

Lúcia Sant'Anna

**UM ESTUDO SOBRE A VERDADE NA *SUMA DE TEOLOGIA* DE SANTO  
TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas sob a orientação da  
Prof.a. Dr.a. Fátima Évora.

Este exemplar corresponde à redação  
final da Dissertação defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em  
15 / 02 / 2008

BANCA

Prof.a. Dr.a. (orientadora) Fátima Évora



Prof. Dr. (membro) Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento



Prof. Dr. (membro) César Ribas Cezar



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Sa59e** Sant'Anna, Lúcia  
Um estudo sobre a verdade na Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino / Lúcia Sant'Anna. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

**Orientador: Fátima Évora.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Verdade (Filosofia). 3. Deus – Conhecimento. 4. Filosofia medieval. 5. Conhecimento. I. Nascimento, Carlos Arthur R. do (Carlos Arthur Ribeiro do). II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

(cc/ifch)

**Título em inglês: A study on St Thomas's notion of truth on the Summa theologica**

**Palavras – chave em inglês (Keywords): Truth (Philosophy).  
God - Knowableness.  
Philosophy, Medieval.  
Knowledge.**

**Área de concentração : História da Filosofia Medieval.**

**Titulação : Mestre em Filosofia.**

**Banca examinadora : Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Cesar Ribas  
Cezar, Fátima Évora.**

**Data da defesa : 15-02-2008.**

**Programa de Pós-Graduação :- Filosofia**

Resumo:

O presente trabalho versa sobre a questão da verdade na *Suma de Teologia* de Santo Tomás de Aquino, procurando levantar os principais aspectos de sua doutrina sobre esse ponto. Com esse fim, após uma breve apresentação geral da obra, faz-se um comentário literal da questão 16 da primeira parte da *Suma*; em seguida, apresentam-se os aspectos levantados sobre a verdade nessa questão, a saber, a relação necessária entre verdade e intelecto e entre verdade e Deus.

Abstract:

This study analyses the issue of truth in the St. Thomas Aquinas's *Summa Theologiae*, aiming to rise the main aspects of his doctrine on this subject. In order to achieve this a literal commentary of question 16 of the first part of the *Summa* is being preceded by a general presentation of the work; following those aspects: the necessary relation between truth and intellect and between truth and God are presented.

Dedico este trabalho a meu orientador, pela grande paciência e pelas inúmeras correções; a meus pais que de maneiras tortuosas me ensinaram a amar a verdade e a meus padrinhos, sem os quais nada disso teria sido possível.

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>O CONTEXTO DA QUESTÃO 16.....</b>	<b>12</b>
<b>1- OS ESCRITOS DE STO TOMÁS DE AQUINO SOBRE A VERDADE.....</b>	<b>12</b>
<b>2- OS GÊNEROS LITERÁRIOS DA PRODUÇÃO UNIVERSITÁRIA.....</b>	<b>14</b>
<b>A. AS SENTENÇAS.....</b>	<b>14</b>
<b>B. AS QUESTÕES DISPUTADAS.....</b>	<b>16</b>
<b>C. AS SUMAS .....</b>	<b>17</b>
<b>3- A SUMA DE TEOLOGIA DE STO. TOMÁS DE AQUINO.....</b>	<b>19</b>
<b>A. CIRCUNSTÂNCIAS DA REDAÇÃO .....</b>	<b>19</b>
<b>B. FINALIDADE .....</b>	<b>19</b>
<b>C. A ORGANIZAÇÃO QUANTO À FORMA .....</b>	<b>21</b>
<b>D. PESQUISAS.....</b>	<b>27</b>
<b>E. A ORGANIZAÇÃO QUANTO AO CONTEÚDO .....</b>	<b>30</b>
<b>A QUESTÃO 16 DA PRIMEIRA PARTE DA <i>SUMA DE TEOLOGIA</i>.....</b>	<b>33</b>
<b>ARTIGO 1 – SE A VERDADE ESTÁ NA COISA OU APENAS NO INTELLECTO [SE A VERDADE ESTÁ APENAS NO INTELLECTO] .....</b>	<b>34</b>
<b>ARTIGO 2- SE ESTÁ APENAS NO INTELLECTO QUE COMPÕE E DIVIDE. ....</b>	<b>44</b>
<b>ARTIGO 3 – SOBRE A COMPARAÇÃO DO VERDADEIRO COM O ENTE. [<i>SE O VERDADEIRO E O ENTE SÃO CONVERTÍVEIS</i>].....</b>	<b>49</b>
<b>ARTIGO 4 – SOBRE A COMPARAÇÃO DO VERDADEIRO COM O BEM [SE O BEM DE ACORDO COM A NOÇÃO É ANTERIOR AO VERDADEIRO] .....</b>	<b>53</b>
<b>ARTIGO 5 – SE DEUS É A VERDADE.....</b>	<b>57</b>
<b>ARTIGO 6 – SE TUDO É VERDADEIRO POR UMA ÚNICA VERDADE [SE HÁ UMA ÚNICA VERDADE, DE ACORDO COM A QUAL TUDO É VERDADEIRO].....</b>	<b>60</b>
<b>ARTIGO 7 – SOBRE A ETERNIDADE DA VERDADE [SE A VERDADE CRIADA É ETERNA]..</b>	<b>63</b>
<b>ARTIGO 8 – SOBRE A INCOMUTABILIDADE DA VERDADE [SE A VERDADE É IMUTÁVEL]68</b>	
<b>CONCLUSÃO – UMA NOVA DEFINIÇÃO DE VERDADE .....</b>	<b>72</b>

A.	A DISCUSSÃO ANTES DE STO TOMÁS.....	72
B.	A DOCTRINA DE STO TOMÁS – VERDADE COMO CIÊNCIA DE DEUS .....	77
<b>BIBLIOGRAFIA:</b> .....		<b>87</b>
<b>ANEXO I – SOBRE O CONHECIMENTO INTELECTUAL HUMANO .....</b>		<b>90</b>

## INTRODUÇÃO

Onde está a verdade? Nas coisas? Nas idéias que existem fora do mundo? Nas idéias que estão no intelecto humano? E o que é a verdade? Um ser? Uma propriedade do ser? Uma relação? Essas questões, de uma forma ou outra, sempre foram objeto de investigação dos filósofos. Sto. Tomás também procura respondê-las e não apenas como filósofo, responde-a como um teólogo que, guiado pela firme adesão aos dados da revelação, extrai da filosofia os argumentos com os quais o homem é capaz de unir na mesma racionalidade as verdades de razão e as verdades de fé.

*Veritas est adaequatio rei et intellectus*, Deus é a verdade. Partindo do estabelecimento da verdade<sup>1</sup> como adequação entre a coisa e o intelecto, mostrando que a verdade está sobretudo no intelecto, que é possível estar no intelecto por ser uma propriedade do ser, chega a afirmar que Deus é a verdade. Deus que, sendo a inteligência, cria o mundo a partir das idéias em seu intelecto, cria o homem com a capacidade de conhecer o mundo e de conhecer a Deus pelo conhecimento do mundo.

Para mostrar esse trajeto da investigação tomista, o presente estudo sobre a verdade tem como núcleo a análise da questão 16 da primeira parte da *Suma de Teologia*. O trabalho foi dividido em três partes. Na primeira parte, para bem situar a questão estudada, apresentam-se as características deste e de outros escritos de Sto. Tomás sobre a verdade: o gênero de obra em que se inserem, a época em que foram redigidos; em seguida, apresentam-se as características do texto da *Suma de Teologia* e o contexto em que se situa a questão 16 da primeira parte nessa obra. Tomamos como base deste estudo alguns livros que fornecem dados históricos sobre a vida e os

---

<sup>1</sup> Sto. Tomás não se põe a dúvida sobre a possibilidade de conhecer ou não verdadeiramente, parte da consideração de que é possível conhecer a verdade.

escritos de Sto. Tomás e sobre sua obra, usamos principalmente a *Iniciação a Santo Tomás de Aquino* escrita por Torrell, por fazer um levantamento minucioso de todos os eventos concernentes à vida de Santo Tomás, analisando e corrigindo as informações contidas em outras biografias e confrontando-as com documentos.

Na segunda parte do trabalho, apresenta-se a análise dos artigos da questão 16. Para a leitura da questão foi utilizada a edição leonina, apoiada pela tradução bilíngüe da Loyola, juntamente com a tradução espanhola da BAC e a tradução francesa de Sertillanges. Para os comentários sobre o texto apoiamo-nos sobretudo nos comentários literais de Pégues, no comentário do cardeal Caietano, publicado na ed. leonina, nas notas de Sertillanges, nas notas da edição da Loyola e em artigos específicos sobre o tema, citados na bibliografia.

Na terceira parte, apresentam-se, por fim, juntamente com algumas considerações sobre o tema da verdade, aqueles que nos pareceram os principais pontos doutrinários sobre a verdade no contexto da *Suma de Teologia*: a relação necessária entre Deus e a verdade e entre a verdade e o intelecto.

### **Verdade nas coisas ou no intelecto?**

À época de Sto. Tomás, de um modo geral, o pensamento filosófico-teológico ocidental latino tinha como base a filosofia e teologia de Sto. Agostinho, embora, principalmente pela influência dos comentadores árabes, houvesse um estudo incipiente e um crescente interesse pela filosofia de Aristóteles. Sto. Alberto Magno, professor de Sto. Tomás na Universidade de Paris e especialmente no estúdio dominicano de Colônia, foi provavelmente quem alimentou o interesse de seu discípulo no estudo de Aristóteles. Sto. Alberto, no entanto, não acolhera – como seu discípulo o fará – a doutrina aristotélica. A assimilação de Aristóteles por Sto. Alberto será muito mais branda, pois “enquanto ele adotou elementos aristotélicos e os incorporou a sua filosofia, ele

manteve muito da tradição agostiniana e não aristotélica e sua filosofia tem o caráter de estágio de transição a caminho daquela incorporação mais completa do aristotelismo realizada pelo seu grande aluno, Sto. Tomás de Aquino”.<sup>2</sup>

Qual era o cenário filosófico no que se refere ao tema da verdade? Também nessa matéria tinha-se por certa a concepção de Sto. Agostinho (embora nem sempre se aceitasse a sua definição) segundo a qual a verdade está nas coisas. A definição comumente aceita, à qual Sto. Tomás chama definição dos ‘*magistri*’ é a de indivisão: “verdade é a indivisão do ser (esse) e daquilo que é”, aceita, inclusive, por seu professor Sto. Alberto. É Sto. Tomás quem define a verdade como adequação, isto é, a verdade não se diz mais estar principalmente nas coisas, mas no intelecto ao afirmar ou negar adequadamente que as coisas são ou não são. Essas duas considerações opostas da verdade (a verdade como estando nas coisas ou no intelecto) remontam a duas tradições filosóficas distintas: a de Platão e, por conseguinte, do neoplatonismo e a de Aristóteles. De Platão vêm as concepções que situam a verdade nas coisas e que chegam à Idade Média pelo neoplatonismo, do qual Sto. Agostinho recebe grande influência, e pelos filósofos árabes, que têm uma doutrina platônica com elementos aristotélicos. De Aristóteles é a concepção de verdade como adequação (embora a formulação clássica não seja dele, é ele a sua fonte).

Devemos procurar a razão pela qual Sto. Tomás é levado a mudar uma doutrina aceita por tantos e tão sábios doutores. Se Sto. Tomás não rejeita a autoridade dos mestres, o que está sendo rejeitado? Vande Wiele indica uma solução: “Sto. Tomás não pode se declarar de acordo com a tradição geral de seu tempo que coloca a verdade nas coisas. A verdade tem seu fundamento nas coisas, mas sua essência é realizada pela atividade do espírito quando concebe as coisas como são

---

<sup>2</sup> Copleston, *History of Philosophy*, vol. 2, p. 293

na realidade”.<sup>3</sup> Aertsen completa: “a idéia básica que perpassa a discussão de Tomás (...) é que a relação ao intelecto é essencial para a verdade. (...) O lugar próprio da verdade é no intelecto. Essa tese forma um formidável obstáculo a qualquer concepção puramente ontológica de verdade”.<sup>4</sup>

Resta saber, ainda, o que representa esta concepção ontológica de verdade, segundo Sto. Tomás de Aquino<sup>5</sup>. “Platão transporta ao mundo supra-sensível das idéias toda a realidade e toda a inteligibilidade das coisas; daí em diante, os platônicos situarão nesse mundo de formas puras a fonte de toda eficácia e de toda verdade”.<sup>6</sup> Ou seja, na sua origem a definição de verdade das coisas está ligada a uma filosofia que nega ou atenua bastante a inteligibilidade das coisas mutáveis e desconsidera o intelecto como condição necessária para a definição da verdade. Se, por um lado, essa negação é eliminada com a mistura de elementos aristotélicos e neoplatônicos, operada pelos filósofos árabes, por outro lado, a verdade depende, ainda das coisas e não do intelecto.

Sto. Tomás, quando define a verdade como adequação, não toma uma posição totalmente contrária a essa, mas reúne de forma ordenada, sob uma mesma doutrina, ambos os aspectos da verdade (verdade da coisa e do intelecto), mostrando que a verdade deve ser considerada sobretudo a partir do intelecto uma vez que só existe propriamente nele, mas que esse mesmo aspecto, no

---

<sup>3</sup> Vande Wiele, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 546

<sup>4</sup> Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, cap. 6, p. 246

<sup>5</sup> Aqui não se leva em consideração a correção da interpretação medieval a respeito da doutrina platônica. De fato, o conhecimento que se tinha de Platão no sec. XIII era bastante limitado; havia traduções apenas de *Ménon*, *Fédon* e um fragmento do *Timeu*. Ainda assim, as referências a esses textos eram normalmente feitas a partir de citações em outras obras. Quanto à doutrina platônica, o conhecimento que dela tinha Sto. Tomás de Aquino, limitava-se a algumas teses gerais e pouco precisas tais como: a existência de idéias subsistentes, a anterioridade da alma em relação ao corpo e a efetivação do conhecimento por meio da participação às idéias. Para maiores detalhes e referências sobre o assunto consultar: C. L. Mattos, *As ‘auctoritates’ em Alberto Magno e Tomás de Aquino*, p. 215-217; F. Steenberghen, *La Philosophie au XIIe Siècle*, p. 299; Alain de Libera, *A Filosofia Medieval*, p. 356-358

<sup>6</sup> Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin*, p. 126

que concerne ao intelecto teórico humano depende da realidade das coisas. A escolha por essa definição de verdade terá grandes implicações na teoria do conhecimento – talvez possamos dizer que, por uma escolha quanto à doutrina a respeito do conhecimento, Sto. Tomás dirige-se a esta definição de verdade. De fato, sua doutrina afirma-se como uma posição intermediária que aceita a objetividade do conhecimento sem aceitar que a verdade dependa apenas das coisas, ou seja, sem anular o papel do intelecto como elemento que produz – e não apenas recebe – a verdade por meio do conhecimento.

## O contexto da Questão 16

### 1- Os escritos de Sto Tomás de Aquino sobre a verdade

Os grandes estudos de Sto Tomás de Aquino sobre a verdade encontram-se em três obras do santo doutor: no *Escrito sobre o Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, na *Questão Disputada sobre a Verdade* e na *Suma de teologia*.

O *Comentário às Sentenças* foi escrito entre 1252 e 1258, em Paris, logo depois de voltar de Colônia onde foi assistente de santo Alberto Magno. O objetivo da obra era a obtenção do grau de mestre, que lhe foi concedido na primavera de 1256. As *Sentenças* de Pedro Lombardo continham o ensinamento dos Padres da Igreja (especialmente de santo Agostinho) e de teólogos medievais a respeito da doutrina sagrada, dividindo-se em quatro grandes temas: 1) as três pessoas de Deus e sua essência; 2) a obra de Deus criador; 3) a encarnação e redenção e 4) os sacramentos e os fins últimos. Nas *Sentenças* estava contido o conjunto de conhecimentos que se exigia dos professores na faculdade de teologia.

As *Questões Disputadas sobre a Verdade* foram escritas durante o período escolar entre os anos de 1256 e 1259. Esse tipo de obra era o resultado de outra atividade na universidade; mais especificamente, das disputas a respeito de temas escolhidos. Uma obra que se chama questões disputadas reúne disputas realmente ocorridas e portanto as questões agrupadas não são um conjunto estritamente ordenado; mas, um conjunto de disputas independentes, organizadas sem muita rigidez, relacionadas apenas quanto ao tema. Porém, mesmo a relação temática entre as questões pode ser bastante frouxa. É o que se pode ver, por exemplo, no *De Veritate*, em que o tema geral é a verdade, mas as questões versam sobre temas como a ciência de Deus (q. 2 a 7), o conhecimento dos anjos (q. 8 a 9), o conhecimento humano (q. 10 a 20) a noção de bem (q. 21 a

28) e a graça de Cristo (q. 29).<sup>7</sup>

A *Suma de teologia* começou a ser escrita no período em que Sto. Tomás viveu em Roma, logo depois de ter estado em Orvieto. Lá, ministrando aulas de formação para os jovens dominicanos, percebe as grandes lacunas no ensino teológico, lacunas que pretende preencher com a redação da *Suma*.<sup>8</sup>

Num levantamento sumário, podemos citar outros textos nos quais, embora não seja central, aparece o mesmo tema: *Suma contra Gentiles*, I, caps. 58-61; *Comentarium in Aristotelis Librum de Anima*, livro III, lição 11; *Comentarium in Metaphysicam Aristotelis*, livro IV, lição 4; livro VI, lição 4; livro IX, lição 11; livro XI, lição 2 e *Expositio in Peri Hermeneias*, livro I, lição 3.

