquino na concepção da analogia do ser e de alguns dentre os seus seguidores atuais.

2. Os predecessores

A doutrina da analogia, como vimos, em geral remonta aos gregos para quem, no entanto, o termo analogia indicava apenas aquela de proporcionalidade, ou seja, a igualdade de relações/razões entre diversos termos, em particular, a proporção matemática. Na sua acepção mais geral, essa já era largamente presente no ambiente pré-filosófico e foi amplamente usada nas teorias cosmológicas; na sua acepção especificamente matemática,

²⁹ Cf. H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952; L. De. Raeymaeker, *L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste*, <Rev. Internat. de Philos.>, 23, 1969, pp. 89-106; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953²; C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960; R.M. McInerny, *opp. citt.*; B. Montagnes, *op. cit.*





ela foi teorizada a primeira vez, provavelmente, pelos antigos pitagóricos³⁰. Naturalmente tal concepção de analogia foi retomada por Platão o qual a transpôs definitivamente para o plano filosófico, inserindo-a, porém, na sua filosofia particular que era, como se sabe, do tipo exemplarista e gradativa³¹.

De fato, para Platão – ou, ao menos para o Platão que exerceu grande influência sobre a história da filosofia – a realidade se articula em dois planos: o mundo das ideias que é a realidade autêntica, o verdadeiro ser; e o mundo das coisas sensíveis, ou seja, uma realidade pela metade, inferior à primeira, no meio do caminho entre o ser e o nada. A relação decorrente dos dois planos ora é definida como imitação (μίμησις), ora como participação (μέθεξις). A causalidade exercitada pelas ideias em relação às coisas é uma causalidade exemplar, paradigmática, isto é, em termos aristotélicos, formal: as ideias são paradigmas ou formas das coisas. Platão oscila entre a afirmação da transcendência – correspondente à imitação – e aquela da imanência – correspondente à participação – das ideias em relação às coisas; mas não há dúvida que cada ideia tem em comum com as coisas que dessa participam a própria essência. Essa distinção de grau ao lado dessa comunhão de essência faz com que a relação entre ideias e coisas seja concebida – segundo Platão – em termos de homonímia e – segundo Aristóteles – em termos de sinonímia³².

Pode-se dizer, por conseguinte, que Platão introduz a analogia da proporcionalidade em uma visão da realidade que conduz a assentá-la na analogia de atribuição, ainda que, obviamente, ele não pretendesse jamais referir-se à analogia nesse último sentido. Um exemplo característico do uso da analogia é a famosa comparação, no livro VI da *República*, entre a ideia, o Bem e o sol:

*Aquilo que no mundo inteligível – disse Platão – o Bem é em relação ao intelecto e aos objetos inteligíveis, no mundo visível, é o sol em relação à visão e aos objetos visíveis.*³³

Que estamos claramente diante de uma analogia de proporcionalidade na qual há uma mesma proporção/razão – isto é, a função de se fazer conhecida ou, talvez, até de fazer existir – é exercida por entes diferentes daqueles proporcionais a eles. Todavia, a

³⁰ Cf. G.E.R. Lloyd. *Polarity and Analogy. The Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge, 1971.

³¹ Cf. P. Grenet. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris, 1948.

³² Cf. H. Cherniss. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. I, Baltimore, 1944, pp. 229-233.

³³ Platão. *República*, 508 c., tr. di F. SARTORI (Bari, 1967).





analogia da proporcionalidade torna-se possível a partir da existência de uma semelhança, na verdade, de uma dependência das coisas sensíveis às ideias, ou seja, a partir de uma precisa ordem de prioridade, de uma verdadeira e própria causalidade exemplar. Essa é a contribuição original e destinada a ter enorme sucesso, trazida por Platão à doutrina da analogia.

