

CRÍTICAS À INTERPRETAÇÃO DE CAETANO DA DOCTRINA DA ANALOGIA EM SANTO TOMÁS

CRITICAL TO THE CAETANO'S INTERPRETATION OF THE DOCTRINE OF ANALOGY IN ST. THOMAS

Lúcio Souza Lobo *

RESUMO

A doutrina da analogia do ser é um dos fundamentos da teologia filosófica de Tomás de Aquino. Uma interpretação importante da doutrina foi desenvolvida por Tommaso de Vio, o cardeal Caetano, no século XVI. Caetano foi uma das principais influências no movimento neotomista dos séculos XIX e XX, por exemplo, na obra de Garrigou-Lagrange. Entretanto, em tempos recentes sua interpretação foi questionada por alguns estudiosos. Nesse artigo, apresento algumas das objeções contra a mesma feitas por Bernard Montanges e Ralph McInerny, buscando mostrar que a noção de Analogia em Tomás é mais complexa do que, segundo Caetano, ela parecia ser.

PALAVRAS-CHAVE: Tomás de Aquino; Caetano; analogia

ABSTRACT

The doctrine of the analogy of being is one of the fundamentals of Aquinas' philosophical theology. An important interpretation of the doctrine was developed by Tommaso de Vio, the cardinal Caetano, in the XVI century. Caetano was one of the main influences of the neothomistic movement of the XIX and XX centuries, for example, in the oeuvre of Garrigou-Lagrange. However, in recent times, his interpretation was challenged by some scholars. In this paper, I present some of the objections against Caetano made by Bernard Montanges and Ralph McInerny, attempting to show that the notion of analogy in Aquinas is a more complex one.

KEYWORD: Aquinas; Caetano; analogy

* Professor Doutor da Universidade Federal do Paraná, email: luciosouzalobo@gmail.com

1. A CRÍTICA DE MONTAGNES

O dominicano Bernard Montagnes apresentou em seu livro *La doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin* uma interpretação pessoal do autêntico significado do conceito de analogia do 'ser' em Santo Tomás. Suas pesquisas o conduziram ao seguinte resultado: a analogia do ser, tal qual é exposta na obra de Santo Tomás de Aquino, deve ser tomada sob dois aspectos distintos mas interligados, um deles, o aspecto conceitual, é explicado sob o termo geral de analogia, que então significa 'unidade de ordem por referência a um primeiro'; o outro aspecto a ser considerado é o real, no qual a unidade do 'ser' é explicada pela noção de 'participação'.

A unidade conceitual diz respeito à maneira como, em termos lógicos, nós interpretamos a unidade num mundo que se apresenta como múltiplo. A unidade buscada, que no presente caso é a do ser, se apresenta sob a forma de uma unidade de significação, justamente porque o que está em jogo aqui são conceitos. Mas a unidade de significação, no caso do ser, não pode ser de caráter unívoco; isto porque a univocidade não é capaz de resguardar a transcendência divina. Se o termo 'ser' fosse um termo genérico, a englobar tanto Deus, quanto as criaturas, ele não só seria mais abrangente que Deus, como ainda implicaria a aplicação de uma mesma forma a Deus e às criaturas. Como isto é inaceitável, deve-se requerer uma outra unidade de significação que permita a predicação divina sem os excessos aos quais a univocidade conduziria no caso do ser. Portanto, a unidade de sentido adequada para que se predique 'ser', tanto de Deus, quanto das criaturas é a unidade expressa pela analogia.

Já em termos ontológicos, a unidade no seio da multiplicidade precisa ser explicada de outro modo. Montagnes dirá que na esfera do ser a unidade deve ser expressa em termos de participação. Mas o que é participar? "*participar é possuir parcialmente aquilo que um outro é sem restrição.*"(MONTAGNES, 2008, p.44). E até mais do que isso "*participar não é somente possuir parcialmente a forma que subsiste em plenitude em um outro, é também possuir, a título de parte, o ato que constitui um outro em totalidade.*"(p.54). Em Santo Tomás, a participação deriva e é possível a partir do ato criador de Deus. Em outras palavras, a participação é explicada e se sustenta sobre a causalidade eficiente. Além disso, como todo efeito é em algum grau semelhante à sua causa, é lícito supor que a causalidade

formal também esteja em cena. Por isso, afirma Montagnes, “*os seres criados reúnem-se ao ser divino em virtude das relações de causalidade eficiente e formal as quais em conjunto constituem a participação.*”(p.167)

Participação é uma noção que só possui sentido dentro da relação Deus-criaturas. Ou seja, ela é uma noção que explica uma relação que se dá somente num nível vertical. Convém explicar uma distinção importante dentro do pensamento de Montagnes: a diferença entre analogia predicamental e analogia transcendental.

Montagnes declara haver duas dimensões nas quais se desenvolve a analogia do ser, uma horizontal e outra vertical. À horizontal, que Montagnes passa a chamar de predicamental, corresponde a divisão dos seres nas dez categorias. Já a vertical, que passa a ser conhecida como transcendental, é a dimensão dos graus de ser das substâncias, numa escala que vai de Deus até as criaturas. Esta divisão é importante devido ao fato de marcar a separação entre as trajetórias de Aristóteles, que só lidou com a dimensão predicamental (horizontal), e de Santo Tomás, que teve de trabalhar também, e sobretudo, com a dimensão transcendental (vertical). Aristóteles defendeu a existência e a irredutibilidade de dez gêneros supremos do ser, mas esta classificação, ao menos dentro da perspectiva de Santo Tomás, diz respeito aos seres criados e dotados de matéria e forma; portanto, é uma relação que se estabelece no nível do mundo físico (dimensão predicamental). Para Santo Tomás, no entanto, há realidades que ultrapassam o mundo físico, Deus e os anjos, por exemplo. A fim de dar conta dessa segunda ordem de seres é que se faz mister trabalhar com um outro tipo de dimensão, a saber, a transcendental.

Em ambas as dimensões trabalha-se com a idéia da presença de um tipo de unidade. Mas por que esta unidade não pode ser de ordem unívoca? Por dois motivos, primeiro, no nível predicamental, o ser não pode ser unívoco pelo simples motivo que ele não pode funcionar como um gênero. Sabemos que as dez categorias foram consideradas como irredutíveis, portanto não há qualquer gênero para além delas. Some-se a isto o fato de que se ‘ser’ fosse um gênero ele se distinguiria das espécies pelo acréscimo de uma diferença específica, mas como qualquer diferença possível também é ser, isto é, não há como se acrescentar algo de estranho ao ser, segue-se que não seria possível extrair deste gênero uma espécie, o que é logicamente inaceitável. Um gênero sem espécie não é gênero.