A *Suma contra os Gentios* começou a ser escrita em Paris, pouco antes de seu retorno à Itália. Seu início data, portanto, de 1259 e seu término provavelmente de 1264-1265. O objetivo dessa obra era fazer uma exposição da doutrina católica de caráter apologético que, ao mesmo tempo, instruisse os cristãos e apresentasse refutações aos erros dos pagãos, judeus e hereges.<sup>9</sup>

O *Comentário ao De Anima*, o primeiro dos vários comentários aos livros de Aristóteles, começou a ser redigido em 1267, durante sua estada em Roma e já antes de setembro de 1268 estava terminado. Esse trabalho não foi preparado para suas aulas, mas o comentário lhe foi útil

---

<sup>7</sup> cf. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *O Boi Mudo da Sicília*, 2003, São Paulo, Educ., p. 28-29

<sup>8</sup> Apesar de ter sido feita com a intenção de ser um grande manual para estudantes de teologia, apenas em meados do séc. XV começa a ser usada oficialmente em algumas universidades no lugar do comentário às *Sentenças* e como substituto dos manuais utilizados pelos confessores. Isto não significa que tenha ficado como obra desconhecida até então. Um dos obstáculos que se impôs a sua difusão foram as condenações de 1277 que acabaram recaindo sobre os textos de Sto. Tomás. Por causa das condenações, publica-se uma lista de correções a cento e dezoito teses tomistas consideradas perigosas. Ora, a própria publicação dessas correções mostra que a obra vinha adquirindo importância. Para maiores detalhes consultar Torrell. *La Somme de saint Thomas*. Cerf, Paris : 1998

<sup>9</sup> cf. Torrell, 1999, p.124

na construção de outras obras que produzia paralelamente: a primeira parte da *Suma de teologia* e as questões *Sobre a alma* e *Sobre as criaturas espirituais*.<sup>10</sup>

A *Exposição sobre o Peri Hermeneias* começou a ser redigida possivelmente no início de 1271 a pedido de um aluno seu e ficou incompleta; Sto. Tomás deixa de escrevê-la em meados de outubro de 1271.

Ainda nessa profusão de comentários aos livros de Aristóteles, escreve o *Comentário à Metafísica*, iniciado em 1270 e terminado antes do início de outro comentário à obra de Aristóteles (*Sobre o céu e o mundo*), iniciado em 1272.<sup>11</sup>

## 2- Os gêneros literários da produção universitária

Quatro são os gêneros de textos medievais referentes à teologia: os comentários à Sagrada Escritura, os comentários às *Sentenças*, as questões disputadas e as sumas. Os três primeiros são oriundos diretamente da prática escolar oral, das leituras (aulas) e das disputas, que se faziam regularmente nas universidades.

### a. As Sentenças

Desde que Pedro Lombardo († 1160) fez a compilação das sentenças<sup>12</sup> dos Padres da Igreja e dos mestres de teologia, essa obra foi, numa ou noutra parte comentada. Mas o comentário integral da obra só em meados do séc. XIII torna-se exercício obrigatório nas universidades para

---

<sup>10</sup> cf. Torrell, 1999, p.202

<sup>11</sup> cf. Torrell, 1999, p.270-1

<sup>12</sup> As *Sentenças* foram escritas entre 1155-1157.

aqueles que querem alcançar o grau de mestre em teologia. Os mestres formados usavam esse comentário como base de suas aulas de teologia.<sup>13</sup>

Sto. Tomás começa a escrever o seu comentário em 1252, quando volta a Paris, para receber o grau de mestre. Tendo já cumprido os estágios de bacharel bíblico<sup>14</sup> em Colônia, recebe, em Paris, como bacharel sentenciário, a tarefa de comentar o livro das *Sentenças*. Para receber o título de mestre seria necessário, ainda, cumprir as últimas etapas do bacharel formado: ajudar seu professor nas disputas públicas.

No comentário de Sto. Tomás a obra original foi multiplicada por quatro. Isto porque o comentava com muita liberdade: muitas vezes estendia as explicações e, por vezes, contradizia o texto comentado. Não o fazia, porém, sem bases bem fundamentadas: seu comentário, como contabiliza Torrell<sup>15</sup>, demonstra, pela grande quantidade de citações (Aristóteles (2000), Sto. Agostinho (1000), Pseudo-Dionísio<sup>16</sup> (500), São Gregório, o Grande (280), São João Damasceno (240)) o quanto Sto. Tomás se aplicava ao estudo das fontes, característica esta que permanece ao longo de suas obras.<sup>17</sup>

“O *Comentário* que escreveu Sto. Tomás sobre as *Sentenças* foi muito apreciado e muito lido, tanto em seu tempo como mais tarde, como o prova o número particularmente elevado dos manuscritos. A *Suma de teologia* não chegou a tornar supérfluo o estudo dessa grande obra de juventude. Não faltam pontos em que o *Comentário sobre as Sentenças* é mais explícito que a *Suma*. Nas partes filosóficas, as inspirações agostinianas são mais pro-

---

<sup>13</sup> cf. Torrel, 1998, p. 98 –99

<sup>14</sup> Para alcançar o grau de mestre em teologia, os aspirantes deveriam passar por três etapas: a de bacharel bíblico, a de bacharel sentenciário e a de bacharel formado. O bacharel bíblico tinha como principal tarefa comentar a Sagrada Escritura, o bacharel sentenciário deveria expor escrever um comentário sobre as *Sentenças* e o bacharel formado deveria auxiliar seu professor nas disputas. (cf. Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. p. 34, 47)

<sup>15</sup> Cf. Torrell, *La “Somme de théologie” de saint Thomas d’Aquin*, p. 16

<sup>16</sup> Os medievais acreditavam que as obras desse autor fossem do próprio Dionísio, discípulo de S. Paulo; mas descobriu-se que foram escritas entre o fim do século V ou começo do VI, provavelmente por um monge da Síria. cf. *História da Filosofia Cristã*. Boehner e Gilson. 6ª ed. Vozes, Petrópolis : 1995, p.115

<sup>17</sup> cf. Torrell, 1998, p. 15 - 16

nunciadas que nos escritos posteriores do Aquinate, como também se reconhece maior influência de Avicena.”<sup>18</sup>

## **b. As Questões Disputadas**

As questões começam a aparecer como forma de resolver uma dificuldade que tenha aparecido nos comentários. Tornam-se cada vez mais constantes especialmente no fim do séc. XII e finalmente adquirem a condição de prática escolar regular. Dois são os tipos de disputas: as regulares, a cada quinze dias, e as extraordinárias, na Páscoa e no Natal.

Assim Torrell descreve a prática das disputas: uma vez escolhido um tema, o mestre e o bacharel reuniam-se com os estudantes para dar início à disputa. Em três horas, deveriam resolver os problemas levantados; caso não fosse possível, fazia-se a divisão da questão em artigos. Cada artigo deveria ser resolvido em uma jornada de trabalho. O trabalho todo (o levantamento dos argumentos pró e contra, as respostas do bacharel, e a exposição final do professor), era reunido pelo professor que lhe dava a forma final com que seria publicado. As questões *Sobre a Verdade* foram disputadas em Paris, durante três anos, de 1256-1259, tendo sido resolvidos por volta de vinte e quatro artigos por ano.<sup>19</sup>

O conjunto das disputas dá origem ao texto das questões disputadas, sendo cada uma das questões subdividida em artigos e cada um destes desenvolvido em cinco etapas:

- enunciação de uma questão;
- arrolamento de uma série de argumentos favoráveis a uma das respostas possíveis;
- arrolamento de uma série de argumentos contrários aos primeiros;
- determinação magistral, resposta detalhada sobre a questão, dada pelo mestre;
- resposta aos argumentos contrários à tese defendida pelo mestre.

---

<sup>18</sup> Grabmann, 1944, p. 31

<sup>19</sup> cf. Torrell, 1998, p. 18-19

É a partir desse esquema que são construídas algumas sumas, não que necessariamente elas fossem fruto da prática universitária de discussão das questões, mas tomam da discussão oral o modelo de exposição de teses.

É grande a relação entre a *Suma de Teologia* e as *Questões Disputadas*, tanto no que diz respeito ao modo de exposição, quanto aos assuntos que se expõem posteriormente naquela. Mais uma vez, tal como se dá na comparação entre a *Suma* e o *Comentário às Sentenças*, não se deve considerar que a *Suma de Teologia*, sendo posterior torne supérflua a obra anterior; pois, embora os assuntos sejam os mesmos o modo de tratamento não é. As *Questões Disputadas* são transcrições das discussões feitas nas universidades e por isso têm muito mais marcado o caráter de investigação e as análises aí expostas são mais profundas. Os argumentos e contra-argumentos, são mais abundantes nestas obras que na *Suma de Teologia* e, tendo sido apresentados pelos professores e estudantes presentes às disputas, permitem entrever as idéias da época e a posição de Sto. Tomás diante delas. Também o corpo do artigo é mais aprofundado, explicado com mais pormenores, pois não visava instruir iniciantes, mas convencer de uma certa resposta professores e alunos já esclarecidos.<sup>20</sup>

### c. As Sumas

As sumas medievais tratavam de uma grande variedade de assuntos; não havia apenas sumas de teologia; essas, aliás, nem eram as de maior número. Quanto ao modo de exposição, havia três categorias de sumas: as sumas “enciclopédicas” que pretendiam compilar, sem preocupação com a originalidade, tudo o que se sabia a respeito de um determinado assunto; as sumas “abreviadas”, que pretendiam apresentar resumidamente, mas de maneira bastante precisa os pon-

---

<sup>20</sup> cf. Grabmann, 1944, p. 34 – 35

tos principais de um dado assunto; e as sumas “sistemáticas”, meio-termo entre as outras duas, pois, com elas pretendia-se expor sistematicamente um assunto, sem a preocupação de escrever tudo o que se diz sobre ele, mas sem deixar de lado tudo o que é necessário para a compreensão completa do que se expõe.<sup>21</sup>

A *Suma de teologia* de Sto. Tomás pertence a essa terceira categoria e guarda, ainda, das questões disputadas, o modo de discutir e responder um problema a partir dos argumentos pró e contra. Desse modo, os artigos da *Suma* têm estreita relação com aquelas cinco etapas dos artigos das questões disputadas:

- à primeira etapa corresponde o título do artigo em forma de pergunta;
- à segunda etapa corresponde uma resposta normalmente negativa e a lista de argumentos que buscam comprová-la;
- à terceira etapa corresponde o *sed contra*, um ou mais argumentos contrários aos anteriores; os argumentos contrários, freqüentemente argumentos de “autoridade”<sup>22</sup>, são tirados da Sagrada Escritura, dos escritos dos Padres da Igreja, ou dos filósofos e exprimem, em geral, a posição tomada pelo autor;
- à quarta etapa corresponde a resposta, texto mais desenvolvido em que o autor expõe mais detalhadamente sua tese;
- por fim, à quinta etapa corresponde uma resposta detalhada aos primeiros argumentos, que são contrários à tese defendida.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> cf. Torrell, 1998, p. 99-101

<sup>22</sup> Quanto aos argumentos de autoridade, ver abaixo, p. 10

<sup>23</sup> cf. Torrel, 1998, p. 94 –98

### 3- A Suma de Teologia de Sto. Tomás de Aquino

#### a. Circunstâncias da redação

Deixando Orvieto, Sto. Tomás vai para Roma, em 1265, com a missão de formar uma casa de estudos por cujo programa seria responsável. Em Roma, terminadas as obras que estavam em andamento começa a escrever a *Suma de teologia*. Juntamente com essa obra, Sto. Tomás escreve as *Questões disputadas sobre o poder de Deus* e começa a comentar as obras de Aristóteles. Esse trabalho lhe serve como auxílio para os temas de que tratará na *Suma de teologia*:

“(...) enquanto se familiarizava com o pensamento do filósofo grego, descobria os diferentes aspectos de um assunto e podia desse modo tratá-lo com maior maestria. O comentário do livro *Sobre a Alma*, foi redigido juntamente com o fim da primeira parte da *Suma*, na qual Tomás expõe sua antropologia; do mesmo modo a explicação sobre a *Ética a Nicômaco* é contemporânea à redação da segunda parte da *Suma*. Além disso se pode ainda observar a redação simultânea do livro III do *Contra Gentiles* e da *Exposição sobre Jó*, que tratam, um e outro, das questões relativas à Providência. O procedimento é, pois, frequente.”<sup>24</sup>

Antes de deixar Roma e partir, em 1268, novamente para Paris, a primeira parte da *Suma de teologia* já estava pronta. A segunda será escrita em Paris e a terceira parte, que ficou incompleta, foi escrita principalmente em Nápoles para onde vai em 1272.

#### b. Finalidade

Sto. Tomás percebe a necessidade de escrever uma *Suma de Teologia* quando, em Orvieto, ocupa a função de leitor conventual. O leitor conventual era responsável pela formação dos frades que não haviam tido oportunidade de estudar na universidade. Essa formação tinha como objetivo preparar melhor os frades para as suas duas principais tarefas: pregar e ouvir confissões. Os leitores conventuais usavam para a instrução dos frades uma série de manuais de pastoral do

---

<sup>24</sup> Torrell, 1998, p. 25

sacramento da penitência. Nos manuais, porém, a doutrina não era exposta adequadamente e para uma compreensão do conjunto de conhecimentos necessários a uma boa formação dos frades era necessário recorrer a uma grande quantidade de obras todas elas de caráter parcial e em sua maioria por demais especializadas, dificultando seu uso. Além disso, os manuais eram voltados à apresentação da resolução de problemas concretos e deixavam de lado o estabelecimento de princípios normativos gerais; faltava-lhes unidade.<sup>25</sup>

Sto. Tomás, percebendo as falhas nos manuais existentes, concebe a idéia de fazer uma obra que tratasse da totalidade da matéria teológica num conjunto orgânico ordenado e que, como ele próprio diz no prólogo da *Suma de Teologia*, fazendo referência ao que diz São Paulo, servisse para “instruir os principiantes” que têm necessidade de leite e não de alimento sólido.

São, portanto, fundamentalmente duas as suas preocupações ao escrever esse manual para os estudantes: não se estender demais em questões de menor importância para a compreensão do conjunto básico da teologia e nas questões expostas tratar do fundamental de maneira clara e concisa. É o que relata Grabmann:

“Se agora considerarmos o conjunto da *Suma de teologia* sob o aspecto de seu conteúdo, vemos que na realidade fica excluída uma série de questões, que as sumas anteriores e também os comentários sobre as *Sentenças* tratavam com grande aparato de dialética, mas que, pelo valor intrínseco e pelos resultados, não eram de real utilidade aos estudantes de teologia”.<sup>26</sup>

Quanto à brevidade, nota-se que, muitas vezes, para explicar uma tese, limita-se a fazer afirmações que não explica. Pode-se, talvez, concluir que muitos assuntos que os alunos dominavam bem eram tratados muito brevemente, uma vez que não era intenção de Sto. Tomás fazer um tratado sobre “todas as coisas que podem ser sabidas”, mas um manual para os iniciantes.

Essa brevidade, já no prólogo, é anunciada como modo de evitar as questões e argumentos

---

<sup>25</sup> cf. Torrell, 1998, p. 21-22

<sup>26</sup> Grabmann, 1944, p. 59

inúteis que Sto. Tomás diz ter encontrado em outras sumas de teologia e comentários às *Sentenças* – mesmo em seu próprio. A *Suma de teologia*, evitando as falhas dessas outras obras, trata dos mesmos assuntos que são comumente tratados e lhes dá uma ordenação diferente, mais própria à instrução dos principiantes.

Eis o texto integral do prólogo à *Suma de teologia*, em que Sto. Tomás explicita suas intenções:

“O mestre da verdade católica deve não só instruir os avançados, mas cabe-lhe também ensinar os principiantes, conforme diz o Apóstolo na I Cor. 3,1-2: “como a pequeninos em Cristo, leite vos dei a beber, e não comida”. Por isso, o propósito por nós visado nesta obra é transmitir o que se refere à religião cristã de modo conveniente à instrução dos principiantes.

Pois, consideramos que os principiantes nesta doutrina encontram muitas dificuldades no que foi escrito por diversos. Quer pela multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis, quer ainda por não ser o que é necessário que estes saibam tratado conforme a ordem da disciplina, mas segundo o exigia a exposição dos livros ou se apresentava a ocasião de disputar; quer, enfim, porque a freqüente repetição do mesmo gerava nos ânimos dos ouvintes o tédio e a confusão.