Somente à luz disso, a conhecida definição de Platão sobre a analogia - dada no *Timeu* na qual retoma a doutrina *do Sofista* - assume importância, segundo a qual o ser é ao mesmo tempo idêntico e diverso. Ele afirma que a analogia é “o mais belo laço”, porque “faz, na medida do possível, de si mesmo e da coisa com a qual se liga, uma coisa única”.³⁴ Essa definição também alcançará sucesso por mérito, sobretudo, de Hegel, que identificará nela a fórmula com a qual é possível exprimir o Absoluto, ou seja, a identidade, a união, a ligação (*Verbindung*), da identidade e da diferença.³⁵

Mas a visão gradativa da realidade na qual se insere a analogia platônica, era destinada a culminar, não por acaso, na concepção piramidal que colocava o Uno, isto é, o Bem, no vértice, identificando-o como o Ser-em-si-mesmo (αὐτὸ τὸ ὄν), o Ser entendido como substância (οὐσία), cuja essência não podia ser constituída de outra coisa que do próprio ser³⁶. Essa doutrina, por um lado – como observa Aristóteles – arrisca a se reportar a Parmênides o qual, concebendo o ser de modo unívoco, reduz todas as coisas a uma só, tornando impossível qualquer transcendência; e, por outro lado - como foi atestado pelas chamadas “doutrinas não-escritas” em que tal ideia vem expressa - faz de Platão o precursor do Neoplatonismo e de qualquer outra metafísica do tipo derivativa.³⁷

Aristóteles reage vivamente a essa ideia, separando, não por acaso, rigidamente a analogia de proporcionalidade daquela de atribuição, recusando-se a entender essa última no sentido gradativo e exemplarista. Para ele, como já dissemos, a analogia propriamente dita é só a de proporcionalidade e mesmo que essa não seja nunca aplicada ao ser – sobre o qual, além disso, ele diz explicitamente ter muitos significados, mas em um outro sentido – ela é aplicada, ao menos de certo modo, de forma implícita, porque é aplicada aos princípios ontológicos de todos os entes (os três elementos e as quatro causas)³⁸, aos

³⁴ PLATÃO, *Timeu*, 31c. Tradução de C. Giarratano. Bari, 1967.

³⁵ Cf. F. Biasutti. *Preliminari alla lettura della sezione "Proportion" nella logica hegeliana del 1804/05*. “Il Pensiero”, 22, 1981, pp. 61-98.

³⁶ Cf. a exposição da ideia platônica a respeito do ser e do uno feita por ARISTOTELES, *Metaph.*, III, 4, 1001 a 4-b 6; e o meu comentário *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, em *Studi aristotelici*. L'Aquila, 1975, pp. 181-208.

³⁷ Cfr. H. Kraemer. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, 1982. E a minha nota *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 75, 1983, pp. 313-326.

³⁸ ARISTOT. *Metaph.*, XIII 4, 1070 a 31-32.





princípios lógicos (da não contradição e do terceiro excludente)³⁹, às oposições fundamentais (potência e ato)⁴⁰, as categorias do Ser⁴¹ e ao Bem⁴². Isso sem falar do uso muito amplo que Aristóteles faz da analogia de proporcionalidade na sua biologia.

Em relação à analogia de atribuição, essa foi individualizada por alguns intérpretes na doutrina aristotélica da homonímia relativa a um único termo (πρός ἕν), por Aristóteles explicitamente aplicada ao Ser e ilustrada mediante à multiplicidade das relações que os vários acidentes mantêm com a substância.⁴³ Ora, esses são certamente relações de atribuições, mas não são minimamente considerados por Aristóteles como um caso de analogia, nem supõem minimamente uma concessão gradativa ou exemplarista, da realidade, como aquela pressuposta pela doutrina escolástica da analogia de atribuição. Portanto, alguns intérpretes negaram a presença desse tipo de analogia em Aristóteles⁴⁴.