Em segundo lugar, porque no nível transcendental a univocidade implicaria o fim da transcendência divina. Se o ser fosse um termo unívoco ele deveria representar uma forma que se aplicasse de igual maneira a Deus e às criaturas, o que não se pode aceitar. Dada a definição de Deus, sua distância para com as criaturas é infinita. Ora, se algo englobasse Deus e as criaturas a distância entre eles sofreria uma limitação.

A inconveniência do postular-se um gênero que englobe a multiplicidade do nível predicamental ou a do nível transcendental é que faz Santo Tomás tomar posição em favor da analogia *unius ad alterum* em detrimento da analogia *duorum ad tertium*. Analogia *duorum ad tertium* é aquela em que “a denominação analógica pertence a dois analogados secundários porque eles estão ambos em referência ao analogado principal.” (p.80). O problema com este primeiro modelo é que ele implica a existência de uma forma para além dos analogados em questão, ou seja, uma forma exterior a englobar os analogados. Uma tal forma exterior mostra-se inadequada, seja para o nível predicamental, seja para o nível transcendental. Por outro lado, a analogia *unius ad alterum*, que se estabelece diretamente entre o analogado secundário e o analogado principal, assenta os limites da relação apenas em seus dois termos e, com isso, escapa ao risco da presença de um termo englobante externo.

Pois bem, uma vez descartada a hipótese de uma unidade de caráter unívoco, só resta uma opção: a unidade por analogia. Analogia deve ser entendida aqui como ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’. Mantém-se a diversidade radical dos seres, mas se abre espaço a um ordenamento por referência a um primeiro. No nível predicamental, a substância é causa dos acidentes porque é através dela que os acidentes podem se realizar. No nível transcendental, a causalidade em jogo é a eficiente, que se manifesta no ato mesmo da criação.

A leitura de Montagnes acerca do tema da analogia em Santo Tomás o conduz a um choque inevitável com uma das vertentes mais tradicionais de interpretação do problema, que é aquela fundada por Tomás de Vio Cajetano, que estabeleceu sua interpretação sobre a analogia do ‘ser’ a partir da afirmação de que o verdadeiro sentido de analogia é aquele que reclama para ela o significado próprio (e único não abusivo) de ‘proporcionalidade’.

Para fundamentar sua tese, Cajetano valeu-se de uma série de textos de Aristóteles e outros do próprio Santo Tomás. Nestes textos, a doutrina da analogia sempre aparece

vinculada à noção de proporção. E por vezes a alusão é tão taxativa que parece impossível recusar que Santo Tomás realmente tenha abraçado o conceito de analogia como ‘proporção’. No *De Veritate* Q 2, art. 11, por exemplo, Santo Tomás escreve de maneira bastante clara que dizer “*por analogia (...) é o mesmo que dizer por **proporção** (grifo nosso)*”

A saída que Montagnes encontra para desembaraçar-se desse texto tão contundente a respeito do tema da analogia como é o *De Veritate* é apresentar uma hipótese na qual o desenvolvimento da doutrina da analogia em Santo Tomás não se dá de maneira linear. Pelo contrário, pleiteia Montagnes, o Santo Doutor parece vacilar perante determinadas escolhas teóricas no decorrer de seus estudos sobre o ‘ser’. Santo Tomás teria preferido durante um determinado período reconhecer a causa formal exemplar como o modelo mais adequado de unidade para explicar a analogia transcendental. Com as dificuldades advindas de tal opção — como a perigosa redução da transcendência divina ocasionada pelo risco de participação de Deus e das criaturas numa única forma comum —, Santo Tomás teria tomado no *De Veritate* uma atitude de recuo frente a teses já apresentadas no seu texto dos comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Aí, neste seu comentário às *Sentenças*, Santo Tomás já teria aceito o modelo de analogia como ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’, mas, no *De Veritate*, Santo Tomás teria procurado salvaguardar a transcendência divina através de uma unidade de tipo meramente proporcional, pois a analogia de proporcionalidade mantém a separação formal requerida para salvar-se a transcendência divina, muito embora não salve a unidade necessária para garantir a possibilidade de ciência.

Para Montagnes, esta atitude, a da aceitação da analogia como proporção, corresponde a um momento bastante peculiar do pensamento de Santo Tomás. O que foi aí admitido, ou seja, a analogia como proporção, foi uma tese posteriormente abandonada por completo por Santo Tomás. A descoberta vindoura de que o tipo de unidade da analogia não é fundada, nem para o caso da analogia predicamental, tampouco para a transcendental, na causalidade formal exemplar, e sim num modelo de causalidade eficiente, foi o que bastou para que o Aquinate dispensasse em definitivo o modelo de causalidade formal.

O novo modelo, fundado na participação no ato de ser, possibilitou um retorno ao modelo de analogia por ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’ já que não mais

havia o risco de se perder a transcendência de Deus. Esta guinada em direção ao real, que deixou de lado uma versão formalista do ‘ser’, foi fundamental para a superação das dificuldades relacionadas ao complexo equilíbrio requerido pela analogia, principalmente a analogia transcendental. De fato, o problema todo era o de manter a transcendência divina sem perder um grau mínimo de unidade capaz de permitir a constituição de ciência. E o novo modelo, que é o único capaz disso, é o que considera a unidade causal eficiente como a única adequada. Ou seja, a unidade própria para o caso em questão é a da causa eficiente.

Seguindo este itinerário, Montagnes contornou o problema inicial que era o de dar conta da opção que Santo Tomás fez durante um determinado período pela analogia como proporcionalidade. Um segundo texto consideravelmente problemático é o do comentário tomista à *Ética a Nicômaco*. Na passagem I 6, 1096b 26-29 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, combatendo a idéia platônica do bem, questiona qual o *status* que deve possuir o termo ‘bem’ quando ele se predica de uma multiplicidade. Vejamos a passagem.

Mas que entenderíamos, então, pelo bem? Não será, por certo, como uma dessas coisas que só por casualidade têm o mesmo nome. Serão os bens uma só coisa por derivarem de um só bem, ou para ele contribuírem, ou antes serão um só por analogia? Inegavelmente, o que a visão é para o corpo a razão é para a alma, e da mesma forma em outros casos.