Esforçando-nos, pois, por evitar isso e o que se lhe assemelha, tentaremos, confiantes no auxílio divino, expor, breve e claramente, o que se refere à doutrina sagrada, na medida em que a matéria o comporta.”<sup>27</sup>

### c. A organização quanto à forma

A *Suma de teologia* é dividida em três grandes partes, uma delas dividida em dois. A *prima pars*, a *prima secundae*, a *secunda secundae* e a *tertia pars*. Cada uma dessas partes é dividida em grandes tratados contendo várias questões e cada uma das questões subdivididas em artigos. São os artigos a unidade elementar da *Suma* e a estrutura deles é que nos permite entender o método usado por Sto. Tomás para instruir os principiantes.

Diferentemente das questões disputadas, a *Suma de teologia* não é uma obra diretamente derivada das disputas universitárias. Guarda dessas, no entanto, a mesma forma. Pode-se supor

---

<sup>27</sup> trad. Carlos Arthur, in *Santo Tomás de Aquino, o Boi Mudo da Sicília*, p.43-44

que a forma é adotada por duas razões: uma histórica – o costume de expor um estudo em questões e uma didática – a divisão da obra em artigos disputatórios, como afirma Otto Bird<sup>28</sup>, revela uma intenção pedagógica.

Como já se mencionou, os artigos seguem o esquema de exposição das questões disputadas; a estrutura desse esquema é desenhada por meio de um vocabulário próprio pelo qual são introduzidas cada uma das partes do artigo. Seguiremos, para essa análise, o artigo de Blanche<sup>29</sup>.

A primeira parte da questão, aquela em que se apresentam os artigos por meio dos quais se estabelece o conjunto de conhecimentos que esclarecem uma questão, é introduzida normalmente pelas palavras *quaerere* ou *inquirere*. Não se confunda porém essa introdução à questão com o estabelecimento de argumentos, introduzidos pelas expressões *ponere quaestionem* ou *dubitationes*.

A pergunta que inicia cada um dos artigos é introduzida pelo advérbio *utrum*. Esse advérbio indica que a pergunta se faz por meio de uma oposição, quer seja contrária, quer seja contraditória. Oposição que é a forma própria, segundo Aristóteles, de se colocar um problema: “As questões que se encontram no início dos artigos de santo Tomás são, portanto, problemas, no sentido aristotélico da palavra, e é, aliás, a forma de interrogação que serve de introdução natural à disputa, visto que ela apresenta a dificuldade sob o aspecto de uma alternativa.”<sup>30</sup>

À pergunta inicial serão apresentados dois conjuntos de respostas, se um for afirmativo, o outro será negativo. Assim, a resolução do artigo começa a fazer-se por meio do estabelecimento

---

<sup>28</sup> Otto Bird, “Como ler um artigo da *Suma*”. tradução por Getúlio Pereira Júnior.

<sup>29</sup> F.-A. Blanche. “Le Vocabulaire de l’Argumentation et la Structure de l’Article dans les Ouvrages de Saint Thomas”. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 14, 1925. Há uma tradução feita por José Eduardo Marques Baioni ainda não publicada do artigo.

<sup>30</sup> F.-A. Blanche, op. cit., p. 170 – Como a tradução não foi publicada, usamos como referência as páginas do artigo em francês.

de uma dúvida que deve ser resolvida. “Eis aí a condição indispensável de uma explicação satisfatória, pois a descoberta da verdade consiste na solução da dúvida e a dúvida só pode ser resolvida se foi visto claramente o que a causa.”<sup>31</sup> A maneira de resolver a dúvida é confrontar os argumentos e mostrar os erros de cada um deles até que se possa estabelecer a doutrina correta a respeito do assunto em questão.

Logo depois de colocada a questão vem a primeira série de argumentos que começam a montar o cenário da disputa. A primeira série corresponde aos argumentos que serão refutados, introduzidos pelo verbo *procedere*, indicando dessa maneira um avanço gradual, ordenado. O verbo *procedere*, como explica Blanche, significa, em um de seus numerosos sentidos, raciocinar, argumentar, e a expressão *ad primum sic proceditur* equivale ao *ad primum sic obijcitur* ou *disputatur*, que se deve traduzir como: “em relação ao primeiro assim se argumenta”.

A segunda série de argumentos responde em sentido contrário à primeira série de argumentos; se a primeira série responde afirmativamente, a segunda responde negativamente à questão colocada inicialmente. Inicia-se essa série com a fórmula *sed contra* ou *contra*. Esses argumentos não procuram refutar os argumentos anteriores, mas provar a outra resposta possível para a pergunta que se pretende responder.

O corpo do artigo inicia-se com as palavras *respondeo dicendum*. Por essa expressão indicam-se duas coisas: em primeiro lugar que o problema colocado é uma pergunta, daí o responder e em segundo lugar, que para respondê-la é necessário uma séria ponderação, uma escolha minuciosa das palavras e a exposição e esclarecimento dos princípios que permitem dissipar a dúvida suscitada pelos argumentos em sentidos opostos apresentados na disputa. “As idéias deverão, pois, ser escolhidas com um discernimento seguro, e, por via de consequência, será preciso ter o

---

<sup>31</sup> F.-A. Blanche, op. cit., p. 170

mesmo cuidado no emprego dos termos que as exprimirão. Donde a palavra *dicendum*. Eis aqui o que é preciso pensar e como é preciso dizê-lo. Mas são sobretudo as idéias justas às quais esta palavra faz alusão.”<sup>32</sup> *Dicere* é, pois, o dizer filosófico, o estabelecer uma tese, quer seja um *recte dicere* quer seja um *non recte dicere*. Iniciar, portanto, o corpo do artigo com a expressão *respondeo dicendum* significa justamente que se vai responder ao problema estabelecendo-se uma determinação magistral.

A determinação magistral, a sentença final sobre o problema colocado, pode ser feita de duas maneiras: por meio de uma demonstração ou por meio de um argumento de autoridade. Nesse último caso, especialmente se a questão tratar de assuntos teológicos, cujas resoluções dependem do poder magisterial da Igreja. Em qualquer um dos casos, mesmo que a determinação não seja obra exclusiva da razão, a determinação resolve a dúvida, a incerteza, a indeterminação deixada pelo conjunto de argumentos que não haviam resolvido, mas estabelecido a questão.<sup>33</sup>

A parte final do artigo é introduzida pela palavra *dicendum*, não mais *respondeo dicendum* pois não se trata mais de dar resposta a uma pergunta. A resposta aos argumentos serve para eliminar toda a indeterminação que ainda permaneça depois da resposta. Uma vez de posse da resposta correta à pergunta inicial, conhecendo os princípios e os argumentos que a resolvem, mostra-se o erro ou a inadequação dos argumentos iniciais. Argumentos que nem sempre são refutados inteiramente como falsos, muitas vezes corrige-se uma aplicação equivocada de certos princípios, ou precisam-se melhor seus termos.

Analisando alguns detalhes dessa estrutura, Bird põe em relevo a intenção didática de Sto. Tomás ao usar o método dialético. Por meio dele expõem-se da melhor maneira possível as verdades de modo a fazer com que os alunos saibam não apenas as verdades sobre a matéria estuda-

---

<sup>32</sup> Blanche, 1925, p. 181

<sup>33</sup> cf. Bird, 1953, p. 140 –141

da, mas que saibam o modo como são sustentadas; expõem-se essas verdades de modo a fazer com que os alunos aprendam a matéria seguindo um caminho trilhado pela razão para descobrir a verdade. É esse caminho que se pretende reproduzir nos artigos, daí a escolha do método dialético. Esse método exige dos alunos uma posição ativa diante do estudo, pois assim estudam como quem investiga.

A primeira parte de uma investigação é a própria colocação do problema e colocando-se o problema por meio de uma questão que se pode responder afirmativa ou negativamente, a simplicidade das respostas (sim ou não) faz com que respondendo-a imediatamente já se comece a investigar. Por isso a necessidade de construir perguntas que são, muitas vezes, dialéticas apenas na forma e não pela matéria. É Aristóteles quem nos *Tópicos* analisa a natureza dos problemas, mostrando que nem todos podem ser investigados dialeticamente, mas apenas aqueles a respeito dos quais pode haver dificuldade ou dúvida. Para ele, não são problemas dialéticos: 1) aqueles que tratam de regras morais em que se deve aplicar a punição e não a razão (“se e preciso ou não honrar aos deuses e amar aos pais”<sup>34</sup>); 2) aqueles que se resolvem com a percepção (“se a neve é ou não branca”<sup>35</sup>); 3) aqueles cuja demonstração não deixa margem a dúvidas (tal como a existência de Deus, cuja demonstração é feita na *Suma de Teologia*) e 4) aqueles cuja solução não se alcança por demonstração (tais como as verdades de fé que não se demonstram senão para provar que não são contrárias à razão<sup>36</sup>; exemplo dessa argumentação é a explicação sobre as processões

---

<sup>34</sup> Exemplo de Aristóteles citados por Bird, op. cit., p. 12.

<sup>35</sup> vide nota anterior

<sup>36</sup> Sto Tomás explica na *Suma contra os Gentios* que há verdades que excedem toda a capacidade da razão humana. São verdades que não podem ser demonstradas; mas pode-se a respeito delas provar que não são contrárias à razão. “A razão humana, por conseguinte, para conhecer a verdade da fé, que só pode ser evidentíssima para quem contempla a substância divina, ordena-se a esta de modo que dela possa receber semelhanças verdadeiras, as quais, contudo, não são suficientes para que a referida verdade seja compreendida de maneira quase demonstrativa ou enquanto conhecida em si mesma.

divinas). Quando Sto. Tomás trata de questões de fé, de questões morais e de questões a respeito das quais apenas apresenta uma demonstração, não está tratando de questões dialéticas propriamente; mas não deixa de apresentá-las, pelas razões já expostas, sob a forma dialética.

Formulado o problema e levantada a dúvida a respeito da resposta, aprofunda-se a dúvida e apresenta-se a dificuldade do problema com a apresentação de argumentos favoráveis a cada um dos lados da resposta. A dificuldade do problema mostra-se tanto mais profunda quanto maior valor tiverem os argumentos pró e contra e isso é feito escolhendo-se argumentos de autoridade e outros para ambos os lados. Além de ficarem bem a par das dificuldades a enfrentar, por meio dos argumentos pró e contra, os estudantes serão capazes de julgar melhor a questão tratada conhecendo os argumentos dos dois lados. Nesse sentido, há, porém, uma diferença notável entre a *Suma de teologia* e as *Questões Disputadas*: nestas há normalmente mais argumentos apresentados tanto pró quanto contra. Essa diferença decorre das diferentes finalidades de cada obra. Não podemos nos esquecer de que Sto. Tomás pretende, como diz no prólogo da *Suma de teologia*, ser breve na exposição. Para tanto é de se supor que tenha escolhido apenas os argumentos decisivos que permitam compreender os pontos principais do problema.

A determinação magistral surge então para resolver a dúvida, o que pode ser feito de duas maneiras: esclarecendo os problemas colocados por meio de uma demonstração ou indicando a conveniência de certas verdades a respeito das quais não há demonstração propriamente dita.<sup>37</sup>

---

Não obstante, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, por mais fracas que sejam, desde que se afaste a presunção de compreendê-las ou demonstrá-las". (Sto. Tomás de Aquino, *Suma contra os Gentes*, l 1, introdução, c.VIII)

<sup>37</sup> O argumento demonstrativo (*propter quid*) indica como algo decorre necessariamente de suas causas. O argumento por conveniência (*quia*) indica a vantagem ou a possibilidade de serem as coisas como sabemos que são. É nas questões que tratam dos dados da revelação inacessíveis à razão naturalmente informada que os argumentos de conveniência são importantes:

Sendo feita dessa maneira, a determinação magistral cumpre perfeitamente o objetivo de instruir pois indica tanto a verdade a respeito das matérias investigadas como o modo de explicar que seja verdade, quer se lhes indique a causa, quer a conveniência.

A parte final do artigo, eliminando toda a dúvida e indicando o modo de atacar os argumentos que se opõem à resposta magistral, termina por cumprir a tarefa das disputas que é entender a verdade, manifestá-la e confirmá-la. Compreende-se uma verdade resolvendo-se um problema; para tanto formula-se o problema como questão e a partir das respostas possíveis busca-se a resposta verdadeira. Manifesta-se a verdade, para que outros a possam alcançar, com a exposição sistemática do método de investigação racional (formulação da pergunta, levantamento das respostas e solução final da questão). Confirma-se a verdade ao mostrar-se a falsidade ou inadequação dos argumentos que lhe são opostos.

#### d. Pesquisas

A *Suma de teologia* é toda organizada em torno de argumentos favoráveis e contrários às teses a serem expostas; como se disse, é freqüentemente nas autoridades que Sto. Tomás busca os argumentos a ser refutados ou acatados; nisso não faz um trabalho pouco notável. No uso das autoridades duas coisas chamam atenção: em primeiro lugar, a grande quantidade de citações (38000 citações explícitas nas duas sumas, isto é, a *Suma de teologia* e a *Suma contra os gentios*);

---

“As razões de conveniência permitem compreender os motivos e conseqüentemente o sentido daquilo que Deus faz e, por vezes, até mesmo demonstrar com certa probabilidade conclusões que não foram explicitamente reveladas. (...)

Exemplos do primeiro caso:

- Encarnar-se convinha soberanamente a Deus em razão de sua bondade infinitamente difusiva por ela mesma.
- Convinha que o Verbo encarnado nascesse de uma virgem. (...)

Exemplos do segundo tipo de conveniência:

- Convinha que o Cristo tivesse já nessa Terra a visão beatífica.
- Convinha que Maria tivesse sido concebida sem pecado original.” (Marie-Joseph Nicolas, “Vocabulário da *Suma Teológica*”, in *Suma Teológica*, ed. Loyola)

em segundo lugar, a grande liberdade com que utiliza todos os textos a sua disposição. Essa liberdade se verifica tanto na escolha dos textos quanto no modo como interpreta e às vezes até corrige os textos de autores consagrados. A interpretação dos textos era feita segundo algumas regras de interpretação de utilização costumeira que encontraram uma sistematização desde que Abelardo reuniu no seu *Sim e Não*<sup>38</sup> as sentenças, muitas vezes contraditórias dos Padres. Segundo Chenu<sup>39</sup> o método exegético usado, inclusive por Sto. Tomás, no estudo das sentenças dos Padres, obedecia às regras que podem ser resumidas da seguinte maneira:

- 1- Estabelecer o significado das palavras em cada autor, pois muitas vezes as afirmações são apenas aparentemente contraditórias por uma questão de polissemia. Daí é que Sto. Tomás se esforça em estabelecer o modo como as coisas são ditas, como se percebe no uso de expressões: “isso se diz de muitas maneiras...”, “é dito de maneira geral... de maneira própria... de maneira estrita”.
- 2- Determinar o significado das palavras de acordo com o uso comum das mesmas “mesmo que seja preciso sacrificar uma tradução exata”.
- 3- Observar o estilo de um autor para distinguir o modo de falar daquilo que é dito, pois com frequência o estilo de um autor leva a interpretá-lo de uma maneira incorreta, como é o caso de Sto. Agostinho a respeito do qual Sto. Tomás faz a seguinte observação: “este modo de falar é costumeiro entre os platônicos, de cujas doutrinas Agostinho foi instruído; o que não sendo notado por alguns, suas palavras tornaram-se uma ocasião de erro para estes.”<sup>40</sup>
- 4- Distinguir nas afirmações dos doutores aquilo que é sua própria doutrina e aquilo que é

---

<sup>38</sup> Trad. brasileira: Luis Alberto de Boni. *Filosofia Medieval – Textos*. Porto Alegre : Edipucrs, 2000

<sup>39</sup> Chenu, Introdução ao Estudo de São Tomás de Aquino, p.119-123

<sup>40</sup> *Ila Ilae*, q. 23, a2. ad1, apud Chenu, *Introdução ao Estudo de São Tomás de Aquino*

doutrina que, não sendo deles, é transmitida por eles. Essas doutrinas diz Sto. Tomás não têm “autoridade maior do que os ditos dos filósofos que eles seguem”<sup>41</sup> e nisso devem ser corrigidas.

- 5- Buscar no contexto a interpretação correta das afirmações, seja na própria obra de que foram retiradas, seja em outras obras em que o autor trata do mesmo assunto.
- 6- Examinar criticamente os textos para verificar inautenticidades ou corrupções nos mesmos.
- 7- Expor reverentemente os textos dos Padres, isto é, “amaciar-lhes os contornos grosseiros, afinar-lhes o vocabulário, retificar suas impropriedades, precisar suas soluções”. A autoridade era interpretada para que dissesse aquilo que convinha dizer segundo a verdade.