A doutrina aristotélica de homonímia relativa estabelece certamente uma hierarquia no âmbito do ser, no sentido que reconhece a prioridade seja ontológica (na existência), seja lógica (no conceito) da substância em relação a todos os acidentes; mas não concebendo esses últimos como graus inferiores da substância e nem ao menos como suas imagens, essa doutrina não admite nenhuma essência comum entre as diversas categorias, continuando a considera-las como essências diferentes e irreduzíveis entre elas. Além disso, essa torna possível uma ciência única do ser, a filosofia primeira, ou metafísica, mas, certamente, não uma ciência do tipo dedutivo, porque da noção de substância, também inclusa naquela dos acidentes, não é absolutamente possível deduzir as noções dos acidentes⁴⁵.

A doutrina da homonímia relativa, finalmente, diz respeito somente à relação entre a substância e os acidentes, não aquela entre os diversos gêneros de substância (isto é, os

³⁹ ARISTOT. *An. post.* I 10, 76 a 39.

⁴⁰ ARISTOT. *Metaph.* IX 6, 1048 a 37.

⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* IX 6, 1093 b 17-21.

⁴² ARISTOT. *Eth. Nic.* I 4, 1096 b 28.

⁴³ ARISTOT. *Metaph.* IV 2, 1003 a 33 b 10. **Sou favorável a admitir a presença da analogia da atribuição em Aristóteles:** F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg i. B., 1862; M. D. Philippe. *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*. The Thomist, 33, 1969, pp. 1-74; D. Dubarle. *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalisation rationnelle*. Rev. des sciences philos. et théol., 53, 1969, pp. 3-40 e 212-232; P. Grenet. *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogie entis*, em AA. VV. *L'attualità della problematica aristotelica*. Padova, 1970, pp. 153-175. Trata-se, em geral, de interpretações de tendência tomística, mas nem todos a seguem.

⁴⁴ F. A. Trendelenburg. *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin, 1846, pp. 152-157; G.L. Muskens. *De vocis analogiae significatione et usu apud Aristotelem*. Groningen, 1943; J. Hirschberger. *Paronymie und Analogie bei Aristoteles*. Philos. Jahrbuch, 68, 1960, pp. 191-203; J. Owens. *Analogy as a Thomistic Approach to Being*. Medieval Studies, 24, 1962, pp. 303-322; A. De Muralt. *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*. Studia philosophica, 23, 1963, pp. 109-162; P. Aubenque. *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*. Les études philosophiques, 103, 1978, pp. 3-12.

⁴⁵ Cf. o meu trabalho sobre *A unidade do saber em Aristóteles*, Padova, 1965.





imóveis ou divinos; os móveis incorruptíveis ou celestiais; e, os móveis corruptíveis ou terrestres) entre os quais não há homonímia relativa, mas sucessão ou consecução (ἐφεξής)⁴⁶. Esse último tipo de relação implica na prioridade ontológica, pelo qual o gênero anterior é a causa do gênero posterior, mas não há prioridade lógica, por isso a noção de gênero anterior não é, de fato, inclusa naquela de gênero posterior. Essa, ainda, também é compatível com a existência de uma ciência única do ser, que estuda essencialmente as relações de casualidade entre os diversos entes, mas não como uma ciência do tipo dedutivo que pressupõe a unidade de gênero e, sim, de essência, dentro do qual se desenvolvem as demonstrações (os silogismos demonstrativos). De fato, Duns Escoto observará que para realizar-se uma metafísica do tipo dedutivo, é necessário admitir a univocidade do ser, sem a qual os silogismos tornam-se impossíveis de *quaternio terminorum*⁴⁷.

3. Os seguidores modernos

Os seguidores modernos da doutrina tomística da analogia do ser, ou seja, substancialmente os tomistas, dividem-se ainda em: proponentes do primado da analogia de proporcionalidade; e aqueles do primado da analogia de atribuição. Uma certa primazia da analogia de proporcionalidade parece ser confirmada, por exemplo, por Sophia Vanni Rovighi a qual declara seguir Caetano, afirmando que a analogia de proporcionalidade exprime uma característica intrínseca aos analógicos singulares (ou seja, ao fato de que a essência de cada um é medida em relação ao seu próprio ser), enquanto aquela analogia de atribuição exprime somente uma característica extrínseca (ou seja, a relação com qualquer outra coisa); e conclui que a analogia do ser é “antes de tudo” de proporcionalidade, sem excluir que essa possa ser ainda de atribuição⁴⁸.