Outro baluarte da interpretação cajetaniana à doutrina da analogia em Santo Tomás, o comentário de Santo Tomás a essa passagem parece afirmar uma opção do Santo Doutor também pela analogia de proporção. Santo Tomás diz que existem duas maneiras de expressar noções que não são totalmente diferentes e que possuem algum grau de unidade. Uma é a que expressa uma unidade de referência a um primeiro fundada em relações de causalidade. Outra, apresenta-se como uma relação idêntica entre diversos sujeitos. Respectivamente, usando a terminologia de Cajetano, teríamos, analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade. Segundo Santo Tomás, Aristóteles opta, nesta passagem, pela analogia como proporção. Além disso, procura formular uma justificativa para a opção de Aristóteles dizendo que a atitude dele buscava esquivar-se do perigo de se aproximar demais da univocidade que Platão reclamava para sua idéia de ‘bem’, uma vez que o Estagirita deixou em aberto a questão quando afirmou que ela era tema para outra parte da

filosofia. Esta atitude de Santo Tomás convida a considerar a analogia como proporção como a que corresponde ao autêntico modo de analogia em Santo Tomás. Montagnes, porém, dirá que Santo Tomás de modo algum adere à posição expressa pelo texto de Aristóteles que dá a entender que analogia é o mesmo que proporção. No comentário, segundo Montagnes, Santo Tomás assume somente o papel de comentador, sem nada acrescentar ou retirar do texto e, acima de tudo, não assume nenhum compromisso com a tese aristotélica aí exposta, apenas tenta esclarecê-la sendo fiel a ela.

Uma vez afastado o problema que envolvia a interpretação da doutrina da analogia presente no *De Veritate* e no comentário à Ética a Nicômaco, Montagnes pôde voltar-se a uma questão bem mais delicada no que concerne à tradição tomista, qual seja, a da leitura que Cajetano fez da analogia no texto do comentário de Santo Tomás às *Sentenças* de Pedro Lombardo.

O primeiro problema a ser examinado é aquele que diz respeito à verdadeira intenção de Santo Tomás ao escrever em *Sentenças* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 1 que “há três maneiras de dizer-se algo análogo”. Cajetano considerou esta passagem da obra de Santo Tomás como sendo realmente a apresentação de uma classificação dos modos possíveis de analogia. Segundo a classificação, existiriam analogias dos seguintes tipos: a) ‘no conceito somente e não na realidade’ (analogia de atribuição); b) ‘na realidade e não no conceito’ (analogia de desigualdade); c) ‘no conceito e na realidade’ (analogia de proporção). Em primeiro lugar, na opinião de Montagnes, no texto em questão, Santo Tomás jamais esteve a defender a idéia de que existiriam três tipos distintos de analogia. Para Santo Tomás, o problema a ser tratado é o da diferenciação entre dois casos distintos nos quais se pode encontrar analogia. Analogia entendida por Santo Tomás como ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’. Num caso a analogia se apresenta como extrínseca: a saúde, que existe propriamente somente no animal, existe de maneira imprópria ou extrínseca no alimento, no clima, na água, etc. Noutra caso, ao tratar-se do ‘ser’, por exemplo, a analogia é intrínseca, pois ‘ser’ se diz de maneira própria de todos os analogados, isto é, pertence a todos eles, já que tanto Deus quanto quaisquer das criaturas são intrinsecamente ‘ser’. Ora, para Montagnes, Cajetano certamente não compreendeu o verdadeiro sentido da exposição de Santo Tomás nesta passagem de sua obra. Deste equívoco inicial nasceram boa parte dos

futuros problemas de Cajetano para adaptar sua própria teoria da analogia com os textos mais tardios de Santo Tomás, como as duas *Sumas* e o *De Potentia*.

Uma segunda crítica feita por Montagnes baseia-se na acusação de que Cajetano não tenha percebido o real papel da analogia por atribuição dentro da doutrina tomista da analogia. Para Montagnes, Santo Tomás sempre foi “*cuidadoso de subordinar a unidade de proporção à unidade de relação*”. Santo Tomás reconhecia estes dois modos de analogia, de atribuição e de proporcionalidade — embora não sob esta nomenclatura, obviamente, pois ela só foi introduzida por Cajetano posteriormente. Isto significa que a idéia que se apresenta a Santo Tomás quando pensa em analogia é em sentido fundamental o de ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’. Mas, embora não tenha sempre ocorrido isto, uma vez que, durante o período do *De Veritate*, a opção tomada foi outra (pela analogia de proporcionalidade), ainda assim Montagnes julga certo que a opção final de Santo Tomás foi realmente pela analogia de atribuição.

A terceira crítica aponta para a negligente consideração por parte de Cajetano da perspectiva ontológica do problema da analogia. O motivo desta opção foi a necessidade de dar conta de uma dificuldade que a ele se apresentou, pois, Montagnes escreve, “*Cajetano não ignora que se encontra em Santo Tomás uma teoria da analogia do ‘ser’ e do ‘bem’ de acordo com a qual se pode afirmar ao mesmo tempo que os analogados possuem intrinsecamente a perfeição comum e que eles a recebem de um primeiro*” (p.137). A versão a respeito deste problema é a seguinte: Santo Tomás foi capaz de estabelecer uma distinção lógica eficiente que demonstra como uma analogia fundada na ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’ pode se dar de maneira intrínseca ou extrínseca. Coloquemos desta maneira, há dois modos de uma analogia ‘por referência a um primeiro’ ocorrer. Num primeiro, a relação que se estabelece entre os analogados secundários e o conteúdo do termo análogo é extrínseca. O exemplo tradicional, neste caso, é o da saúde, cujo conteúdo se aplica aos analogados secundários de maneira extrínseca, pois neles o termo análogo faz referência a algo que não poderia lhes ser predicado propriamente. O conceito de saúde se aplica intrinsecamente a animal (analogado principal) e extrinsecamente ao clima, ao alimento, etc. (analogados secundários). O outro modo estabelece uma comunidade mais estreita entre o conceito que é predicado dos analogados secundários e o que é predicado do analogado principal. Tanto os analogados secundários, quanto o analogado principal gozam

do direito de possuir uma relação intrínseca com o conceito representado pelo termo análogo. Por exemplo, a categoria da quantidade é intrinsecamente ser, enquanto a categoria da substância também é intrinsecamente ser, só há alguma diferença pelo fato da substância possuir o ser de maneira mais plena. Mas, tanto no caso da substância, quanto no caso dos acidentes o termo análogo se predica propriamente de ambos.

Como tal teoria se tornou embaraçosa para Cajetano, pois sua interpretação era baseada num julgamento irrevogável da analogia de atribuição (aquela que traduz a ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’) como um modelo abusivo de analogia, ele não podia aceitá-la. Mais. Para manter sua posição inicial, deveria necessariamente refutá-la.