Tal método exegético é decorrência da sua meta de estudo: “o estudo da filosofia não é destinado a nos fazer saber o que os homens pensaram, mas o que diz respeito realmente à verdade”.<sup>42</sup> É assim que Sto. Tomás justifica seu método:

“Que se encontre algo nos ditos dos santos que pareça dúbio aos modernos, julgo que provém de dois motivos, Primeiro, porque os erros surgidos a respeito da fé deram aos santos doutores a ocasião de ensinar o que pertence à fé com maior circunspeção, para que fossem eliminados os erros surgidos; como é patente que os santos doutores que viveram antes do erro de Ario, não falavam tão expressamente acerca da unidade da essência divina como os doutores subsequêntes; e acontece o mesmo a respeito de outros erros, que aparecem não só em doutores distintos, mas no mesmo egrégio doutor Agostinho, pois nos seus livros que editou depois da heresia dos pelagianos, falou mais cautelosamente a respeito do poder do livre arbítrio do que nos livros que editou antes do surgimento da citada heresia, nos quais defendendo a liberdade do arbítrio contra os maniqueus, apresenta algo que os pelagianos,

---

<sup>41</sup> II Sent., d.14, q.1, a2, ad1, apud Chenu 1965

<sup>42</sup> In *De Caelo*, lib. 1, lect. 22; apud Chenu, 1965. Essa explicitação de seu método, era, também, uma resposta a Siger de Brabant que pretendia fazer da filosofia mais um estudo dos textos de filósofos, sobretudo de Aristóteles, do que uma investigação da realidade. O uso das autoridades, segundo Sto. Tomás, deveria servir de apoio para o estudo da filosofia, mas não deveria ser considerado o centro e finalidade de tal estudo. Diferentemente do que ocorre com a doutrina sagrada, que encontra nos argumentos de autoridade os dados da revelação. (cf. *Suma de Teologia*, q. 1, a. 8, ad 2; Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *De Tomás de Aquino a Galileu*, p.178; Laura Pinca da Palma, *Santo Tomás de Aquino e a fronteira histórica entre a fé e a razão*)

opondo-se à graça divina, assumiram em defesa do seu erro. Portanto, não é de admirar se os doutores modernos da fé, depois do surgimento de vários erros, falem mais cautelosamente e como que mais apuradamente a respeito da doutrina da fé. Daí, se se encontrar algo nos ditos dos doutores antigos que não seja dito com tanta cautela quanto é observada pelos modernos, não deve ser desprezado ou rejeitado, nem também convém que seja estendido, mas deve ser explicado reverentemente.”<sup>43</sup>

### e. A organização quanto ao conteúdo

Ao se fazer um estudo sobre qualquer questão da *Suma de teologia*, não se pode esquecer que, embora essa obra dê conta de uma grande quantidade de assuntos nem sempre diretamente relacionados a Deus, em nenhum momento deixa de ser uma obra de teologia, o que significa dizer que todo assunto nela tratado de alguma maneira está relacionado a Deus. Tal fato decorre da concepção de teologia de Sto. Tomás, explicada logo na primeira questão em que define aquilo que entende por teologia, ou melhor, por aquilo que ele mesmo chama de Sagrada doutrina.

“A fim de delimitar exatamente nossa proposta, é necessário antes de mais nada tratar da própria doutrina sagrada: de que se trata e qual sua extensão”. Nesse primeiro passo, Sto. Tomás, depois de demonstrar que a doutrina sagrada é uma ciência, mostra que diferentemente das outras ciências que buscam as causas próximas relativas a sua matéria de estudo, a doutrina sagrada é uma sabedoria, (pois seu conhecimento se dá por meio das causas mais elevadas), que procura conhecer tanto as verdades que se referem diretamente a Deus, quanto tudo aquilo que se ordena a Ele de algum modo.<sup>44</sup> Assim, a doutrina sagrada aborda o conjunto de todos os assuntos estudados na sua relação com Deus. Deus, diz ele, é o núcleo ou foco da teologia ao redor do qual os conhecimentos se ordenam, núcleo que lhe dá sua unidade.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Contra os erros dos gregos*, prólogo, apud Chenu, *Introdução ao Estudo de São Tomás de Aquino*, cap. 4

<sup>44</sup> *Suma de Teologia*, I, q1, a7. Cf. Torrell, 1998, p.35

<sup>45</sup> A interpretação sobre o que é a doutrina sagrada é assunto sujeito a muitas interpretações. Não entraremos em detalhes a respeito delas. Para maiores informações vide H. Donneau, “Insésissable Sacra Doctrina”, *Revue Thomiste*, 98, p. 181-12, 1998; James A. Weisheipl, “The Meaning of *Sacra Doctrina* in *Summa Theologiae* I, q. 1”,

Nada mais natural que iniciar o estudo de uma ciência por aquilo que é seu núcleo. Por isso é que a primeira parte da *Suma de teologia* trata de Deus.

“O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional (...). No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus.”<sup>46</sup>

A primeira divisão corresponde à parte chamada *prima pars*, a segunda às partes chamadas *prima secundae* e *secunda secundae* e a terceira, inacabada e completada por seus discípulos se chama *tertia*. A parte completada posteriormente recebe o nome de *supplementum*.

O tratado de Deus é dividido em três partes: “em primeiro lugar consideraremos o que se refere à essência divina; em segundo lugar o que se refere à distinção das Pessoas; em terceiro lugar o que se refere a procedência das criaturas dele mesmo.”<sup>47</sup>

A primeira parte, que trata da essência divina, estende-se por 25 questões. Nessas questões: “primeiro considera-se se Deus é (q. 2); segundo, como Ele é, ou antes, como não é (q. 3-13); terceiro, deverá ser considerado a respeito dele o que se refere a sua operação, a saber, a ciência, a vontade e o poder (q. 14-26).”<sup>48</sup>

Nesta terceira subdivisão da parte que trata da essência divina, aparece a questão que analisaremos: a questão 16, sobre a verdade. Assim Sto. Tomás explica a ordenação desse conjunto de questões:

“Depois de ter considerado o que se refere à substância divina, falta considerar o que se refere a sua operação. Como há uma operação que permanece no operante e uma que se estende a um efeito exterior, trataremos primeiro da ciência e da vontade (pois o inteligir es-

---

*The Thomist* 38, p. 49 –80, 1974; Albert Patfoort. *Thomas d'Aquin – Les clés d'une théologie*. Paris : FAC-Editions, 1983.

<sup>46</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 2, prólogo

<sup>47</sup> *idem*, I, q. 2

<sup>48</sup> *idem*, I, q. 2, prólogo

tá em quem entende, e o querer em quem quer); em seguida a respeito do poder de Deus, que é considerado como o princípio da operação divina que se estende a um efeito exterior. Ora, como o entender é um certo viver, depois da consideração da ciência divina, deve ser considerada a vida divina. Como a ciência é do verdadeiro, deverá ser ainda considerada a verdade e a falsidade. Por outro lado, como todo conhecido está no cognoscente, e as razões das coisas, na medida em que estão em Deus como cognoscente, se chamam idéias, à consideração da ciência deverá ser acrescentada também a consideração das idéias.”<sup>49</sup>

A questão 16 da primeira parte está dessa maneira no bloco de questões que tratam de Deus quanto à sua operação imanente, mais especificamente de sua ciência. Portanto, no esquema geral da *Suma de teologia*, considera-se a verdade em relação à ciência de Deus. Como um dos objetivos de Sto. Tomás ao realizar esta obra era o de sistematizar o estudo teológico “conforme a ordem da disciplina”, a colocação da verdade no tratado sobre Deus é um dado que não se pode negligenciar. O esquecimento desse aspecto pode implicar num não entendimento do significado primeiro de verdade, na perspectiva da *Suma*.

Como a propósito de outros assuntos em outras partes da obra não se trata diretamente da verdade, a exposição anterior sobre a ordenação dos assuntos na *Suma* permite situar o enquadramento da questão sobre a verdade nessa obra. Pontos mais específicos a respeito da relação entre Deus, verdade e razão serão melhor explicitadas nas partes seguintes do estudo.

Considerando-a no seu conjunto a *Suma de teologia*, é uma obra que relata a história da criação tendo em vista a salvação final do homem. Assim, a obra se desenvolve linearmente tratando do primeiro princípio, que é Deus; da obra da criação; do movimento da criatura ao seu primeiro princípio e do Cristo, o princípio encarnado, o caminho que leva o homem à felicidade eterna, à união indissolúvel com Deus.<sup>50</sup> União que, segundo Sto. Tomás deveria ser o fim de todos os homens.

---

<sup>49</sup> idem, I, 14, prólogo

<sup>50</sup> Não pretendemos aprofundar a análise do plano da *Suma de Teologia*, questão esta sobre a qual há literatura relativamente abundante, cf. Inos Biffi, Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della “Summa Theologiae” di S. Tommaso”. *La Scuola Cattolica*. Milão : v. 91, p. 147\* - 176\* e 295\* - 326\*, 1963.

## **A questão 16 da primeira parte da *Suma de teologia***

A questão 16 sobre a verdade divide-se em duas partes: na primeira delas (os quatro primeiros artigos), Sto. Tomás procura delimitar o que seja a verdade em geral e na segunda (os quatro artigos restantes) trata da verdade enquanto relacionada com Deus.

Tratando, pois, da verdade de maneira geral, os dois primeiros artigos da questão 16 procuram caracterizá-la: o primeiro de maneira genérica, situando-a no intelecto e o segundo mais especificamente, isto é, mostrando como se atribui propriamente ao intelecto que compõe e divide. O terceiro e o quarto artigos apresentam respectivamente uma comparação da verdade com o ente e com o bem. Uma vez que se tenha nos artigos anteriores estabelecido uma relação entre a verdade, o ente e o bem, nos dois artigos seguintes vai-se esclarecer de que tipo seja essa relação.

Confrontando a verdade com Deus, nos artigos cinco e seis enfrenta-se a questão, que sempre se levanta, da relação entre Deus e todas as coisas (o mundo): será que Deus, ser absolutamente simples, primeiro e causa de tudo o mais pode ser denominado verdadeiro? Será que lhe cabe e se cabe, de que maneira, aquilo que se estabeleceu ser a verdade? (artigo 5) Podendo ser dito não só verdadeiro, mas a verdade primeira, será que tal verdade absorve em si toda a verdade? E se absorve como o faz (artigo 6)?

Finalmente os dois últimos artigos confrontam a verdade com os atributos divinos da eternidade e da imutabilidade. Se Deus é a verdade primeira e é eterno e imutável, toda a verdade, inclusive a criada, é eterna (artigo 7) ou imutável (artigo 8)?

## ARTIGO 1 – Se a verdade está na coisa ou apenas no intelecto

[Se a verdade está apenas no intelecto]<sup>51</sup>

A formulação dessa pergunta que introduz a questão suscitou uma divisão entre verdade ontológica e verdade do intelecto que não corresponde bem ao que foi estabelecido por Sto. Tomás em relação à verdade. A verdade é, para Sto. Tomás, uma relação de adequação: adequação entre a coisa e o intelecto. Ora, definindo a verdade como uma relação, não se pode dizer que a verdade esteja apenas nas coisas, nem mesmo apenas no intelecto (embora Sto. Tomás vá mostrar que a verdade está, segundo o que lhe é próprio, no intelecto). O que se pode, e o que faz o Doutor Angélico, é mostrar como a verdade é diferentemente dita dependendo do termo da relação que se toma. Ou seja, a verdade entendida a partir de sua relação com o intelecto e a verdade entendida a partir de sua relação com a coisa compreendida não são “verdades” que se podem separar; mas aspectos da verdade analisada a partir de seus elementos básicos.

Sto. Tomás apresenta, neste primeiro artigo, três argumentos a favor da tese de que a verdade não está apenas no intelecto, mas de preferência nas coisas: no primeiro deles apresenta uma definição de verdade que é estabelecida por Sto. Agostinho, a partir de duas outras definições negadas. Sua definição é: “*Verdadeiro é o que é*”; as definições negadas: “*Verdadeiro é o que parece*” e “*verdadeiro é o que se apresenta tal como parece ao cognoscente, se quiser e puder conhecer*”. A primeira destas duas últimas definições é negada porque dela se pode concluir que não é verdadeiro aquilo que não aparece, como as pedras nas profundezas da terra. A segunda porque dela se concluiria que algo não seria verdadeiro caso ninguém pudesse conhecê-lo. Pare-

---

<sup>51</sup> Com certa frequência o título do artigo no prólogo da questão e no início do artigo diferem. Nestes casos, o título do prólogo teria maior garantia de autenticidade, uma vez que Sto. Tomás os teria ditado apenas ao enunciar a questão. A presença de um título no início de cada artigo se deve provavelmente aos copistas. O título que colocamos entre colchetes é o título que aparece no início de cada artigo quando for distinto do título no prólogo.

ce, então, a partir dessas considerações, que a verdade está nas coisas e não no intelecto.

O segundo argumento parte da seguinte premissa maior: tudo o que é verdadeiro, é verdadeiro pela verdade. Ora, se a verdade estiver apenas no intelecto, nada será verdadeiro senão na medida em que é inteligido. Ora, isto é o erro dos filósofos antigos<sup>52</sup> que diziam que tudo que parece é verdadeiro. Ao que se segue que as contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras, uma vez que as contraditórias parecessem simultaneamente verdadeiras a diversos.

Esses dois argumentos, mostrando os erros decorrentes de fazer a verdade depender do intelecto, procuram mostrar que a verdade não pode depender daquele que conhece e deve fundamentar-se nas coisas.

O terceiro argumento, diferentemente dos anteriores, afirma que a verdade deve estar nas coisas a partir de um princípio: o axioma “aquilo pelo que algo, também ele mais ainda” (*Propter quod unumquodque, et illud magis*). Ou seja, a causa é mais que o seu efeito.<sup>53</sup> Ora, como diz

---

<sup>52</sup> Quando Sto. Tomás fala de filósofos antigos, refere-se aos filósofos pré-socráticos e aos sofistas. Neste caso, refere-se sobretudo a Protágoras, como se pode ver pela referência que faz à *Metafísica* de Aristóteles, mais especificamente ao livro IV, em que se refuta (nos capítulos 5 e 6) a doutrina de Protágoras apresentada acima. No entanto, buscando as causas de tais afirmações, Aristóteles faz referência às doutrinas de outros filósofos como Empédocles e Demócrito entre outros. Na resposta a esse argumento, na parte final do artigo, Sto. Tomás refere-se a concepção de criação destes últimos filósofos antigos.

<sup>53</sup> Esse princípio aparece em Sto. Tomás no comentário sobre os Analíticos Posteriores livro 1, lição 6, n. 3 e 4: “Em segundo lugar, onde diz “com efeito, sempre aquilo pelo que...”, prova o proposto de dois modos. Primeiro, por uma razão ostensiva, do seguinte modo. Aquilo pelo que algo, também ele é mais ainda. Assim como, se amamos alguém por causa de outrem, por exemplo, se (amamos) o mestre por causa do discípulo, amamos mais o discípulo. Ora, temos ciência das conclusões e cremos nelas, por causa dos princípios. Logo, temos mais ciência dos princípios e cremos mais neles, do que na conclusão. É preciso, no entanto, prestar atenção, no que concerne a esta razão, que a causa é sempre mais potente que seu efeito. Logo, quando a causa e o efeito concordam quanto ao nome, então este nome predica-se mais da causa do que do efeito, assim como o fogo é mais quente do que o que é aquecido pelo fogo. Às vezes, porém, a causa e o efeito não concordam quanto ao nome e então, embora o nome do efeito não

Aristóteles nas *Categorias* (c. 5, 4b 8-10), “pelo fato de que a coisa é ou não é, a opinião ou o enunciado é verdadeiro ou falso”. Logo, se é da coisa que a verdade depende, a verdade deve estar mais nas coisas do que no intelecto.

Decorre desses primeiros argumentos que a verdade parece estar nas coisas por dois motivos: 1) não pode depender de quem a conhece e 2) deve ser dita, sobretudo, da causa da verdade no conhecimento, isto é, das coisas.

Face a esta afirmação Sto. Tomás apresenta o que Aristóteles diz na *Metafísica* (VI, 5, c. 4, 1027b-25-29): “o verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto”.

Sua resposta à pergunta inicial do artigo deverá mostrar que o intelecto é causa da verdade, sem, porém, cair no erro daqueles que faziam depender a verdade apenas do intelecto e tinham de admitir que proposições contraditórias poderiam ser simultaneamente verdadeiras. Para isto sua resposta é feita em quatro etapas:

- 1 compara a verdade com o bem, a partir das duas faculdades da alma: o intelecto e o apetite;
- 2 explicita a dupla relação entre coisa e intelecto (acidental e essencial);
- 3 mostra que a verdade está no intelecto e que depende da relação essencial entre coisa e intelecto;

---

caiba à causa, cabe-lhe algo mais digno, assim como, apesar de não haver calor no sol, há nele uma certa capacidade, que é princípio do calor.”

Os dois exemplos, o do mestre e discípulo, bem como o do sol merecem uma observação. Este último depende das concepções cosmológicas medievais sobre os astros, como constituídos por um quinto elemento, distinto dos quatro terrestres e mais nobre que estes. O primeiro, é um exemplo de Filopono (sec. VI d. C.) que se refere ao costume grego de o pedagogo ser um escravo e, portanto, só ser estimado por causa do educando. Cf. Aristóteles, *Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, p. 13, n. 2.