Ainda mais clara é a preferência pela analogia de proporcionalidade expressa por Jacques Maritain o qual – concordando também com Caetano e, principalmente, com João de São Tomás – afirma que a analogia metafísica é essa por excelência, enquanto a de atribuição é somente a consequência dela. Ainda, segundo Maritain, na analogia de atribuição - considerada isoladamente - há um conceito de *per se* unívoco (dito como o

⁴⁶ Cf. G. Reale. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milano, 1960; H. J. Kraemer. *Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik*. Kant-Studien, 58, 1967, pp. 313-354.

⁴⁷ JOANNES Duns Scotus. *Ordinatio*, I, ed. Commissione scotista. Roma, 1950-1956, dist. 8, pars 1, q. 3, n. 44, t. IV, p. 18.

⁴⁸ Cf. S. Vanni Rovighi. *Elementi di filosofia*. Milano, 1953, II, pp. 24-28.





termo analógico principal) do qual o intelecto faz um uso analógico, transferindo-o a outros objetos⁴⁹.

Mas a primazia da analogia de proporcionalidade é confirmada, sobretudo, pelo americano James F. Anderson o qual insiste em sublinhar o caráter unívoco que há em si mesma a noção afirmada pela analogia de atribuição, assegurando que o ser não é unívoco nesse sentido; porque, ainda que o ser da criatura dependa da sua relação com Deus, ele não consiste em tal relação e não está contido na própria noção - a noção do termo analógico como seria requerido da analogia de atribuição. Segundo Anderson, a analogia de atribuição é muito próxima àquela que Caetano chama de analogia da desigualdade que não é verdadeiramente uma analogia, porque nessa o conceito usado não é análogo, mas somente o nome. Essa forma de analogia, em sua opinião, está presente em Platão, onde há uma ideia ou forma suprema, participada em graus diversos, enquanto a analogia de atribuição está presente em Plotino, no Platonismo em geral e na via tomística *ex gradibus entium*. Por fim, segundo Anderson, a analogia de atribuição é muito próxima a univocidade do ser professada por Parmênides, Espinoza e Hegel, mas também por Duns Escoto da qual depende Suarez, quando privilegia a analogia de atribuição⁵⁰.

Em contrapartida, são favoráveis à primazia da analogia de atribuição Geiger, Fabro, McInerny, Rayemaeker, Montagnes, ou seja, todos aqueles que veem na doutrina da participação, de derivação platônica, o núcleo da metafísica tomística⁵¹. Contudo, é significativo que alguns dentre esses como, por exemplo, Cornelio Fabro, declarem abertamente que o *Esse* (ser puro) de Tomás de Aquino conduz novamente ao Ser de Parmênides (retomado modernamente por Heidegger), mais do que a própria noção de Aristóteles: *l'actus essendi* é, de fato, o ser puro, não o ser da predicação que, se considerado isoladamente, para Aristóteles, não significa nada. Por isso, *Esse* (o ser puro) pode ser reconhecido como a mais alta determinação de Deus que seria o *Esse ipsum subsistens*⁵².

⁴⁹ J. Maritain. *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, tr. it. Brescia, 1974, pp. 487-490. Entre os proponentes do primado da analogia de proporcionalidade, Maritain cita também: R. Garrigou-Lagrange. *Dieu, son existence et sa nature*. Paris, 1928; LE ROHELLEC. *De fundamento metaphysico analogiae*. Divus Thomas. Piacenza, 1926-1927; A. Gardeil. *La structure analogique de l'intellect*. Revue thomiste, 1927; J.M. Ramirez. *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. La ciencia tomista, 25, 1922, pp. 17-38; T.L. Penido. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Paris, 1931.