Poderá realmente uma analogia de atribuição ser intrínseca? Para fugir a essa dificuldade, segundo Montagnes, Cajetano se propõe a tratar da analogia “*como uma pura estrutura lógica.*” (p.137). No parágrafo 11 do *De Nominum Analogia*, ele julgou ter chegado a uma solução. Nos casos da analogia do ‘ser’ e do ‘bem’ estão em jogo dois tipos de relação. Uma extrínseca, ligada a uma estrutura formal da analogia marcada pela dependência dos analogados secundários a um primeiro; outra intrínseca, “*ligada ao conteúdo ontológico da analogia*” (p.138), já que todos os analogados encontram-se de posse da perfeição comum. O que Cajetano quer dizer é que formalmente a analogia de atribuição está estruturada de uma tal maneira que lhe é inerente ser extrínseca. É de espantar o caráter casuístico de um recurso como este. Não obstante, é a partir desta diferenciação que Cajetano passa a falar de uma analogia mista na qual a parte vinculada à analogia de atribuição é extrínseca e a vinculada à analogia de proporcionalidade é intrínseca. Fica claro, portanto, que Cajetano não entendeu a importância e a extensão da distinção tomista entre os modelos “*duorum ad tertium*” e “*unius ad alterum*”.

Por fim, Montagnes critica Cajetano por haver se distanciado da doutrina de Santo Tomás, que ele supunha interpretar e reproduzir com fidelidade. A opção pela unidade fundada na noção de proporção empurrou Cajetano para um caminho que certamente não era o de Santo Tomás. A tentativa de “*reduzir o múltiplo a um por via conceitual, através da unidade da idéia de ser*” (p.164) é marca do desvio tomado por Cajetano. A via conceitual assinala a postura em prol de uma análise preponderantemente lógica da questão. Cajetano começa por examinar até que ponto a essência se prestaria a ser o elo de ligação

tão tenazmente procurado para a idéia de ‘ser’. O resultado é negativo e a essência não se presta a esse papel, porquanto o que é princípio de diversidade não permite reduzir o múltiplo a um. Ora, se não é através das essências que se pode encontrar a chave do problema da unidade dos seres, então onde devemos procurá-la? Cajetano dirá que no *esse*, ou seja, no ato de ser.

Mas esta postura deve ser cuidadosamente interpretada. A opção pelo ato de ser não é a mesma que Montagnes atribui a Santo Tomás, na qual cada ato de ser representa um grau de perfeição de uma escala que, vista de forma ascendente, vai das criaturas a Deus e, de forma descendente, de Deus às criaturas, mas não é esse o caso. Para Cajetano o que deve ser tomado ao ato de ser (*esse*) é simplesmente o seu acontecer a cada vez em todos os seres, a semelhança se encontra somente nisto. Todas as essências, ainda que irredutivelmente diferentes, encontram-se sempre vinculadas a um ato de ser. Por exemplo, um certo cão possui uma essência que lhe é própria e possui, também, um ato de ser que lhe é próprio. Todavia, quando relacionamos a essência a seu ato de ser podemos ver que esta relação é de alguma maneira comum ao cão e a todos os demais seres; e Cajetano viu isso. Em cada caso de ‘ser’ está presente uma relação de uma essência com seu ato de ser.

Mas isto ainda não é suficiente para que a explicação seja completa. Cajetano, precisa de uma consideração suplementar, qual seja, a de que o ‘ser’ comporta uma dualidade indefinidamente repetida. Para que se tenha algo de estável a ser encontrado em cada ‘ser’, faz-se mister a presença dessa estrutura particular comum. Como diz Montagnes, felizmente (para Cajetano) o ‘ser’ apresenta uma dualidade estável: a de ser composto de ato e potência. Sendo assim, é possível escapar de uma completa e caótica diversidade no ‘ser’. Ato e potência servirão como os dois termos de que toda proporção invariavelmente necessita. Ato e potência são intrinsecamente pertencentes ao ‘ser’ e, por serem dois e manterem uma presença constante, nos permitem considerar uma relação de proporcionalidade a cada vez que comparamos um ‘ser’ com outro ‘ser’. É assim, pois, que Cajetano acredita ter salvo a unidade do ‘ser’ através de um modelo de analogia; modelo este que, dada a diferença essencial entre todos os seres, só pode ser o de uma analogia por proporção, jamais uma analogia por referência a um primeiro.

2. A CRÍTICA DE McINERNY

Como Montagnes o fez, McInerny reconheceu que o texto que serviu de base para a interpretação de Cajetano da doutrina tomista da analogia foi o texto do comentário de Santo Tomás às *Sentenças* de Pedro Lombardo. E é sobre a análise do que Cajetano extraiu deste texto que McInerny desenvolve sua crítica.

A analogia, como já vimos anteriormente, foi separada em três tipos distintos conforme o que Cajetano pensou ter sido proposto por Santo Tomás. Os tipos, seguindo a ordem encontrada no *De Nominum Analogia*, são a) analogia de desigualdade; b) analogia de atribuição e c) analogia de proporcionalidade. De acordo com esta ordem, Cajetano se propôs a expor o que significa analogia desde seu modo menos próprio até o modo mais correto, ou como diz McInerny, numa “*progressão do menos para o mais próprio*”(MCINERNY, 1998, p.7). E assim Cajetano procedeu, mas não sem encontrar dificuldades que McInerny trata desde logo de identificar.

McInerny nos diz que ao tratar do primeiro tipo de analogia, de desigualdade, Cajetano já o desqualifica como tipo autêntico (entenda-se aqui não abusivo) de analogia — o que não deixa de ser surpreendente, pois esta seria, segundo o entender de Cajetano, uma divisão proposta pelo próprio Santo Tomás no texto do comentário às *Sentenças*.

O argumento que sustenta tal desqualificação é o seguinte: ninguém, nem o filósofo, tampouco o dialético se dispõe a aceitar o caráter análogo da analogia dita por desigualdade. O primeiro porque considera neste caso de analogia o nome como equívoco, pois ao considerar as coisas em si mesmas, isto é, em suas naturezas, quando se defrontar com uma designação como a de ‘animal’, por exemplo, só poderá tomá-la como equívoca para homem, cavalo, cão, etc., uma vez que leva em consideração somente os seres enquanto tais. O segundo, o lógico, considerará tal designação como unívoca, já que ‘animal’ é um nome que se aplica univocamente para homem, cavalo, cão, etc., prescindindo assim de suas naturezas individuais e atendo-se somente a um aspecto que lhes é comum, a saber, o fato de serem dotados de natureza sensível.