4 apresenta e classifica as várias definições de verdade.

Para se compreender a primeira parte da resposta, antes de ser analisada sua própria estrutura, cabe fazer algumas considerações a respeito da comparação entre o apetite e o intelecto e entre o bem e a verdade. Recorrendo ao *De Veritate* (q. 1. a. 1, ad resp.), verifica-se a razão desta comparação. Sto Tomás, no corpo do artigo, para responder à pergunta inicial “o que é a verdade?”, começa sua explicação sobre o que seja a verdade buscando saber como a verdade acrescenta algo ao ente:

“Aquilo (...) que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente (...) Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente.”

Desse modo, começa Sto. Tomás a explicação a respeito dos transcendentais.<sup>54</sup> Estes são um modo próprio do ente segundo o qual não se considera o que distingue um ente de outro (como o faz, por exemplo, a substância que distingue o ente por si do ente por acidente), mas se considera o que é, de maneiras diversas, aplicável a todo ente (como o um, que não distingue tipos de entes, pois todo ente é um). Dentre os transcendentais, estão incluídos o bem e a verdade como conceitos que acrescentam a todo ente uma relação de conveniência, qual seja, a de “ajustar-se” (*convenire*) um ente a outro. Este outro capaz de ajustar-se a todo ente é a alma. Como há, na alma, dois modos de relacionar-se com o ente: o de dirigir-se a ele e o de assimilá-lo a si, há na alma duas potências: a apetitiva e a cognoscitiva. Se não houvesse uma diferença no modo de relacionar-se com o ser, a alma, que é um ser simples e portanto não tem partes, não poderia ter duas faculdades. Dessa dupla relação distinguem-se dois transcendentais: o bem e o verdadeiro.

---

<sup>54</sup> Não interessa para a análise da questão 16, discutir a respeito da intenção de Sto. Tomás ao escrever o primeiro artigo desta questão, se pretende dar uma explicação lógica ou ontológica da verdade. Para referências sobre esta discussão ver: Waddell, M.M., *Truth or Transcendentals: What Was St. Thomas's Intention at De Veritate 1.1?*, *The Tomist*, 67 (2003), p. 197–219

Nas palavras de Sto. Tomás: “o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra ‘bem’ (...) enquanto a conveniência do ente ao intelecto é expressa pelo nome ‘verdadeiro’”.

Na primeira parte da resposta ao primeiro artigo, ao comparar essas duas faculdades da alma racional: o apetite e o intelecto explicita uma diferença entre ambas segundo o termo a que tendem (o bem e a verdade): aquilo para que tende o apetite está na coisa apetecida, enquanto o conhecimento ou a intelecção se dá na medida em que o conhecido está no cognoscente. Além disso, mostra que, assim como o bem está na coisa na medida em que tem uma ordenação ao apetite e por isso a determinação de bondade deriva da coisa apetecível para o apetite, de acordo com o que o apetite é denominado bom na medida em que é do bem; assim também, visto que o verdadeiro está no intelecto na medida em que se conforma à coisa conhecida, e por isso a razão de verdadeiro deve derivar do intelecto à coisa conhecida, segue-se que a coisa é dita verdadeira na medida em que está ordenada ao intelecto. Isto é, a causa da bondade, assim como a causa da verdade estão no fim a que tendem e naquilo em que se realizam a vontade e a inteligência.

Se, contudo, a apreensão do inteligível fosse realizada da mesma maneira que a apreensão do sensível ficaria difícil compreender por que a verdade depende do intelecto. Isso porque, na apreensão do sensível, da cor, por exemplo, o olho recebe da coisa uma certa cor, mas a coisa não é dita colorida por causa do olho. O mesmo, porém, não ocorre com o intelecto, pois nesse processo a coisa é dita verdadeira por causa da apreensão intelectual, embora também nessa apreensão o intelecto receba uma certa determinação da coisa. A diferença está em que a verdade indica não uma qualidade da coisa, mas uma capacidade de relacionar-se com o intelecto dada pela forma do ser. Tal capacidade, porém só se realiza no momento em que a coisa é apreendida pelo intelecto, que tem na apreensão inteligível um papel ativo. De fato, quando a cor é apreendida pelo olho, este recebe uma certa determinação (o sentido que está em potência para os sensíveis

próprios, recebe da coisa, por meio das espécies sensíveis, o sensível em ato, que lhe determina). Enquanto o intelecto, ao receber uma determinação inteligível, não simplesmente a recebe, mas ajusta-o ao seu modo próprio de recepção (o intelecto que é em ato, recebe da coisa a espécie inteligível que é apenas inteligível em potência e passa a ser inteligível em ato por meio da ação do intelecto agente), isto é, realiza a abstração e por meio desta abstração é que se torna capaz de verificar a adequação do que recebe da coisa à própria coisa (daí o porque de estar a verdade não na intelecção do simples, mas na operação intelectual de composição e divisão – o que será explicado no artigo seguinte).<sup>55</sup>

Na segunda parte da resposta distingue os dois modos de relacionarem-se a coisa e o intelecto. A capacidade da coisa de ordenar-se ao intelecto pode ser por si ou por acidente, dependendo da relação que tenha com o intelecto. Será por si quando houver uma relação de dependência entre o ser da coisa e o intelecto, ou seja, quando o ser da coisa depender do intelecto. Será por acidente quando entre coisa e intelecto houver apenas a relação que há entre conhecido e cognoscente. Uma casa, por exemplo, refere-se por si ao intelecto de seu construtor, a relação com qualquer outro intelecto será por acidente.

Em seguida, na terceira parte, explica, tendo como base a distinção entre a relação acidental e essencial entre a coisa e o intelecto, por que se deve dizer que a verdade está no intelecto. O juízo sobre uma coisa depende do que se encontra na coisa por si. Já foi dito que a verdade está no intelecto por estar no intelecto o termo da operação intelectual (primeira parte da resposta). Uma vez que se tenha mostrado que há dois modos de relacionar-se o intelecto com a coisa conhecida (segunda parte da resposta), resta estabelecer que a verdade depende da relação essencial entre a coisa e o intelecto e portanto do intelecto que determina o ser da coisa.

---

<sup>55</sup> Para uma explicação breve a respeito da explicação tomista sobre o processo de conhecimento, vide Anexo1.

Em ambas as situações (relação da coisa com o intelecto que a faz ser ou com aquele que simplesmente a conhece) há uma relação que pode ser verdadeira; mas visto que o juízo sobre uma coisa não depende daquilo que se encontra nela por acidente, mas daquilo que se encontra na coisa por si, (“Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se”<sup>56</sup>) essa coisa será verdadeira e tanto mais verdadeira, quanto mais adequada for a relação entre ela e a idéia dela no intelecto de seu autor. Por exemplo, uma casa é tanto mais verdadeira quanto mais se assemelhar à idéia que teve dela seu construtor. Do mesmo modo, uma frase não é verdadeira por si mesma, mas é verdadeira por ser sinal de um conhecimento intelectual verdadeiro. Isto é, a frase, assim como as coisas, não é verdadeira por si, mas por causa de uma relação com um intelecto: há uma adequação verdadeira no intelecto, e a frase, sendo o sinal dessa adequação, é verdadeira. Por fim, as coisas naturais são ditas verdadeiras por sua relação com o intelecto divino, isto é, na medida em que se assemelham, por sua natureza, à forma presente na mente divina.

Assim, portanto, a verdade depende do intelecto, na mesma medida em que as próprias coisas dependem do intelecto. Os artefatos (*res artificiales*) dependem do intelecto humano e segundo a relação com ele são ditos verdadeiros. As expressões verbais (*orationes*) dependem da verdade presente no intelecto e são ditas verdadeiras segundo a relação que tenham com essa verdade. As coisas naturais (*res naturales*) dependem do intelecto divino e é por essa relação que podem ser ditas verdadeiras.

Mais uma vez, pode-se utilizar a distinção apetite – intelecto para compreender o porquê de se dizer que a verdade está sobretudo no intelecto. Assim como o apetite é dito bom em razão do bem a que tende, uma coisa é dita verdadeira em razão do intelecto de que depende. De fato, é

---

<sup>56</sup> *Suma de Teologia*, Ia, 16, a1, ad resp.

o intelecto a causa primeira da verdade, por ser de diferentes maneiras a causa primeira da coisa; assim como o bem é causa do apetite, por ser causa do movimento da alma para ele. O intelecto determina o ser e o ser determinado espelha-se na alma, atraindo-a para si. Portanto não pode haver verdade sem uma relação ao intelecto, assim como não há apetite sem uma referência ao bem.<sup>57</sup>

Na quarta parte da resposta, uma vez explicitado o porquê de a verdade estar no intelecto, Sto. Tomás apresenta as diversas definições de verdade, encaixando-as em dois grupos, segundo a ênfase que cada uma delas dá a um dos distintos aspectos da relação de adequação: *res* e *intellectus*.

À verdade enquanto está no intelecto, diz Sto. Tomás, pertencem as definições de Sto. Agostinho e Sto. Hilário: “A verdade é aquilo com que se põe a descoberto o que é” [*veritas est qua ostenditur id quod est*] e “verdadeiro é o que declara, ou manifesta o ser” [*verum est declarativum aut manifestativum esse*].

Mas, à verdade da coisa de acordo com a ordenação<sup>58</sup> ao intelecto, pertencem as definições: “verdade é a suma semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança” [*veritas est summa similitudo principii, quae sine nulla dissimilitudine est*], “a verdade é a retidão perceptível

---

<sup>57</sup> Não nos deve espantar o fato de que o intelecto humano seja a origem da verdade de certas coisas. O homem é capaz de criar, mas a criação humana é criação de artefatos. A criação de artefatos pelo homem é apenas a modificação de seres que já existem na natureza. O homem não lhes dá o ser primeiro, mas organiza as coisas de modo a fazer com que tenham uma forma própria distinta da forma natural. Por essa forma artificial dada pelo homem, as coisas são o que são e podem ser conhecidas, uma cadeira é conhecida como cadeira e não como pedaço de árvore. Cf. *Comentário ao Peri Hermeneias*, I4, 16 a.9. p.46

<sup>58</sup> A ordenação está conectada à categoria de relação como explica Sinibaldi, em *Elementos de Philosophia*, p. 184, 186 em nota: “A relação, propriamente, é a referência ou ordem de um para outro ente”. Ou ainda, “com a idéia de relação liga-se a de ordem porque as coisas dizem-se ordenadas, enquanto conservam as relações que lhes são próprias”. Define ordem como “a conveniente disposição de vários entes para um fim comum”.

apenas pela mente” [veritas est rectitudo sola mente perceptibilis], a essa definição Sto. Tomás acrescenta um comentário: pois reto é o que concorda com o princípio. Entendemos que esse comentário de Sto. Tomás queira dizer: a retidão só pode ser percebida pelo intelecto porque apenas o intelecto, e não a coisa por si mesma, é capaz de comparar aquilo que conhece com seu princípio. Apresenta, ainda, dentre essas definições de verdade a de Avicena: “a verdade de cada coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído” [*veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*].

Uma outra definição é apresentada “veritas est adaequatio rei et intellectus” (a verdade é a adequação da coisa e do intelecto). Esta definição pode pertencer tanto a um quanto a outro grupo, isto é, pode se referir tanto “à verdade na medida em que está no intelecto” quanto “à verdade da coisa segundo sua ordenação ao intelecto”.

No primeiro destes grupos a verdade aparece como o que possibilita, a modo de causa eficiente, o conhecimento e as definições indicam o modo de sua ação, ou seja, de que modo a verdade dá a conhecer a coisa: declarando ou manifestando o ser. No segundo a verdade aparece como um efeito, quer se entenda como efeito aquilo que é produzido no intelecto de acordo com a coisa já existente, quer se entenda a própria coisa como efeito de um intelecto. Para Sto. Agostinho e Sto. Anselmo, então, a verdade é o efeito da adequação perfeita entre o ser e o seu princípio. A definição de Sto. Anselmo acrescenta à de Sto. Agostinho que essa adequação é perceptível apenas pela mente. Já a definição de Avicena é um complemento, se é que se pode falar assim, à de Sto. Anselmo: essa retidão é uma propriedade do ser, posta no ser por uma inteligência. Por último, a definição de verdade como *adaequatio rei et intellectus* é uma condensação de todos estes aspectos pelos quais se relacionam intelecto e coisa.

Com essa resposta Sto. Tomás mostra que a verdade tanto é causada pelo intelecto como

pela coisa: pelo intelecto enquanto produz a verdade da coisa (dá ao ser o que lhe é próprio), pela coisa enquanto produz no intelecto uma semelhança. Nesse sentido a verdade seria um efeito: quer do intelecto, quando produz a coisa, quer da coisa, quando produz no intelecto a sua semelhança. Daí que se possa dizer, segundo Raymond J. McCall: “Natural things are constituted between two intellects, and they are said to be true by their adequation to both. They are true in relation to the human intellect inasmuch as they possess a natural aptitude to cause a true estimation of themselves in it”.<sup>59</sup> Por outro lado são ditas verdadeiras pela sua adequação ao intelecto divino. O intelecto divino é aí a causa da verdade na coisa que é causa da verdade no intelecto humano. A coisa é verdadeira por sua adequação a ambos.

As respostas aos primeiros argumentos são breves. Na resposta ao primeiro argumento, apenas se faz uma restrição, mostrando que a definição de Sto. Agostinho, apresentada no primeiro argumento, trata somente da verdade da coisa, sem levar em consideração nosso intelecto.

Na resposta ao segundo argumento explica-se que o erro dos *antigos filósofos*, deve-se à negação da relação de dependência entre as coisas e um intelecto. Para eles, as espécies das coisas naturais procediam do acaso e a verdade delas dependia do intelecto. Mas como a única relação possível dessas coisas com o intelecto seria aquela relação por acidente com o intelecto humano, essa relação é a que determinaria a verdade da coisa. Por isso, para corrigir o erro destes filósofos, é que se deve dizer que a verdade depende, de modo absoluto, apenas do intelecto divino.

Na resposta ao terceiro argumento explica-se de que modo as coisas são causa da verdade. Embora as coisas sejam causa da verdade no nosso intelecto (com o que se deveria aceitar a tese de que as coisas, enquanto causas da verdade devem ser ditas com mais forte razão verdadeiras),

---

<sup>59</sup> “St. Thomas on Ontological Truth”. *The New Scholasticism*, XII, nº 1, p. 22

não é necessário que a determinação de verdade (*ratio veritatis*)<sup>60</sup> se encontre na coisa por primeiro. De fato, a causa da verdade na coisa é o intelecto de que a coisa depende essencialmente. Do mesmo modo que o remédio, embora seja causa da saúde, não deve ser dito que a saúde se encontra por primeiro nele, já que a saúde se encontra primeiramente no animal e não no remédio.

## ARTIGO 2- Se está apenas no intelecto que compõe e divide.

Uma vez que se tenha demonstrado que a verdade está principalmente no intelecto, é necessário mostrar se está no intelecto que compõe e divide ou no intelecto que apreende o simples. Essa distinção nas operações do intelecto é explicada por Sto. Tomás no *Comentário ao Peri Hermeneias*. Aí se diz que o intelecto possui duas operações: uma meramente apreensiva, outra comparativa. A primeira é a “inteligência dos indivisíveis” com a qual “o intelecto entende separadamente a quiddidade ou essência de qualquer coisa por si mesma”.<sup>61</sup> A segunda operação é a que trabalha com os conceitos produzidos por essa primeira operação. Na operação comparativa é que se formam os juízos, por composição ou divisão. Por composição “quando o intelecto compara um concebido com outro, como que apreendendo a conjunção ou identidade das coisas das quais são as concepções; divisão, no entanto, quando compara um concebido com outro de tal modo a apreender que as coisas são divididas”.<sup>62</sup>

No primeiro argumento parte-se de uma citação de Aristóteles: assim como os sentidos em relação aos sensíveis próprios são sempre verdadeiros, assim também o intelecto a respeito “daquilo que algo é”. Ora, uma vez que não há composição e divisão nem nos sentidos nem no

---

<sup>60</sup> Razão de verdade: a razão por que algo seja dito verdadeiro.

<sup>61</sup> *Comentário ao Peri Hermeneias*, I, cap.3, 3 [16a12]

<sup>62</sup> *idem*, I, cap. 3, 4 [16a12]

intelecto que conhece o “o que algo é”, segue-se que a verdade não está apenas no intelecto que compõe e divide.

No segundo parte-se da definição de verdade aceita por Sto. Tomás, atribuída a Isaac Israeli: a verdade é adequação da coisa e do intelecto. Ora, já que tanto o intelecto do complexo (proposições) quanto o intelecto do simples (conceito), e mesmo o sentido quando sente a coisa como é, podem adequar-se às coisas; então a verdade não pode dizer-se apenas do intelecto que compõe e divide.