⁵⁰ J. F. Anderson. *The Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence*. St Louis, 1949; e *Reflections on the Analogy of Being*. The Hague, 1967.

⁵¹ Cf. nota 26.

⁵² C.Fabro. *Dall'ente di Aristotele all'"esse" di S. Tommaso*. Aquinas, 1, 1958, pp. 5-39. (rist. in Id., *Tomismo e pensiero moderno*. Roma, 1969, pp. 47-80); bem como *Dall'essere di Aristotele allo "esse" di Tommaso*, in *Mélanges offerts à E. Gilson*. Toronto-Paris, 1959, pp. 227-247.





Remete-se também a Parmênides, ainda que seja de posições diferentes, um tomista como Gustavo Bontadini, o qual, como se sabe, exprime a sua noção de ser por meio do assim chamado “Princípio de Parmênides”, isto é, “o ser não pode não ser.”⁵³ Mesmo ele, de resto, não hesita a reconhecer a origem mais parmenidiana que aristotélica da noção tomística de *esse ut actus*, entendido originalmente como opondo-se ao não-ser⁵⁴. Na verdade, diante da minha observação que o Princípio de Parmênides supõe que o ser tenha uma essência, aquela, justamente, de não poder não ser – coisa que, de resto, é explicitamente admitida por Bontadini⁵⁵ – e, portanto, é unívoco⁵⁶, ele não hesita em permitir que, antes de ter demonstrado “o teorema da criação”, deve-se admitir que o ser é unívoco e somente em seguida – isto é, depois dessa demonstração – poder-se-á dizer que é análogo⁵⁷. Isso estabelece o problema de se entender como a noção do ser pode mudar, e ele ser primeiro unívoco e depois análogo (vale dizer que é o contrário de unívoco); mas talvez a explicação seja própria da doutrina da analogia de atribuição.

Por fim, é conhecida por todos a posição de Emanuele Severino, já tomista e, em seguida, declaradamente parmenidiana o qual traz, a partir da recondução do conceito de ser, a sua definição parmenidiana – segundo a qual, justamente, o ser não pode não ser – a consequência lógica da exclusão da criação, o que significa renunciar a qualquer forma de analogia e a adesão a mais radical imanência⁵⁸.

4. Conclusão

Com o fim de evitar o perigo do imanentismo, certamente rejeitado por toda a tradição aristotélico-tomista (também, pela tradição de Platão e Escoto) e, mesmo assim, presente na primazia da analogia de atribuição – por causa da tendência dessa última de levar à univocidade do ser - é necessário, antes de mais nada, lembrar que o ser não é de modo algum unívoco, decorrente do fato que esse não é um gênero. Se esse, de fato, fosse unívoco, ou seja, significasse algo único e comum a tudo que existe, o fato (o ato), precisamente, de existir (ou de ser), esse seria um gênero, uma vez que o gênero indica aquilo que une muitas coisas para além das suas diferenças. Mas o ser não pode ser um

⁵³ Cf. por exemplo: G. Bontadini. Para uma teoria do fundamento, in Id. *Metafisica e deellenizzazione*. Milano, 1975, pp. 3-34.

⁵⁴ Id. *Con Tommaso oltre Tommaso*, ivi, pp. 59-64.

⁵⁵ Cf. *Per una teoria*, cit., p. 15.

⁵⁶ E. Berti. *Crisi della razionalità e metafisica*. Verifiche, 9, 1980, pp. 389-422 (rist. in *Metafisica e scienze dell'umo*. Atti del VII Congresso Internazionale. Roma, 1982, I, pp. 52-78).

⁵⁷ G. Bontadini. *Risposta a P. Faggiotto e ad altri amici*. Rivista di filosofia neoscolastica, 74, 1982, pp. 115-125.