Mas por que Santo Tomás invocou um exemplo genérico para falar de um tipo de analogia? A resposta de Cajetano, segundo McInerny, foi esta: “*porque as diferenças que dividem o gênero são relacionadas enquanto ‘habitus’ e ‘privatio’, por exemplo, racional e*

*irracional, e são ordenadas ‘per prius et posterius’” (ibid.). Cajetano nota que as diferenças que dividem um gênero são de dois tipos: primeiro, relacionado a *habitus et privatio*. Estas diferenças denunciam a presença nos seres de características que são próprias às suas naturezas (*habitus*) e a ausência de outras características independentemente do fato de tais características ocorrerem ou não (*privatio*) em seres de outras espécies também englobadas pelo gênero. McNerny dará como exemplo o fato da presença ou ausência da racionalidade. O ser humano é racional, o cavalo é irracional, mas ambos são animais e tal diferença em nada interfere no fato de se poder aplicar o nome ‘animal’ a ambos.*

Segundo, os gêneros são divididos de acordo com uma ordem *per prius et posterius*. Prioridade e posterioridade, neste caso, denuncia não um nome, que só pode ser aplicado propriamente a um primeiro enquanto que para os demais a denominação ocorrerá de maneira derivada, mas sim uma ordem de perfeição entre os seres. McNerny lê em Cajetano a acusação de que toda a confusão deriva do fato de se tomar como quase sinônimas as expressões ‘por analogia’ e ‘*per prius et posterius*’ (p.6). Santo Tomás teria incorrido neste erro? Ao que tudo indica sim, ao menos dentro da perspectiva de Cajetano. Mas vejamos como Cajetano explica isso. Sob a razão de significação (ou conteúdo mental que representa aquilo a ser designado pelo termo, ou seja a *ratio*) de um gênero, qualquer que ela seja, não se encobrem nem se desfazem as diferenças entre os seres. Estas diferenças obedecem a uma ordem de ‘perfeição no ser’. Ora, como vimos no capítulo sobre Cajetano, o tipo de analogia em questão é a analogia por desigualdade, que se caracteriza por ser uma analogia não segundo as intenções, visto que o significado dos nomes ser totalmente o mesmo em todos os casos, mas sim ser uma analogia de acordo com o ser. Mas o que poderia haver de acordo com o ser que nos conduzisse a pensarmos em analogia? Somente uma relação de proporção entre os diversos seres retratada de maneira eficiente pelos graus de perfeição. Cajetano fala que “*não só uma planta é mais nobre que uma pedra, mas, ainda, a corporeidade na planta é mais nobre que a corporeidade na pedra*”(De Nominum Analogia § 6). Sob um gênero mantém-se a relação de anterioridade e posterioridade (*prius et posterius*) encontrada nos seres. Além disso, o nome comum é atribuído segundo esta ordem de perfeição, como escreve expressamente Cajetano no § 7 do mesmo tratado. Daí o hábito de usar como sinônimos ‘ser predicado analogamente’ e

‘ser predicado segundo *prius et posterius*’; donde decorre tomar-se um caso genérico como um caso de analogia. “*Com efeito, uma analogia deste gênero, fundada sobre a unidade do conceito, não enuncia uma natureza pura e simplesmente una, mas é compatível com a subsunção de numerosas naturezas ordenadas entre elas, como é o caso entre as espécies especialíssimas de não importa qual gênero e as mais subalternas.*”(*De Nominum Analogia*, § 5). Cajetano acusa claramente a atitude de tomar o ordenamento segundo *prius et posterius* como a responsável pela confusão de considerar-se uma denominação genérica como um caso de analogia, pois, ainda segundo ele, tal postura era lugar-comum na época. Esta é a interpretação de Cajetano quanto à impropriedade ou abusividade da analogia por desigualdade.

McInerny, é claro, não aceita esta leitura e reputa a ela uma das causas da implicância de Cajetano com as relações do tipo *per prius et posterius*. Quando mais adiante Cajetano rejeitar o modelo da analogia de atribuição como um modelo próprio de analogia uma das razões certamente será aí encontrada.

É lícito retomar a questão nos seguintes termos: argumento inicial que McInerny dirige contra Cajetano fala de um “*primeiro indício de que alguma coisa está errada com sua tríplice divisão*” (p.11). Este argumento refere-se basicamente ao fato de a desigualdade entre os seres não ser evitada através da aplicação de um nome que lhes seja comum. Por exemplo, o termo unívoco ‘animal’ cabe perfeitamente (ou seja, univocamente) tanto a homem quanto a cavalo, boi, rato, etc. Mas disto não decorre que se suprimam as diferenças que brotam das peculiaridades que suas naturezas comportam. Ou seja, cada ser realiza de seu modo próprio a animalidade que se lhe está sendo predicada pelo nome unívoco ‘animal’. Nomes unívocos podem dizer respeito somente a aspectos que são de alguma forma partilhados por todos os seres aos quais eles se aplicam. ‘Animal’ é um nome unívoco que reporta a uma característica comum: o fato de ser dotado de sentidos. Não se exige de modo algum que os seres abarcados por essa predicação sejam totalmente do mesmo tipo; eles podem sim ser seres diferentes, desiguais. É por isso que, como ressalta McInerny, “*desigualdade ‘secundum esse’ é irrelevante para o que é significado por um nome análogo*” e acrescenta “*do mesmo modo como desigualdade ‘secundum esse’ é irrelevante para o caráter universal de termos genéricos.*” (p.9). Mas por quê? Porque há

“desigualdades, ordenadas ‘*per prius et posterius*’, entre coisas ditas acerca disso que não afetam nosso modo de falar sobre elas” (p.9-10).