No argumento em sentido contrário, porém, comparece mais uma vez Aristóteles afirmando o contrário do afirmado na primeira argumentação: “acerca dos simples e do ‘que algo é’ não há verdade, nem no intelecto nem nas coisas”.<sup>63</sup>

A base da resolução é mostrar o que significa dizer que a verdade está no intelecto que compõe e divide, uma vez que há, de fato, adequação no conhecimento sensível e no conhecimento do simples. Isso se faz mostrando que há uma distinção, no que diz respeito ao conhecimento, entre ser verdadeiro e conhecer a verdade. Para tanto, Sto. Tomás faz o seguinte percurso:

- 1 mostra, pela natureza própria do intelecto, a necessidade de a verdade estar no intelecto, como adequação à coisa conhecida; ou seja, dado que a natureza do intelecto se identifica com a natureza da verdade, a verdade está no intelecto;
- 2 distingue nas operações do intelecto a que é verdadeira e a que conhece a verdade, ou seja, a que é simplesmente adequada à coisa conhecida e a que, além disso, conhece essa adequação;
- 3 por fim, afirmando que a perfeição do intelecto é “o verdadeiro enquanto conhecido”, mostra que a verdade está perfeitamente no intelecto que compõe e divide, capaz de

---

<sup>63</sup> Metafísica VI, 4, 1027b 25-29

conhecer a adequação, e não naquele que simplesmente é adequado.

São duas as teses que fundamentam a construção desse raciocínio:

- a) a verdade está no intelecto;
- b) o intelecto é verdadeiro tanto quanto possui a forma da coisa conhecida.

Na primeira parte da resposta, Sto. Tomás, para mostrar que o intelecto é não apenas verdadeiro mas também possui a verdade, retoma a conclusão do artigo anterior que estabeleceu a natureza da verdade: “a verdade, como foi dito, segundo sua razão primeira está no intelecto”. Ou seja, por sua própria definição e no sentido primeiro a verdade está no intelecto. Tendo feito esta afirmação, diz o que é uma coisa verdadeira – “qualquer coisa é verdadeira na medida em que possui a forma própria de sua natureza” – e, em seguida, o que é, para o intelecto, ser verdadeiro – “o intelecto, enquanto conhece, é verdadeiro enquanto tem a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece”. O intelecto, dessa maneira, para ter conhecimento de algo, deve passar a ter como forma a semelhança da coisa conhecida; isto é, tem como forma a conformidade à coisa conhecida. A verdade, sendo própria do intelecto, que tem, por sua vez, como natureza própria o adequar-se àquilo que conhece, será, pois, justamente dita adequação entre o intelecto e a coisa. Por meio deste raciocínio, Sto. Tomás mostra que a verdade tem como essência aquilo que é a essência da atividade do intelecto: a essência da atividade do intelecto é adequar-se e a verdade se define como adequação.

“Como a perfeição da coisa conhecida consiste nisso, que tem tal forma pela qual a coisa é tal, assim a perfeição do conhecimento consiste nisso, que tem a semelhança da forma predita.”<sup>64</sup>

Nessas passagens, santo Tomás deduz a definição de verdade da definição de conhecimento. A verdade, diríamos nós em termos modernos, sendo o valor próprio do conhecimento, nós saberemos o que é a verdade se nós soubermos definir o conhecimento. Ora, co-

---

<sup>64</sup> Sententia libri Metaphysicae, l. VI, lec. 4, n 12. apud Roland-Gosselin, *Note sur la Théorie Thomiste de la Vérité*, p. 228. Tradução inglesa p. 420

nhecer é possuir em si a semelhança da coisa conhecida. A verdade denotará, então, o valor dessa semelhança. Por conseguinte, possuir a verdade do modo como a possui a inteligência possui, será conhecer essa própria semelhança. Assim a definição clássica de verdade: “A-daequatio rei et intellectus” está estreitamente ligada para santo Tomás a sua teoria geral do conhecimento.”<sup>65</sup>

Na segunda parte da resposta, distingue o modo pelo qual se relacionam com a verdade, por um lado, os sentidos e o intelecto que conhece o “que algo é”, e, por outro lado, o intelecto que compõe e divide. As operações do intelecto, assim como todas as coisas, são verdadeiras na medida em que possuem a forma própria de sua natureza. O intelecto que compõe e divide, porém, além de ser verdadeiro (isto é, conforme à coisa conhecida), é capaz de conhecer essa sua própria conformidade. “Quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível (...) quando julga que a coisa assim é, como é a forma que dela apreendeu”. Conhecer a conformidade é afirmar de algo que é ou não é tal como a forma apreendida. Essa é a perfeição do conhecimento: ter o verdadeiro enquanto conhecido. Uma tal perfeição de nenhum modo pode ser alcançada pelo intelecto que apreende o simples já que verdade é adequação reconhecida como tal<sup>66</sup> e a adequação reconhecida como tal não pode então estar perfeitamente senão no intelecto que compõe e divide, pois se é possível ao intelecto que apreende o simples conformar-se com a coisa, ou ser a ela adequado, não pode reconhecer tal adequação, o que se dá no juízo, sendo este no intelecto humano por composição ou divisão. Deste modo, o intelecto simples e os sentidos não apreendem a verdade, embora sejam verdadeiros por possuírem em si a semelhança da forma das coisas conhecidas. Esta é, pois, a diferença entre, de um lado, os sentidos e o intelecto que conhece o “que algo é” que são verdadeiros, ou seja, adequados ao conhecido e, por outro

---

<sup>65</sup> Roland-Gosselin, *Note sur la Théorie Thomiste de la Vérité*, p. 228

<sup>66</sup> Nem todo reconhecimento é explícito. Pode haver um reconhecimento implícito (*in acto exercito*) que se dá na própria realização da ação, no caso, que se dá na própria apreensão. O reconhecimento explícito (*in acto sin acto*) não é simultâneo à ação, mas é posterior e ocorre no momento em que se toma a ação realizada como objeto de estudo.

lado, o intelecto que compõe e divide que apreende a verdade, ou seja, tem com ela perfeita conformidade.

Chega-se, assim, à solução da questão, que consiste em dizer que a essência própria da atividade do intelecto não é apenas ter em si a semelhança da coisa conhecida, conformando-se a esta, mas conhecer a conformidade entre si e a coisa conhecida. Pode-se dizer que há verdade no intelecto simples e mesmo nos sentidos, pois nestes há uma adequação. A verdade, no entanto, realiza-se plenamente enquanto verdade quando se realiza a operação própria do intelecto que é o conhecimento da adequação, isto é, a verdade está propriamente na operação da faculdade de conhecimento que não só é capaz de adequar-se à coisa, mas que simultaneamente conhece tal adequação.

A base dessa solução, conforme explica Thomas Pègues, está na distinção entre dois tipos de verdade: “a verdade que faz com que uma coisa seja verdadeira, e a verdade que constitui o bem ou a perfeição da inteligência”.<sup>67</sup> Em resumo: a verdade de uma coisa é aquilo que a torna semelhante à sua forma própria, aquilo pelo qual se diz verdadeira. “A verdade de algo não é senão a presença, neste, da forma ou natureza ou qualidade que deve ter”<sup>68</sup>. Desse modo são ditos verdadeiros os sentidos, as coisas e as noções das coisas. Já a verdade propriamente é a relação de conformidade que existe no intelecto. Não no intelecto que apreende o conceito simples, mas no intelecto que é capaz de ter em si a apreensão dessa conformidade. Esse é o intelecto que julga. De fato, a natureza própria do intelecto não é apenas ser adequado às coisas, mas conhecer essa adequação entre si mesmo e as coisas conhecidas. Assim a verdade está no intelecto segundo a natureza própria do intelecto que é a de conhecer.

---

<sup>67</sup> *Commentaire Littéral à la Somme Theologique*, p. 173

<sup>68</sup> Thomas Pègues, op. cit., p. 175

Se para haver verdade bastasse a conformidade e não o conhecimento dessa conformidade, não haveria distinção entre a verdade nas coisas e no intelecto; verdade e ente não seriam distintos. Para compreendermos essa distinção, o artigo seguinte tratará dela.

### ARTIGO 3 – Sobre a comparação do verdadeiro com o ente. [se o verdadeiro e o ente são convertíveis]

Todos os primeiros argumentos dizem respeito à convertibilidade entre o verdadeiro e o ente. Em cada um dos argumentos aparece uma das condições que o verdadeiro e o ente não parecem preencher para que sejam considerados convertíveis.

No primeiro argumento nega-se que sejam convertíveis porque não se referem ao mesmo. De fato, se se aplicam ao que é distinto um do outro nega-se que se apliquem ao mesmo e, portanto, se o verdadeiro está no intelecto e o ente nas coisas, não podem ser convertíveis.

O segundo argumento tem como base a tese de que aqueles termos cuja extensão é diversa não podem ser convertíveis. Ora, o verdadeiro se aplica tanto ao ente quanto ao não-ente; pois é verdadeiro que o que é, é e o que não é, não é. Portanto, o verdadeiro, abrangendo tanto o ente quanto o não-ente, não tem a mesma extensão que o ente. Logo, o verdadeiro e o ente não podem ser convertíveis.

No terceiro argumento aparece uma outra condição de convertibilidade que parece ser violada no caso de serem convertíveis o verdadeiro e o ente. Não se pode afirmar que o ente e o verdadeiro são convertíveis, pois um é anterior ao outro, ou seja, um é condição do outro, visto que o ente não pode ser inteligido senão sob a determinação de verdadeiro (*ens non intelligitur nisi sub ratione veri*).

No *sed contra*, Sto. Tomás cita Aristóteles<sup>69</sup> que diz terem as coisas a mesma ordem (*dispositio*) no ser e na verdade.

A resposta consiste em considerar que o verdadeiro relaciona-se com o ser de maneira paralela ao modo como o bem se relaciona com o ser. Uma vez que está estabelecido como conclusão (cf. q. 5, a1) que o bem é convertível com o ente, poder-se-á a partir desse paralelismo estabelecer que também o verdadeiro é convertível com o ente.

A primeira afirmação, portanto, (“assim como o bem tem a razão de ser atrativo, assim o verdadeiro está ordenado ao conhecimento”) já tem em conta o paralelo entre o bem e o verdadeiro. A segunda afirmação (“na medida em que uma coisa participa do ser, nessa mesma medida ela é cognoscível”), explicita que as coisas verdadeiras estão ordenadas ao conhecimento na medida em que têm ser. Pois na medida em que algo tem ser, é capaz de ser conhecido, como se diz no livro III do *De Anima* (8, 431 b 21): “a alma é de certo modo tudo de acordo com o intelecto e o sentido”. Vê-se, desse modo, que a relação entre o verdadeiro e o ente é paralela à relação entre o bem e o ente, pois, assim como o bem acrescenta ao ente a determinação (*ratio*) de apetecível, assim também o verdadeiro lhe acrescenta a referência (*comparatio*) ao intelecto.

A citação da autoridade tirada do livro III do *De Anima* “que a alma é de certo modo tudo” confirma a relação entre ter ser e ser conhecido. Pois, quanto mais algo tem ser tanto mais pode ser conhecido; isto porque conhecer é possuir a forma do conhecido<sup>70</sup>, daí que a alma ao conhecer torna-se de certo modo o conhecido e tanto mais quanto maior for a cognoscibilidade deste, ou, o que é o mesmo, quanto mais tiver ser.

---

<sup>69</sup> II *Metafísica*, 1, 993b 30-31

<sup>70</sup> Como está dito em *Suma de Teologia*, Ia, q. 14, a. 1: “o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa”

Uma vez estabelecida a relação entre o verdadeiro e o ente, retoma-se a comparação entre o verdadeiro e o bem, pela qual se afirma a convertibilidade entre o verdadeiro e o ente. Essa comparação conforme comentário do cardeal Caietano<sup>71</sup> é tripla: 1- assim como o bem indica a perfeição pela qual algo é apetecível, também o verdadeiro indica a perfeição pela qual algo é cognoscível; 2- assim como o bem é convertível com o ente, também o verdadeiro é convertível com o ente; 3- como o bem acrescenta ao ente uma ordenação ao apetite, assim o verdadeiro acrescenta uma ordenação ao intelecto.

A resposta ao primeiro argumento consiste em mostrar de que maneira o verdadeiro, que está nas coisas e no intelecto, é convertível com o ente em cada um desses casos. Sto. Tomás explica que, enquanto nas coisas, o verdadeiro “é convertível com o ente segundo a substância” no intelecto “é convertível com o ente como o que manifesta é convertível com o que é manifestado”. Ou seja, o modo de ser verdadeiro é distinto nas coisas e no intelecto, mas tanto nas coisas quanto no intelecto o ente e o verdadeiro são convertíveis. Nas coisas o verdadeiro converte-se com o ente pois é substancialmente o mesmo, diferindo apenas nocionalmente (*notione*). No intelecto o verdadeiro converte-se com o ente enquanto manifestação deste, isto é, é o verdadeiro conhecido como tal.

Além disso, ainda nessa resposta, Sto. Tomás indica que o verdadeiro e o ente estão tanto nas coisas como no intelecto, embora o verdadeiro esteja principalmente no intelecto, enquanto o ente está principalmente nas coisas. Essa diferença, porém, não é suficiente para anular a convertibilidade entre o ente e o verdadeiro, já que são distintos apenas quanto à noção.

A resposta ao segundo argumento mostra que o fato de se aplicar o verdadeiro ao não-ente em nada afeta a convertibilidade entre o verdadeiro e o ente já que o não-ente que pode ser apre-

---

<sup>71</sup> In *Summa Theologiae*, Opera Omnia t.4, edição leonina.

endido pela razão não é nada em si mesmo, mas é um ente lógico que representa a privação ou a negação do ente<sup>72</sup>. É um ente de razão (*ens rationis*), isto é, é um ente que recebe seu ser (e portanto sua inteligibilidade) da razão.

Na resposta ao terceiro argumento o que se explica é a relação entre a apreensão do ente e a apreensão do verdadeiro. O que se mostra nessa resposta é que não se pode apreender o ente sem que se possa alcançar a verdade do ente. Isso não quer dizer, porém, que toda apreensão do ente seja acompanhada do conhecimento da verdade deste. Mas quer dizer que toda apreensão do ente pode nos levar ao conhecimento da noção de verdade do ente conhecido. A ordem dessas noções (segundo a explicação de Sertillanges<sup>73</sup>) é a seguinte: o ente pode ser conhecido por ser a perfeição possível da inteligência; podendo ser conhecido é verdadeiro; ao ser conhecido torna presente na inteligência sua verdade (aquilo pelo que pode ser conhecido); a inteligência voltando-se reflexivamente para a apreensão do ente chega a conhecer a verdade apreendida. Portanto, porque “*ens cadit in ratione veri*”, não se pode afirmar que o verdadeiro é apreendido anteriormente ao ente. Ou seja, não se pode alcançar a verdade sem se apreender a noção do ente. Fundamental para a compreensão dessa resposta é a distinção, feita no segundo artigo, entre o possuir a verdade e o conhecê-la. Ainda na resposta ao terceiro argumento, Sto. Tomás, para explicitar essa distinção, compara o inteligível ao ente: este só pode ser conhecido se for inteligível, pode-se, porém, conhecer o ente sem se conhecer sua inteligibilidade.

---

<sup>72</sup> cf. Pêgues, op. cit. p. 179

<sup>73</sup> In *Somme Théologique. Dieu*. Tome Deuxième. Société Saint Jean L’Evangéliste. Paris, Tournai, Rome : Desclée, 1933 p. 365

## ARTIGO 4 – Sobre a comparação do verdadeiro com o bem [Se o bem de acordo com a noção é anterior ao verdadeiro]

Nesse artigo, como aparece no título no início do artigo trata-se de mostrar qual das duas noções, a de verdadeiro ou a de bem, é anterior de acordo com a razão (*rationem*). Anterior nesse artigo toma uma dupla significação: no primeiro argumento afirma-se que anterior segundo a noção é aquilo que é mais universal (“o mais universal é anterior segundo a razão”), na resposta ao segundo argumento afirma-se que anterior segundo a noção é aquilo que primeiro surge no intelecto (“é anterior segundo a razão o que por primeiro se apresenta ao intelecto”).

No primeiro argumento mostra-se a verdade como uma espécie de bem, o bem do intelecto. Ora, se a verdade é uma espécie de bem, o bem é mais universal que a verdade e portanto – considerando que “o mais universal é anterior segundo a noção” – anterior a ela.

No segundo argumento compara-se o bem com a verdade relativamente a onde se encontram, isto é, naquilo em que têm o ser. O bem está nas coisas e o verdadeiro na composição e divisão do intelecto. Ora, como aquilo que está nas coisas é anterior ao que está no intelecto, então conclui-se que o bem é anterior ao verdadeiro, segundo a noção.

No terceiro argumento faz-se referência à verdade como uma virtude, tal como aparece no livro IV da *Ética a Nicômaco*<sup>74</sup>. Dado que a virtude é um bem, a verdade estaria classificada, tal como no primeiro argumento, como uma espécie de bem e portanto o bem lhe seria anterior.