⁵⁸ E. Severino, *Essenze del Nihilismo*. Brescia, 1972.





gênero, porque, como já observou Aristóteles, ao ser se atribui, também, as diferenças entre os entes – também desses dizemos, de fato, que ‘são’ –, enquanto os gêneros não podem afirmar as suas próprias diferenças, caso contrário não exprimiriam mais aquilo que possuem em comum para além dessas⁵⁹.

Em resumo, o ser não é um gênero porque longe de exprimir aquilo que há de comum entre todos os entes, ele exprime também aquilo que há de diferente, ou seja, as suas diferenças. Se o ser fosse um gênero, não devia afirmar as diferenças, então estas não seriam, não existiriam, e todas as coisas se reduziriam a uma única, exatamente como afirmava Parmênides. Mas a experiência nos mostra que as coisas são diversas umas das outras, isto é, as diferenças existem; ainda, é possível demonstrar que essas são inegáveis, porque uma eventual negação, mesmo que diferente da sua afirmação, proporia novamente uma diferença e, portanto, reafirmaria que as diferenças existem.

De resto, a filosofia moderna é particularmente sensível à existência das diferenças, ao ponto de chegar a reintroduzir o conceito heideggeriano, substituindo as simples diferenças entre os entes⁶⁰ pela “diferença ontológica” entre os entes e o ser - a qual pressupõe sempre um conceito unívoco do ser e corre o risco de retirar o ser dos entes, isto é, das diferenças. Em relação a essa posição, concordam o Existencialismo, a Fenomenologia, a Hermenêutica, o pluralismo metodológico, todavia, sem dar-se conta de que essa contém, em sua origem, a fundação da Metafísica, isto é, a demonstração racional da transcendência do Absoluto.

Refutar a univocidade do ser significa refutar o monismo – isto é, o imanentismo –, a única alternativa possível para essa é a afirmação da transcendência. Se, de fato, os entes são múltiplos e não reconduzíveis todos a um único gênero, não se pode dizer nem que cada ente seja o Absoluto e nem que o Absoluto seja o seu conjunto, entendido como algo homogêneo; portanto, o Absoluto – que não pode não ser (ele sim, não o ser em geral), porque é simplesmente aquilo que existe sem a necessidade do outro – será um ente distinto dos outros e da sua totalidade, vale dizer um ente transcendente.

Não se trata, obviamente, de uma demonstração de tipo dedutivo, porque mesmo a Metafísica, enquanto discurso sobre o ser, não pode ser dedutiva, exatamente pelo fato que o ser não é um gênero (o que seria exigido da dedução). Trata-se de uma demonstração do tipo refutativo, elético e dialético – no sentido da dialética antiga a qual, quando se aplica a proposições concernentes à totalidade do real, é capaz de verdadeiras e adequadas demonstrações, porque tais proposições dão lugar a alternativas

⁵⁹ Aristóteles. *Metafísica*. III 3, 998 b 22-27.

⁶⁰ Cf. G. Vattimo, *Le avventure dele differenza*, Milano, 1980.





de contradições reais e próprias. Na contradição, de fato, é necessário que uma das premissas seja verdadeira e a outra falsa, porque uma vez identificado o falso, mediante à refutação, resulta indiretamente demonstrado aquilo que é o verdadeiro.⁶¹

Então, em que sentido ainda se pode falar de analogia do ser? No nível dos entes sensíveis, comprovados pela experiência, podem-se constatar várias analogias entre as diversas categorias de ser: aquelas expressas por princípios lógicos (da não contradição e do terceiro excludente), por princípios ontológicos (as diversas formas de casualidade), pela distinção entre potência e ato e, enfim, pela distinção dessa derivada entre essência e existência (ou ser). Trata-se, obviamente, de analogias de proporcionalidade as quais não excluem uma hierarquia, uma ordem de prioridade entre as categorias, ou seja, a dependência dos acidentes à substância, mas não são fundamentadas sobre essa dependência. A qualidade, de fato, tem um ser proporcional a sua essência, como a substância tem um ser proporcional à essência da substância, independente do fato que o ser da qualidade seja dependente do ser da substância. Esta última dependência, certamente, não se deve entender como a participação de muitos em uma mesma essência, nem em um mesmo ser, o ser por essência.