O erro de Cajetano ocorreu quando tomou este uso extensivo do termo analogia em Santo Tomás. Santo Tomás estendeu, no seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, o termo analogia da ordem intencional para a ordem do ser. E o fez justamente com o propósito de assinalar que existem características que pertencem propriamente aos analogados e outras que lhes pertencem apenas acidentalmente: “*ao salientar este ponto, Tomás nota que se pode encontrar a mesma variação ‘secundum esse’ em termos unívocos*” (p.11). McInerny afirma que Cajetano percebeu este duplo uso da analogia, seja para assinalar desigualdade *secundum esse*, seja para desigualdade *secundum intentiones*. O que por si só tornava claro que a intenção de Santo Tomás não era de falar de uma mesma coisa, ou seja, restringir o discurso à esfera lógica e tratar de três tipos de analogia. Não obstante, Cajetano interpretou as palavras de Santo Tomás como se assim o fosse. Estabeleceu a tripartição da analogia misturando diferenças ‘segundo o ser’ (*secundum esse*) com desigualdades ‘segundo as intenções’ (*secundum intentiones*) e pagou por isso. O preço foi ter passado a confundir um ordenamento que é pertinente aos seres, a saber, o ser segundo *prius et posterius* (que manifesta graus de perfeição entre os seres) com um modelo de analogia, que é um modelo eminentemente intencional. Daí por diante, quando Cajetano passou a falar de analogia por desigualdade ele sempre teve em mente um indissociável vínculo entre ordenamento *per prius et posterius* e um modo abusivo de analogia. Tal visão também impregnou sua avaliação da analogia por atribuição e lhe trouxe ainda outros problemas (p.20).

Mas o que importa até aqui, e este é o cerne da primeira crítica de McInerny, é o fato de Cajetano se ter deixado confundir por algo que na verdade representava dois **usos** de analogia (um uso de ordem predicamental e outro uso de ordem ontológica) e não dois **tipos** de analogia — de um lado, a analogia por desigualdade, que absolutamente não é analogia e, de outro, aquelas que menos ou mais podem ser consideradas como analogia, a saber, a por atribuição e a por proporcionalidade. Ao aceitar a analogia de desigualdade como um tipo de analogia a ser colocado lado a lado com as analogias de atribuição e de proporcionalidade Cajetano já dá provas de que algo vai mal com a sua leitura do texto de

Santo Tomás de Aquino. A confusão entre ordem do ‘ser’ e ordem das ‘intenções’ é um marcante sinal disso.

A segunda crítica de McNerny decorre do primeiro e malfadado passo interpretativo de Cajetano. McNerny parece perguntar como “*ao colocar seu dedo em algo que deveria ter lhe dito que ele estava mal interpretando a passagem de Santo Tomás de Aquino*” Cajetano não se deu conta disso? É realmente espantoso que um pensador devotado a expor e a clarificar as idéias de seu mestre intelectual aceitasse uma interpretação que conduziria à desqualificação de algo defendido (ou, ao menos, que Cajetano julgava ser defendido, a saber, a divisão da analogia em três diferentes tipos) por seu mestre Santo Tomás. Mas isso só se deu porque Cajetano não notou que a intenção de Santo Tomás ao responder a questão em evidência no texto do seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo era a de assinalar que **para nomes análogos as características secundum esse são meramente acidentais**. De fato, o próprio Santo Tomás reforça esta afirmação dizendo que as características *secundum esse* também são acidentais para nomes unívocos. Em suma, quando se trata de nomear uma diversidade de coisas suas características ontológicas próprias não determinam todas as formas do pensamento e da predicação a respeito delas. O pensamento elege determinadas características que serão levadas em consideração na predicação em detrimento de outras características, que eventualmente podem ser até mais fundamentais. Podemos voltar a nos valer do exemplo ‘animal’. ‘Animal’, quando predicado de muitos e diferentes seres, como é o caso, aliás, de quando falamos de homens, cães, gatos, etc., mantém uma unidade de significação que lhe permite estender-se a todos esses diferentes seres, a todas essas diferentes naturezas. Toda complexidade de características que sustentam esses seres como distintos uns dos outros não é capaz de sufocar, ou melhor, de apagar aquilo de comum que todas compartilham. Quando um termo como ‘animal’ é predicado de todos esses seres o conteúdo com o qual nossa mente lida para aplicá-lo igualmente em todos os casos é um conteúdo absolutamente comum, pois ele prescinde de qualquer nota individualizante. E este é um procedimento não só lícito como corriqueiro do nosso entendimento. Predicar ‘animal’ de um grupo heterogêneo de seres não significa, de modo algum, diluir suas diferenças, seja específicas, seja individuais. Significa apenas englobar todos esses seres a partir de um conjunto de características que realmente lhes sejam comuns.

Estas duas primeiras críticas de McInerny sustentam-se sobre o fato de que pode haver relações *per prius et posterius* tanto *secundum intentionem*, quanto *secundum esse*. Contudo, estas relações em nada interferem umas com as outras. Por exemplo, e este é o exemplo de McInerny, a relação *per prius et posterius* encontrada na predicação ‘animal’ (ou seja, quando tomada *secundum intentionem*) nada depende da relação *per prius et posterius* atinente ao mesmo universo de seres, a saber, ‘animais’, quando tomada *secundum esse*. Pois reconhecer que homem, cavalo, cão, etc. são ‘animais’ não é o mesmo que expressar a animalidade própria ou a natureza de cada um deles e seus graus de perfeição. Por outro lado, dizer que a saúde se encontra *per prius* no animal e *per posterius* na comida, no clima, etc., apenas quer marcar que a *ratio propria* encontra-se apenas no primeiro deles.

Para além destas primeiras dificuldades há outras questões a serem respondidas. Dentre os problemas advindos da inicial e equivocada interpretação de Cajetano acerca do texto do comentário de Santo Tomás às *Sentenças* se encontra um particularmente curioso: o tornar equivalentes analogia e univocidade (p.17).

Um dos pontos-chave para a interpretação do conceito de analogia em Cajetano é o de que a verdadeira analogia é aquela que reparte o conceito propriamente análogo entre todos os analogados. Ou seja, o conceito análogo precisa ser intrínseco a todos os analogados. Isto significa que a *ratio propria* (o significado próprio) do termo em questão precisa pertencer a todos os analogados para que se reconheça aí um modelo não abusivo de analogia. Tal posição entra em confronto direto com a posição de Santo Tomás para quem “*quando algo é predicado univocamente de muitos, ele é encontrado em cada um deles de acordo com sua própria noção, como ‘animal’ em todas as espécies de animal. Mas quando alguma coisa é dita analogicamente de muitos, ela é encontrada de acordo com sua própria noção em uma delas somente* (grifo nosso), *a partir da qual as outras são denominadas.*”(ST, Ia, q. 16, a. 6). Essa ‘*própria noção*’ é a *ratio propria*. Ora, perante afirmação tão adversa Cajetano precisará fazer um malabarismo para compatibilizar sua visão com a de Santo Tomás, ou melhor, a deste com a sua, pois Cajetano não está disposto a rever suas conquistas do *De Nominum Analogia*.