No argumento em sentido contrário, mostra-se que nem sempre o bem é mais universal que o verdadeiro dado que o verdadeiro está em algo em que não está o bem (ex: entes matemáticos). Isso torna o verdadeiro mais universal que o bem, uma vez que aquilo que está num maior

---

<sup>74</sup> 13, 1127a 20-25

número de coisas é mais universal.

Na resposta são apresentadas duas razões para provar que o verdadeiro é anterior ao bem quanto à noção: 1- o verdadeiro está mais próximo do ente pois concerne ao próprio ser de maneira absoluta e imediata e 2- o conhecimento precede o apetite, logo o verdadeiro precede o bem.

Podemos compreender a primeira das afirmações associando o que aí se afirma com a definição de Avicena “a verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”. Sto. Tomás se refere a ela no primeiro artigo desta questão ao elencar definições de verdade da coisa. Esta definição, segundo Pieper<sup>75</sup> reflete uma noção muito clara para Sto. Tomás de que as coisas são verdadeiras enquanto realizam aquilo que foi ordenado pelo intelecto divino (“[a coisa natural] segundo a adequação ao intelecto divino, diz-se verdadeira enquanto cumpre aquilo para o qual foi ordenada pelo intelecto divino”<sup>76</sup>). Ou seja, a verdade das coisas é o próprio ser delas, dado pelo intelecto que as criou. Essa relação indica, como diz Pieper, que “Sto. Tomás evita separar a idéia de que as coisas possuem uma essência de conteúdo determinado, da idéia de que essa essência das coisas é o fruto de um conhecimento criador de Deus que as concebeu.” Ora, como já foi dito por Sto. Tomás, o intelecto de que a coisa depende dá ao ente sua verdade. Para ele, então, ser e verdade estão intimamente ligados de modo que dar a verdade da coisa é dar o seu ser. Diferentemente do que ocorre com o bem: é em decorrência da perfeição da coisa que ela é apetecível. O bem não está, como o verdadeiro, ligado imediatamente ao ser. A verdade de algo é seu próprio ser enquanto é sua causa formal, (pois é a forma que faz a coisa ser e agir de acordo com a ordenação dada pelo intelecto que a criou), enquanto o bem é uma conseqüência do

---

<sup>75</sup> “De l’élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas d’Aquin”, *Dieu Vivant*, 1951, 20; 35–50; p. 45

<sup>76</sup> *De Veritate* I, 2, ad resp., trad. Mário Bruno Sproviero

ser: o ser é perfeito, logo é bom.

Na segunda afirmação aparece explicitada uma das considerações fundamentais de Sto. Tomás: a de que o conhecimento precede o apetite. Consideração que não é apenas de ordem psicológica, como se pode ver pelas conclusões aqui tiradas de tal afirmação, mas também e sobretudo ontológica. É porque o conhecimento é anterior ao apetite que o verdadeiro é anterior ao bem. Nessa resposta, porém, não se faz uma longa explicação sobre essa relação, mas se evidencia o paralelismo entre o plano psicológico e o plano ontológico.

Na resposta ao primeiro argumento, faz-se um esclarecimento sobre a relação entre bem e verdadeiro, mostrando que não é uma relação num sentido único, mas que um é dito do outro de acordo com o aspecto que se esteja considerando. Isto é, pode-se considerar o bem como uma espécie de verdadeiro e o verdadeiro como uma espécie de bem: “a vontade e o intelecto se incluem mutuamente, pois o intelecto conhece a vontade e a vontade quer que o intelecto conheça. Assim, entre as coisas que se referem ao objeto da vontade, estão compreendidas igualmente as coisas do intelecto e vice-versa”. Será anterior o bem ou o verdadeiro conforme se considere o conjunto das coisas apetecíveis ou o conjunto das coisas inteligíveis. Não sendo possível determinar pela extensão (pois a extensão deles é idêntica) qual dos dois está incluído no outro; não é possível determinar por uma relação de conjuntos, qual dos dois é anterior. Pode-se, sim, considerar o bem anterior desde que se considere a ordem das coisas apetecíveis: “o bem é anterior na ordem do que é atrativo, mas não de modo absoluto”. O bem só é anterior sob um determinado aspecto, isto é, quando se considera o que é apetecível. Pura e simplesmente, o verdadeiro é antecedente quanto à noção.

Para responder ao segundo argumento, Sto. Tomás estabelece o que seja a anterioridade segundo a noção: “é anterior, segundo a razão, o que por primeiro se apresenta ao intelecto”. Será

pois considerado anterior aquilo que é anterior relativamente à ordem de apreensão pelo intelecto. O argumento inicial é corretamente considerado quando se diz “o que está nas coisas é anterior ao que está no intelecto”. No entanto, esta afirmação refere-se globalmente a tudo o que está nas coisas que é anterior ao que está no intelecto. Considerando-se, porém, o intelecto que tenha uma relação accidental com a coisa conhecida, há uma ordem lógica entre as noções: é anterior segundo a noção aquilo que está na coisa que torna a coisa conhecida e isso não é o bem da coisa, mas seu próprio ser. Daí a afirmação de Sto. Tomás “o intelecto apreende primeiro o ente”. Em seguida à apreensão do ente, segue-se a apreensão do seu conhecimento do ente, ou seja, a apreensão da verdade (vide artigo 2 desta questão). É apenas depois de ter apreendido o ente e a relação de adequação entre a coisa apreendida e o conteúdo inteligível dessa apreensão que a tendência para o ente “cedit in intellectus (se apresenta ao intelecto)”, ou seja, é somente depois de apreender a verdade de um ente que o intelecto apreende o bem constituído por este ente. Portanto, na resposta ao argumento, Sto. Tomás estabelece a ordem de apreensão intelectual: 1- apreensão do ente; 2- apreensão do ente como cognoscível; 3- apreensão do ente como apetecível. Ordem que não é temporal, mas lógica.

A resposta que se dá ao terceiro argumento guarda uma grande semelhança com a resposta ao primeiro. O problema a resolver é qual aspecto da verdade está sendo considerado. Sendo um aspecto específico e não geral, a verdade não pode ser considerada de maneira geral como posterior ao bem. É isso que Sto. Tomás afirma: “a virtude chamada *verdade* não é a verdade comum (*veritas communis*<sup>77</sup>)”. A verdade como uma virtude é uma espécie de bem e, desse ponto

---

<sup>77</sup> A verdade pode ser definida em sentido estrito, como adequação entre dois extremos, um dos quais sendo o intelecto e pode ser entendida num sentido lato como uma adequação entre dois extremos nenhum dos quais é o intelecto. (cf. Salcedo, Leovigildo e Iturrioz, Iesu. *Philosophiae Scholasticae Summa*, p. 328). Neste artigo aparecem definições de verdade no sentido lato, daí que não tivessem sido definidas anteriormente.

de vista, menos geral e posterior ao bem. “Não se deve, portanto, a partir dessas verdades particulares, passar à verdade geral.”

Nessa resposta, mais do que simplesmente rebater um argumento, Sto. Tomás define um outro tipo de verdade, que não havia sido ainda definido, por não ter relação direta com o intelecto, centro do primeiro artigo em que se apresentam as definições de verdade. A verdade como virtude é compreendida sob três aspectos diversos: 1- num primeiro aspecto, a verdade como virtude é compreendida como “verdade particular segundo a qual o homem se mostra tal qual é, em palavras e em atos”, trata-se da veracidade; 2- num outro sentido, a que Sto. Tomás chama *verdade da vida*, significa a verdade “segundo a qual o homem realiza na vida aquilo a que foi ordenado pelo intelecto divino”. Esse segundo sentido é semelhante ao sentido que tem a verdade das coisas que são tanto mais verdadeiras quanto mais realizam a idéia presente no intelecto que as gerou. 3- Um terceiro sentido ainda é o de *verdade da justiça* apresentada como a virtude “segundo a qual o homem assegura o que deve aos outros, segundo a lei.”. Ou seja, é uma verdade no campo das inter-relações humanas em que há uma concordância entre a ação humana e aquilo que é estabelecido pela lei.

## ARTIGO 5 – Se Deus é a verdade

O primeiro argumento nega que Deus é a verdade, partindo daquilo que se estabeleceu sobre a verdade em relação ao intelecto humano: que a verdade se dá na composição e divisão do intelecto. Ora, mostra o argumento que esta verdade não pode se aplicar a Deus, pois “em Deus não há composição e divisão.”

O segundo argumento parte de uma definição de verdade como semelhança do princípio apresentada por santo Agostinho. Nega que em Deus haja verdade por não haver em Deus seme-

lhança a um princípio. Isto é, Deus não tem um princípio ao qual se assemelhe, semelhança que seria para ele parâmetro de verdade.

O terceiro argumento procura mostrar que havendo verdade em Deus e sendo Deus causa primeira de todas as coisas, todas verdades teriam em Deus sua causa primeira. Mas, se toda verdade tem Deus como causa, verdades como essa: “alguém peca” teriam também a Deus como causa. Como isso é absurdo, não é possível que haja verdade em Deus.

No argumento em sentido contrário Sto. Tomás recorre à Sagrada Escritura e cita as palavras do próprio Cristo, tal como aparecem no Evangelho de São João: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” (Jo. 14, 6)<sup>78</sup>

A resposta, procura aplicar a Deus a definição de verdade, partindo do que já se concluiu sobre a verdade, a saber: que se encontra no intelecto quando este apreende a coisa como é e que se encontra na coisa na medida em que seu ser é conformável ao intelecto: “a verdade se encontra no intelecto segundo apreende uma coisa tal qual é, e encontra-se na coisa, segundo tem o ser que pode se conformar ao intelecto”. O que se mostra é que em Deus a relação de adequação entre o intelecto e a coisa, necessária para que haja verdade, é perfeita. Não apenas porque seu ser é adequado ao seu intelecto mas porque o seu próprio ser é a intelecção que tem de si mesmo. Como o ser de Deus identifica-se inteiramente com seu inteligir, pode-se afirmar que em Deus não apenas há verdade mas que ele próprio, por realizar a plena identificação entre o ser e o inteligir, é a verdade “e o seu inteligir é a medida e a causa de qualquer outro ser, e de qualquer outro intelecto”.

---

<sup>78</sup> Não se deve ver nesta afirmação uma definição de Deus como verdade. Como explica Sto. Tomás no seu comentário a São João, nesta sentença se explica o modo como Cristo, sendo homem e Deus, é o meio pelo qual se alcança o conhecimento da verdade, porque Cristo é Deus manifestado e porque é o Verbo ao qual corresponde, como adequação, a própria verdade. (Cf. Super Ioannem, cap. 14 l. 2)

A resposta ao primeiro argumento afirma ser possível para Deus, com seu ato de inteligir simples, julgar e conhecer os que são complexos. Julgamento que só é possível, para os homens, por meio da operação de composição e divisão do intelecto. Desse modo mostra que a verdade está no intelecto que conhece os complexos, e que, havendo conhecimento dos complexos num intelecto simples, nada obsta a que se encontre aí a verdade. Isto é o que acontece de modos diferentes tanto em Deus quanto nos anjos, cuja inteligência é simples, embora não com a simplicidade divina, pois nestes últimos o que eles são se distingue do seu próprio ser.

Na resposta ao segundo argumento explicita-se a noção de princípio em relação ao intelecto humano, às coisas e a Deus. Para o intelecto humano o princípio são as coisas de que recebe o conhecimento, portanto o intelecto humano é dito verdadeiro quando está em conformidade com as coisas que conhece. Para as coisas o princípio é o intelecto divino que as criou, portanto as coisas são ditas verdadeiras por se assemelharem à idéia delas no intelecto divino. Já em relação a Deus não se pode falar propriamente de princípio. A noção de princípio pode, porém, ser apropriada ao Filho, pois o Filho tem um princípio. Tomando, no entanto, a verdade em seu sentido essencial (*si de veritate essentialiter dicta loquamur*) não se pode falar de Deus como verdade.<sup>79</sup> Isto, porque a verdade em sua noção primeira, de acordo com o que foi dito no segundo artigo dessa questão, está no intelecto (*verum secundum sui primam rationem est in intellectu*). A única maneira de se atribuir a Deus essa noção de verdade, como semelhança do princípio, é por meio de uma atribuição negativa: Deus é a verdade no sentido próprio porque seu ser não é dessemelhante de seu intelecto. Portanto a verdade no intelecto divino é o próprio Deus.

Na resposta ao terceiro argumento mostra-se que não se pode atribuir verdade aos não-

---

<sup>79</sup> Sto. Tomás está distinguindo dois tipos de afirmações a respeito de Deus: uma por apropriação a uma das pessoas da Trindade e outra em que o sujeito da afirmação é a própria essência divina comum às três pessoas.

entes e às privações e distingue-se a afirmação, daquilo que é afirmado. Com o primeiro esclarecimento estabelece-se a impossibilidade de ser o pecado, por si mesmo, verdadeiro, pois não é ser, mas privação. A única verdade que se pode atribuir à privação é pela apreensão do intelecto, quando o pecado passa a ser algo conhecido pelo intelecto. Dessa apreensão é que se pode dizer que tem Deus como causa, “omnis autem apprehensio intellectus a Deo est”. Mas daí a dizer que o ato tem a Deus como causa é confundir a afirmação com a coisa a que se refere, incorrendo num sofisma de acidente. Ou seja, considera-se que vale para o fato aquilo que se afirma da enunciação do fato.

## ARTIGO 6 – Se tudo é verdadeiro por uma única verdade [Se há uma única verdade, de acordo com a qual tudo é verdadeiro]

Tendo mostrado, no artigo anterior, de que modo se diz que Deus é a verdade, resta saber então se a verdade é única e sendo única se é ela a fonte de toda outra verdade.

No primeiro argumento, por meio de um silogismo, cuja premissa maior é uma asserção de Sto. Agostinho, afirma-se que Deus é a verdade. Segundo Sto. Agostinho<sup>80</sup>, nada é maior que a mente humana senão Deus. No entanto, afirma-se na premissa menor, a verdade é maior que a mente humana; porque, do contrário, a mente humana julgaria da verdade; mas é a mente que julga tudo de acordo com a verdade e não de acordo consigo mesma. Conclui-se então que a verdade não pode ser mais de uma e é Deus.

No segundo argumento cita-se a comparação, feita por Sto. Anselmo, entre a verdade e o tempo com a qual pretende-se mostrar que a verdade, assim como o tempo, é uma só: “sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras.” Como há um só tempo para tudo que é tem-

---

<sup>80</sup> *De Trinitate*, XV, 1

poral, também deve haver uma só verdade pela qual tudo é verdadeiro.

O argumento em sentido contrário é, mais uma vez, um texto da Sagrada Escritura, e um texto em que a verdade aparece no plural “as verdades desapareceram dos filhos dos homens” (Salmo 11, 2).

Na resposta há uma explicação a respeito da predicação unívoca ou análoga de algo, pois, dependendo da predicação que se faça, a verdade poderá ser dita uma única ou muitas. Quando algo for atribuído a muitos de maneira unívoca, encontrar-se-á em cada um a que for atribuído de acordo com sua noção própria. Dá-se como exemplo a atribuição de animal: cada espécie de animal é animal segundo a noção própria (*propriam rationem*) de animal. Por outro lado, se algo for dito de muitos de maneira análoga, encontrar-se-á em apenas um deles de acordo com sua noção própria e os demais serão denominados a partir deste. Dá-se como exemplo a maneira como o sadio é dito do animal, do remédio e da urina. Não que a saúde esteja senão no animal, mas a partir da saúde do animal, o remédio é denominado sadio, na medida em que é produtor da saúde e a urina na medida em que a significa. Embora a saúde não esteja no remédio nem na urina, em ambos há algo pelo que aquele produz a saúde e esta a significa.

Ora foi dito que a verdade está primeiro no intelecto (“*veritas per prius est in intellectu*”), e depois nas coisas por sua referência ao intelecto divino (“*per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum*”). Se falarmos, portanto, da verdade na medida em que existe no intelecto, de acordo com sua noção própria, então haverá muitas verdades, tantas quantos forem os intelectos criados e até mesmo num só intelecto, de acordo com os vários conhecidos (“*sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum*

plura cognita”). É por isso que na *Glosa*<sup>81</sup> sobre o Sl 11,2 (“diminutae sunt veritates a filiis hominum”) diz-se que, assim como de uma face humana resultam várias imagens no espelho, também a partir de uma verdade divina, resultam várias verdades. Mas se falarmos da verdade na medida em que está nas coisas, todas são verdadeiras por uma verdade primeira, à qual cada um se assemelha de acordo com sua entidade. Assim, embora haja muitas essências ou formas das coisas, há uma só verdade do intelecto divino, de acordo com a qual todas as coisas são denominadas verdadeiras.

Na resposta ao primeiro argumento Sto. Tomás explica: 1- o que é a verdade com que a alma julga; 2- em que sentido se pode dizer que a verdade é maior que a alma; 3- em que sentido se pode dizer que apenas Deus é maior que a alma.