Uma vez que se tenha demonstrado a existência de Deus, vale dizer a transcendência do Absoluto, deve-se admitir – dado que Deus é – uma analogia entre o ser de Deus e aquele dos outros entes, mas se trata mais uma vez de uma analogia de proporcionalidade, que não se funda necessariamente sobre a dependência desses entes a existência de Deus, nem, portanto, revela-a ou a demonstra. A dependência total de Deus pelos vários entes, expressa no conceito de criação, não implica necessariamente – ainda que obviamente não a exclua – uma semelhança entre esses entes e Deus a qual se exige da analogia de atribuição, isto é, da doutrina platônica da participação. Essa, necessariamente, seria implicada somente em uma dependência do tipo generativa, ou imanente, como acontece no Neoplatonismo. Se essa subsiste, como no caso do homem criado à imagem de Deus – mas o que se aprende a partir de uma revelação não se demonstra – deve naturalmente poder ser reconhecida, no entanto, essa parece ser a tarefa de uma hermenêutica religiosamente inspirada, ou de uma teologia fundada na revelação, mais do que de uma metafísica racionalmente demonstrada.

De qualquer forma, a doutrina da criação - que se harmoniza com aquela da transcendência do Absoluto e é, portanto, demonstrável dialeticamente pela Metafísica (porque a criação é a única ligação de casualidade total compatível com tal

⁶¹ Cf. o meu artigo: *Retorica, dialettica, filosofia*. *Intersezioni*, 3, 1983, pp. 505-520. E: C. Rossitto. *Riflessioni sulla struttura logica della filosofia*. Padova, 1982.





transcendência) – não preconiza necessariamente que Deus seja entendido como o Ser por antonomásia, o *Esse ipsum subsistens*, segundo o qual muitos filósofos cristãos (não só Tomás de Aquino) sustentaram com base em uma interpretação do Êxodo (não a única possível). Deus pode ser entendido como um ente absoluto, tendo por essência o pensamento, ou espírito, ou amor (como é revelado, por exemplo, no Evangelho de João), ou seja, alguma determinação diferente do ser (e mais rica, por excelência), sem que o ser cesse de fazer parte dele necessariamente. De fato, o ser, pode pertencer a Deus em virtude da sua essência, sem com ele constituir a sua essência, isto é, pode ser compreendido dentro dessa essência, não como alguma coisa distinta, ou adicionada, mas incluído em uma perfeição maior (como, por exemplo, o viver está incluído no pensar ou no amar). De tal modo evita-se o perigo de admitir uma essência do ser, isto é, de conceber o ser como uma essência, por conseguinte, como unívoco.

Naturalmente, se as coisas estão assim, propõe-se o problema da semelhança entre o pensamento – ou o espírito, ou o amor – divino e as ‘análogas’ perfeições humanas, mas esse poderá ser novamente entendido em termos de analogia de proporcionalidade (como, provavelmente, também entendia Aristóteles em relação ao pensamento, quando atribui a Deus a mais perfeita entre as atividades humanas), sem recorrer à analogia da produção ou de participação. Não teria sentido, realmente, dizer que o pensamento humano é um atributo do divino ou uma participação nesse (a menos que não se seja imanentista como Spinoza e Hegel). É possível, em suma, uma autêntica metafísica cristã – ou, melhor, uma metafísica aberta ao cristianismo – ainda que não se admita a doutrina da participação e o primado da analogia de atribuição⁶².

⁶² Alguma de coisa de semelhante eu já disse no artigo: *Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come ipsum esse*. *Studi Aristotelici*, cit. p. 347-352.