A saída será rejeitar o contraste proposto por Santo Tomás, na *Suma Teológica*, entre nomes unívocos e análogos. A defesa de Cajetano será construída sobre uma

referência ao comentário de Santo Tomás à *Ética a Nicômaco* na qual Santo Tomás parece abraçar outra leitura do conceito de analogia e, também, na leitura de um ‘caso especial’ de alguns nomes análogos como ‘verdade’, ‘bem’ e ‘ser’, por exemplo.

As duas alegações serão insuficientes para dar conta da dificuldade que se apresenta. Primeiro porque remeter ao texto do comentário de Santo Tomás à *Ética a Nicômaco* de modo algum produziria uma conciliação com o texto da *Suma Teológica*, pois as teses expostas em ambos os textos são incompatíveis. O máximo que daí se extrairia seria uma incoerência no pensamento de Santo Tomás; o que certamente Cajetano não buscava.

Em segundo lugar, e mais problemático ainda, requisitar nomes análogos de um caso especial, como nos casos de ‘verdade’, ‘bem’ ou ‘ser’, não é uma boa saída. Os casos especiais de que falamos consistem em tomar tais nomes análogos sob um modo do que Cajetano chamou, no parágrafo 11 do *De Nominum Analogia*, de “*entendimento formal*”. Nesta passagem do *De Nominum Analogia*, Cajetano, ao defrontar-se com o caráter intrínseco de certos casos de analogia de atribuição, tenta salvar sua posição (que é a de condenar a analogia de atribuição como uma analogia caracterizada pelo fato de ser extrínseca) reclamando para alguns casos especiais uma diferenciação entre os aspectos de conteúdo e formal. Quanto ao conteúdo, por exemplo, a analogia de atribuição apresenta-se como uma analogia intrínseca no caso do termo ‘ser’, pois se Deus é *per prius* ser, as criaturas são ser *per posterius*, e o são intrinsecamente com referência a um primeiro. Mas, como alega Cajetano, a analogia possui também um aspecto formal, isto é, ela pode ser examinada levando-se em consideração apenas a sua estrutura formal. Toda analogia de atribuição, quando examinada sob este último prisma, apresenta-se como uma analogia extrínseca.

O “*entendimento formal*” deste tipo de nome análogo expressa uma posição claramente casuística de Cajetano, que tenta esconder, ou no mínimo disfarçar, o fato de os nomes análogos por atribuição envolverem denominações extrínsecas e também intrínsecas, e que isto em nada os afeta enquanto análogos por atribuição. Quando pleiteia que termos como ‘verdade’, ‘ser’ e ‘bem’ devam ser entendidos formalmente, Cajetano tenta salvar sua concepção que determina como única forma válida para nomes análogos a de possuírem uma denominação intrínseca (o que, no entender de Cajetano, só ocorre com a analogia de

proporcionalidade). Ora, sabemos pela própria definição fornecida por Cajetano que a analogia por atribuição possui como principal característica a de vincular aos analogados secundários uma predicação que lhes é extrínseca. Mas como nos casos de ‘ser’ e de ‘bem’, por exemplo, nos quais está envolvido um modelo de analogia que é a analogia de atribuição — e isso Cajetano reconhece através dos exemplos que apresenta no transcorrer do § 11—, como explicar que em tais casos a denominação dos analogados secundários seja intrínseca? Cajetano mesmo aceita que “*ser, com efeito, convém formalmente a todas as substâncias, a todos os acidentes*”(De Nominum Analogia §11). E quando ele diz “*formalmente*” não diz outra coisa senão intrinsecamente.

Portanto, não há que se entender formalmente tal ou tal caso de nomes análogos, já que este tipo de expediente não seria capaz de desqualificar o fato de que dentro do que Cajetano denominou de analogia de atribuição podem aparecer denominações intrínsecas e extrínsecas. A manobra malogra justamente por não mostrar como ‘entender formalmente’ seria capaz de tolher o caráter intrínseco de alguns casos de analogia por atribuição.

É fato, porém, que Cajetano manteve até o fim sua posição em favor de um modelo de analogia fundado na necessidade de a predicação ser intrínseca. Esta postura desmerece a ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’, tese de Aristóteles, porque em alguns casos a unidade de ordem constitui uma analogia de caráter extrínseco, e isso arrasta com ela a analogia de atribuição a um segundo plano.

O problema com a afirmação do caráter necessariamente intrínseco do ‘verdadeiro modelo de analogia’ é que ele aproxima perigosamente a analogia da univocidade. A determinação de Cajetano de salvar a qualquer custo o caráter intrínseco da analogia, na forma que ele julgou ser a única legítima, levou-o a descurar de características importantes que delimitam a fronteira entre analogia e univocidade. Como resultado, acusa McInerny, “*verdadeira analogia e univocidade estão equiparadas na única característica que parece interessar a Cajetano.*”(p.17).

Ao comentar a infeliz posição de Cajetano, que considerou necessário o controle dos textos e usos que Aristóteles faz do termo analogia sobre aqueles nos quais Santo Tomás também utiliza-se da expressão ‘analogia’, McInerny mostra que identidade de doutrina não supõe identidade de terminologia. O significado do termo analogia, quando este termo é utilizado por Aristóteles, é simplesmente proporção. Analogia, para Santo

Tomás, vem revestida de um significado novo e claramente distinto daquele que Aristóteles fez uso. Para Santo Tomás, analogia é uma designação que se encontra a meio caminho entre a univocidade e a equivocidade. Análogo é o nome que envolve um conteúdo parte semelhante, parte diferente. Entretanto, há um fator complicador da análise da doutrina da analogia em Santo Tomás. A origem desta doutrina encontra suas raízes lógicas no aristotelismo, mais especificamente na doutrina aristotélica da ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’ e na teoria predicativa exposta no capítulo primeiro das *Categorias*. Deve-se, portanto, estar atento a esta disparidade terminológica aliada a uma considerável concordância doutrinal. Isso fica claro através das referências que encontramos no Santo Tomás comentador de Aristóteles, que muitas vezes remete ao texto do Estagirita como lugar de confirmação de uma interpretação onde, ao chegarmos, não encontramos mais que uma concordância doutrinal, pois a terminologia usada é claramente distinta. Aliás, é mesmo comum, como afirma McNerny, encontrarmos em diversas passagens de Santo Tomás diferenças deste tipo. Para corroborar esta afirmação, McNerny oferece alguns exemplos vinculados ao conceito tomista de analogia, que se encontra intimamente vinculado ao conceito aristotélico de ‘unidade de ordem por referência a um primeiro’. Citemos um. “*Há muitos sentidos nos quais uma coisa pode ser dita ‘ser’, mas, tudo o que ‘é’ está relacionado com um ponto central, um tipo definido de coisa, e não é dito ‘ser’ por mera ambigüidade.*” (*Metafísica*. IV, 2, 1003a 33-34), e, assim, Santo Tomás faz alusão a esta passagem “...*ser é [dito] (...) de acordo com a analogia, como está exposto em Metafísica IV.*” (*Comentário à Física de Aristóteles III lectio I, n. 7*).). Comparando estas duas passagens, podemos ver como Santo Tomás faz referência a um texto aristotélico no qual aparece exposto um conteúdo compatível com a doutrina tomista da analogia, tanto é que Santo Tomás usa, na caracterização dessa passagem, o termo analogia, tal qual ele, Santo Tomás, a entende. No entanto, de modo algum se pode dizer que Aristóteles poderia utilizar-se, nesta mesma passagem, do termo analogia, pois para Aristóteles analogia significava algo muito diferente. Acrescente-se a isso a importância que McNerny confere à passagem da Suma Teológica (Ia, q. 16, a.6), obra da maturidade de Santo Tomás, na qual aparece definida de forma contundente a definição, tanto de unívoco, quanto de análogo.

Vê-se por aí que, ao contrário do que Cajetano supunha, Santo Tomás não vincula diretamente sua concepção de analogia ao termo ‘analogia’ tal qual é usado por Aristóteles. Isto porque o que Aristóteles expressa através do termo ‘analogia’ não tem qualquer controle e não determina de maneira alguma a posição tomista acerca do conceito associado a este termo. McInerny afirma peremptoriamente que *“não há uma fixa relação entre o uso que Aristóteles faz do termo grego e o uso de Tomás da palavra emprestada para o latim.”* (p.34).

3. CONCLUSÃO

Há, porém, um problema adicional, posterior ao da refutação da interpretação cajetaniana. Tal problema é o da doutrina da ‘analogia do ser’ em Santo Tomás de Aquino que agora resta órfã, após a derrocada da leitura cajetaniana.

Pode-se colocar este problema da seguinte forma: a doutrina da ‘analogia do ser’ em Santo Tomás de Aquino refere-se a aspectos lógicos, ontológicos, ou a ambos? Para responder a esta pergunta, McInerny tecerá uma série de considerações acerca das estruturas do conhecimento e do discurso com o intuito de mostrar, mais adiante, que é desta análise que surgirá uma solução satisfatória e alternativa àquela proposta por Cajetano.

Santo Tomás segue a orientação de Aristóteles e considera as palavras como designações das coisas, não diretamente, mas, por se aplicarem aos conceitos que das coisas fazemos, indiretamente. Há uma ligação direta entre as palavras e as *ratio* a que elas se aplicam, e como há uma ligação também direta entre as *ratio* e as coisas que elas representam pode-se concluir que as palavras possuem uma ligação confiável (ainda que indireta) com as coisas mesmas.

Dizer que há uma ligação confiável é dizer que nossa estrutura de conhecimento garante a junção entre o que se diz e o que existe. Como? Santo Tomás assim responde: *“a alma possui duas capacidades cognitivas. Uma é o ato de um órgão corporal, e é natural para ela ter conhecimento das coisas como elas existem na matéria individualizada, que é o porquê do sentido ter cognições somente dos individuais”*(*S Th.*, Ia q. 12, 4c), ou seja,

somos dotados de uma capacidade cognitiva que se serve dos dados obtidos de uma relação imediata entre nossos órgãos sensoriais e o mundo. Num primeiro momento, a relação destes órgãos com o mundo é que fornecem o material com o qual a segunda capacidade cognitiva trabalhará. A segunda capacidade cognitiva lapidará o material que lhe foi entregue, dando parida aos processos de abstração e generalização. Estamos diante, então, de uma capacidade que é passiva e de outra que é ativa; Santo Tomás as chamará de intelecto ‘possível’ e intelecto ‘agente’, respectivamente. O que nos interessa dessa estrutura cognitiva é que, a partir dela, constitui-se solidamente uma ligação entre o pensamento (e as palavras que os exprimem) e o mundo real.

Entretanto, tal estrutura tem seus problemas, pois enseja algumas complicações na correta aplicação dos nomes às coisas. As relações entre os componentes da tríade coisa-pensamento-palavra nem sempre são óbvias. A linguagem, nessa teoria do conhecimento, tem uma dupla função: expressar o pensamento e expressar as coisas. Ao pensamento corresponde a ordem lógica, neste caso a linguagem ocupa-se das relações que se estabelecem no seio das operações próprias ao intelecto. Estas relações são estabelecidas fundamentalmente em razão de atos que são peculiares ao intelecto como a abstração, a universalização e a imaterialização, e isto é um importante postulado desta teoria do conhecimento. Mas eis que as coisas em si mesmas, efetivamente, não são assim. Não há nada de abstrato ou universal que possamos encontrar andando por aí. O que existe são os singulares, coisas individualmente ou numericamente diferentes. Ou seja, o que existe realmente é este homem, este cavalo, este cão e não o homem, o cavalo e o cão, enquanto universais. As relações próprias ao pensamento implicam em noções, como as de gênero e espécie, por exemplo, que, embora tenham um lastro no mundo, não representam o mundo exatamente tal qual ele é, mas sim, em boa parte, como o pensamos. Por outro lado, quando a linguagem se ocupa das coisas em si mesmas ela está a ocupar-se da ordem ontológica. Este tipo de discurso trata das coisas tais quais elas são nelas mesmas e apresentam-se a nós em suas formas individuais. McInerny faz ver que há um sério risco na ausência de distinção entre essas duas funções da linguagem e dá como exemplo um caso em que a confusão entre as duas ordens teve conseqüências desastrosas. Este caso é justamente o da doutrina cajetaniana da tripartição dos tipos de analogia, na qual Cajetano erra ao

considerar que Santo Tomás tenha pleiteado para a analogia de desigualdade um caráter misto, ou seja, ao mesmo tempo lógico e ontológico.

REFERÊNCIAS

CAETANO, T. L'Analogie des nomes. Trad. Bruno Pinchard. In: PINCHARD, B. **Metaphysique et Semantique**. Paris: Vrin, 1987.

MCINERNY, R. **Aquinas and Analogy**. Washington: Catholic University of America Press, 1998.

MONTAGNES, B. **La doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Editions du Cerf, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. **Questiones disputatae de veritate**. Trad. Robert Mulligan. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra gentiles**. Trad. Maria Mercedes Bergadá. Buenos Aires: Club de Lectores, 1951.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tr. Francisco Barbado Viejo et alii. Madrid: Editorial Catolica, 1959.