1- Para Sto. Agostinho a verdade é dita maior que a alma por não poder estar subordinado a esta aquilo com que julga. Sto. Tomás esclarece que a verdade com que o homem julga não é qualquer verdade, mas a verdade primeira refletida na alma humana segundo os primeiros inteligíveis. Ou seja, o homem julga segundo a própria verdade que é Deus (a verdade primeira), mas esse julgamento se dá através dos primeiros princípios. Estes, diz Pègues, são “o reflexo ou o espargimento da inteligência divina em ato”<sup>82</sup>. Uma vez que a inteligência de Deus se identifica com sua verdade e, portanto, com seu ser, poderíamos dizer que os primeiros princípios são o reflexo do próprio ser de Deus na nossa inteligência, ou ainda, da verdade de Deus na nossa inteligência.

2- Em dois sentidos se pode dizer que a verdade é maior que a alma. Num primeiro senti-

---

<sup>81</sup> A *Glosa* foi uma obra concebida por Anselmo de Laon (1050 – 1117) que reunia os versículos da Sagrada Escritura acompanhados de comentários dos Padres da Igreja. (cf. “Autores e obras citados na *Suma Teológica* – Parte I – Questões 1-43”, in *Suma Teológica*, ed. Loyola)

<sup>82</sup> *Commentaire Français Littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin*, p. 187

do absoluto, quando se considera a verdade como verdade primeira, isto é, Deus. Num segundo sentido, quando se considera a verdade como perfeição da alma humana. Nesse mesmo sentido é que a ciência se diz maior que a alma.

3- Considerando-se a hierarquia dos entes subsistentes, apenas Deus é maior que a mente racional. Nessa parte da resposta Sto. Tomás corrige Sto. Agostinho que diz não haver nada maior que a mente humana. Ao trocar mente humana por mente racional, como bem nota Sertillanges<sup>83</sup> inclui também os anjos que Sto. Agostinho havia deixado de lado.

A resposta ao segundo argumento é brevíssima. Sto. Tomás limita-se a dizer que Sto. Anselmo refere-se à verdade das coisas por comparação ao intelecto divino. Há nesta resposta uma referência à verdade analógica das coisas, que têm em Deus sua razão de verdade. Nesse sentido, como se explicou no corpo do artigo, tudo que é verdadeiro só é verdadeiro por ser semelhante à verdade primeira que é Deus.

## ARTIGO 7 – Sobre a eternidade da verdade [Se a verdade criada é eterna]

A identidade estabelecida entre Deus e a verdade, leva não apenas ao questionamento sobre a unidade da verdade (artigo 6), mas também exige que se determine se a verdade é dita eterna e de que modo (artigo 7), e se é imutável (artigo 8).

O primeiro argumento a favor da tese de que a verdade é eterna parte da afirmação (tirada de Sto. Agostinho, *De Libero Arbitrio* II, c. 8) de que a definição do círculo e que dois mais três são cinco são eternos. Ora a verdade desses é criada. Logo a verdade criada é eterna.

O segundo argumento procura mostrar a eternidade da verdade, comparando-a aos univer-

---

<sup>83</sup> *Somme Theologique*, Editions de la Revue de Jeunes, t. II. p. 367

sais: a verdade, que é universal, deve ter as mesmas características que os universais. Estes são ditos eternos pelo seguinte silogismo:

Tudo o que é em qualquer parte e sempre é eterno;

ora, os universais são em toda parte e sempre;

logo, os universais são eternos.

No terceiro argumento procura-se provar a eternidade de algumas verdades criadas: aquelas que, diferentemente das verdades matemáticas e dos universais, dependem do tempo, ou seja, que são verdades de proposições relativas ao presente, ou ao futuro. O argumento parte da seguinte premissa: o que é verdadeiro no momento presente, sempre foi verdadeiro que seria verdadeiro (*id quod est verum in praesenti, sempre fuit verum esse futurum*). Em seguida, caracteriza a verdade das proposições no presente como verdades criadas e aplica essa mesma característica (de ser criada) às verdades relativas a proposições no futuro. Ora, se o que é agora verdadeiro sempre foi verdadeiro, alguma verdade criada é eterna. Em resumo:

O que é verdadeiro no momento presente, sempre foi verdadeiro que seria verdadeiro, isto é, é sempre verdadeiro;

ora, a verdade de uma proposição sobre o presente é uma verdade criada, bem como de uma proposição sobre o futuro;

logo, alguma verdade criada é eterna.

O quarto argumento procura provar a eternidade da verdade dos enunciados, mostrando por absurdo que a verdade do que é verdadeiro não pode ter nem começo nem fim. Se tivesse princípio, antes de ser seria verdadeiro que não era verdade, e seria verdadeiro por uma verdade, com o que se mostra a impossibilidade de a verdade ter início. Da mesma maneira se prova a impossibilidade de a verdade ter fim, pois supondo-se que a verdade tivesse fim, poder-se-ia dizer

que é verdadeiro que não é verdade. Disto conclui-se que a verdade não pode ter nem começo, nem fim.

No argumento em sentido contrário faz-se uma referência ao que foi exposto na questão 10, artigo 3: só Deus é eterno. O texto no início da resposta deste artigo diz: *aeternitas vere et proprie in solo Deo est.*

Na resposta, explicita-se: 1- a relação que há entre a verdade dos enunciados e a verdade do intelecto e 2- a atribuição de eternidade à verdade a partir da relação necessária da verdade com o intelecto.

Na primeira parte da resposta, prova-se que a verdade do enunciado se identifica com a verdade do intelecto. Para isso, distingue-se o enunciado no intelecto e o enunciado na palavra e o modo como cada um deles é dito verdadeiro. O enunciado enquanto está no intelecto tem em si mesmo a verdade, mas enquanto está na palavra, é dito verdadeiro de acordo com a relação que tenha com o intelecto. Nesse segundo caso, a verdade do enunciado tem as mesmas características que a verdade de um signo. Assim o enunciado verdadeiro, enquanto palavra, não é dito por si mesmo verdadeiro, mas é verdadeiro enquanto tem uma relação com o intelecto. Há um paralelo entre a atribuição de verdadeiro ao enunciado, enquanto palavra, e a atribuição de saudável à urina. Ambos recebem a atribuição por terem relação com aquilo que é propriamente verdadeiro ou saudável, a saber, o intelecto e o animal. Assim como a urina não é dita saudável por causa da saúde que há nela, mas por causa da saúde do animal, que ela significa, também o enunciado é dito verdadeiro, não por causa da verdade existente nele, mas por causa da verdade do intelecto que ele significa.

Tendo sido indicado que a verdade do enunciado se identifica com a verdade do intelecto, na segunda parte da resposta prova-se que a verdade só pode ser dita eterna em relação a um inte-

lecto eterno. Pois, assim como as coisas são ditas verdadeiras por sua relação a um intelecto, da mesma maneira, a verdade só é dita eterna por sua relação a um intelecto eterno. Como só Deus é o intelecto eterno, só em Deus a verdade é eterna.

O corpo do artigo termina com uma observação: não se pode concluir da afirmação de que existe uma verdade eterna, que há algo eterno, além de Deus, pois a verdade eterna no intelecto divino é o próprio Deus, como se provou no artigo 5.

A resposta ao primeiro argumento é uma aplicação do que foi estabelecido no corpo do artigo: uma verdade é eterna se existe em um intelecto eterno. Assim a verdade das definições matemáticas é eterna na mente divina.

O segundo argumento é respondido estabelecendo-se que os universais não são eternos. O que se faz a partir de uma distinção sobre a maneira pela qual se entende que algo é em toda parte e sempre.

De fato há duas maneiras pelas quais algo pode ser em toda parte e sempre: 1- em virtude de algo que lhe é próprio, como Deus, que por virtude própria é em todo tempo e lugar; 2- em virtude de carecer de algo que o determine ou restrinja a um lugar ou tempo; como a matéria prima, que não tendo forma é dita una, ou seja, não é una porque tenha uma forma, mas porque lhe falta qualquer forma. Pode-se dizer que “estar em toda parte e sempre” pode ser entendido de forma positiva ou negativa. Ora, os universais se estendem a toda parte e sempre da segunda maneira, por serem abstrações, ou seja, por não levarem em consideração o aqui e o agora.

Disto conclui-se que os universais por virtude própria não são eternos, sendo a única maneira de considerá-los eternos, estarem em um intelecto eterno, caso haja um.

A resposta ao terceiro argumento mostra que a verdade do que implica o tempo só pode

ser eterna segundo a relação que tenha com o intelecto divino. Para tanto explica-se em primeiro lugar o que significa ser futuro (pois o argumento afirma que é sempre verdadeira a proposição sobre o que foi futuro, ou que é futuro, ou seja, o que se tornou presente e o que ainda há de se tornar) e em segundo lugar o modo como a verdade de algo futuro pode ser eterna.

O primeiro ponto consiste em mostrar a ligação da noção de ser futuro à da sua causa: algo é dito futuro por ser de alguma maneira em sua causa, sem a qual nem vem a ser, nem pode ser futuro. O segundo ponto considera que uma vez que essa causa exista, para que a verdade de algo futuro seja eterna, essa causa deve ser eterna. Ora, somente Deus é eterno e, portanto, a verdade do que implica o tempo só pode ser eterna se isto estiver determinado na causa eterna que é Deus.

A resposta ao quarto argumento é construída a partir da consideração de que não se pode atribuir à verdade qualquer característica que seja, sem que se faça referência a um intelecto. Portanto, para que se compreenda com clareza o significado de começo ou fim de uma verdade e disto se extraiam conclusões corretas sobre a eternidade da verdade, analisa-se na resposta a verdade presente em nosso intelecto. Isto porque, em nosso intelecto, que não é eterno, a verdade em certos casos começou (*quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit*).

Indicada a referência ao intelecto humano, afirma-se não ser verdadeiro dizer que antes de ser em nosso intelecto não havia tal verdade, a não ser que fosse dito pelo intelecto divino, no qual apenas a verdade é eterna. Mas agora é verdadeiro dizer que então não havia tal verdade. Isso não é verdadeiro senão pela verdade que há agora em nosso intelecto e não por alguma verdade da parte da coisa, pois tal verdade (a da não-existência de uma verdade em nosso intelecto) refere-se ao não-ente. Ora, o não-ente não é verdadeiro por si mesmo, mas apenas por causa do

intelecto que o apreende. Portanto, é verdadeiro dizer que não havia tal verdade, na medida em que apreendemos o seu não-ser como precedendo o seu ser.

## ARTIGO 8 – Sobre a inmutabilidade da verdade [Se a verdade é imutável]

O primeiro argumento a favor da tese de que a verdade é imutável é um argumento de autoridade tirado de Santo Agostinho<sup>84</sup> no qual, baseado na hipótese de que a verdade não esteja sujeita a mudança, afirma dever ser a verdade diferente da mente, por não ser mutável como esta.

O segundo argumento mostra que a verdade é imutável, apesar de estar no que muda. Com efeito, a verdade, assim como ocorre com a matéria-prima (que também está no que muda), permanece depois de todas as mudanças; o que se prova pelo fato de ser ainda verdadeiro dizer “isto é”, ou “isto não é” depois de todas as mudanças por que possa passar.

O terceiro argumento prova que a verdade não muda, apesar de mudar a coisa à qual diz respeito. Para tanto, recorre à definição de verdade de Santo Anselmo: “a verdade é uma certa retidão, consistindo em que algo realiza o que dele está na mente divina.”<sup>85</sup> A proposição, desse modo, seria verdadeira, na medida em que, tal como na verdade das coisas, realiza em si mesma a forma que lhe foi atribuída pelo seu artífice. Ora a forma de uma proposição é o seu próprio significado; segue-se portanto que uma proposição será verdadeira e tanto mais verdadeira quanto mais eficientemente exprimir o conteúdo que lhe foi atribuído por quem a pensou e não apenas quando o que exprime se apresenta nas coisas. Daí que sua verdade não mude mesmo com a mudança da coisa a que se refere, pois o seu significado (que recebe de Deus – como uma criatura)

---

<sup>84</sup> *De Libero Arbitrio*, II, c.12

<sup>85</sup> “*Veritas enim, secundum Anselmum, est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina*”.

não se altera. O núcleo desse argumento é a consideração do enunciado como coisa e de sua verdade como verdade da coisa.

O quarto argumento baseia-se no axioma “onde há a mesma causa, há o mesmo efeito”. Donde decorre que a coisa que causa a verdade de um enunciado sendo a mesma, a verdade do enunciado não varia. Isto é, os enunciados que têm como causa de sua verdade a mesma coisa são igualmente verdadeiros, já que “a mesma causa produz o mesmo efeito”. Portanto, atribui-se a mesma verdade a três proposições, no presente, no futuro e no passado, com a mesma causa (sendo causadas pela mesma coisa, por exemplo, Sócrates); ora, se uma delas deve ser verdadeira, todas (Sócrates está, estará ou esteve sentado) o são e isso não muda. O mesmo vale para qualquer proposição.

No argumento em sentido contrário aparece novamente uma citação do Salmo 11, 2 já referida no argumento em contrário do artigo 6: “*diminutae sunt veritates a filiis hominum*”. O significado desse versículo do salmo já sugere a explicação sobre a mudança da verdade: a verdade muda quando deixa de existir, tornando-se falsidade. Assim, o versículo em questão é usado para indicar um aspecto distinto daquele posto em relevo no artigo 6.

Mais uma vez, na resposta aparece a referência a um intelecto como ponto fundamental para se tratar da verdade. A falar propriamente, a verdade está no intelecto, as coisas sendo ditas verdadeiras a partir da verdade do intelecto. Daí a mudança da verdade dever ser considerada a partir do intelecto. Ora, a verdade do intelecto consiste na conformidade com as coisas inteligidas.

Portanto, a conformidade ou semelhança que é a verdade pode variar de dois modos, de acordo com a mudança de um dos seus extremos; no caso, o intelecto ou a coisa. 1- Quanto ao intelecto: a coisa permanece e o julgamento do intelecto muda. 2- Quanto à coisa: a coisa muda e

o julgamento do intelecto não. De ambas maneiras há mudança do verdadeiro para o falso.

Dadas essas condições, explica-se que a imutabilidade da verdade, só pode existir em um intelecto que não mude, ou seja, no intelecto divino<sup>86</sup>. Para explicar essa afirmação mostra-se o que significa, para o intelecto, não mudar. Em primeiro lugar, não mudar significa não ter outra opinião a respeito da mesma coisa. Em segundo lugar, não mudar significa não haver nada que escape a seu conhecimento – conhecer sempre perfeitamente o que as coisas são, mesmo nas suas mudanças. Ora, apenas o intelecto divino realiza estas exigências.

Já em relação a nosso intelecto, a verdade é mutável da mesma maneira que as formas são consideradas mutáveis: não porque estejam sujeitas a mutação, mas porque deixam de estar presentes em um composto. Não é, pois, a verdade em si mesma que muda, mas ela, tal como as formas, pode não estar presente (falsidade) ou passar a estar presente no intelecto humano.

No que diz respeito às coisas naturais, a verdade é imutável, mas não pelas coisas por si mesmas e sim por dependerem do intelecto divino, uma vez que a verdade do intelecto divino é aquela que dá verdade às coisas naturais. Essa verdade é imutável por ser a verdade do intelecto imutável de Deus.

Responde-se ao primeiro argumento, indicando-lhe a interpretação adequada: Santo Agostinho, quando nega a identidade entre a mente e a verdade, por não ser a verdade mutável como a mente, está se referindo à verdade divina.

Para responder ao segundo argumento explica-se como se dá a mudança do verdadeiro. Este, como a mudança do ente, com o qual é convertível, não é uma mudança por si, mas por concomitância (por acidente). Portanto, assim como o ente por si nem se gera, nem se corrompe,

---

<sup>86</sup> cf. *Suma de Teologia*, I, q. 14, a.15

enquanto os entes particulares são gerados e corrompidos, também a verdade em si não se altera, enquanto as verdades particulares se geram e corrompem.

A resposta ao terceiro argumento é uma explicação sobre aquilo em que consiste a verdade da proposição. Essa verdade é tanto sua verdade como coisa de acordo com o que está na mente divina, quanto a verdade do intelecto humano que depende da conformidade entre este e a coisa. A primeira não muda, mas a segunda sim. Isto porque uma proposição tal como “Sócrates está sentado” é sempre o mesmo enunciado, esteja ele sentado ou não; mas a verdade da opinião, significada pela proposição, só existe se de fato Sócrates estiver sentado; caso ele deixe de estar sentado, a opinião deixa de ser verdadeira, pois não há mais correspondência do intelecto com a coisa.

Na resposta ao quarto argumento explica-se a relação entre a verdade das proposições e o que a causa. As proposições que se referem ao mesmo (por exemplo, o fato de Sócrates estar sentado, isto é, a *sessio Socratis*) não o fazem da mesma maneira enquanto Sócrates está sentado, depois de estar sentado e antes de estar, por causa da variação da própria *sessio Socratis*. Daí vem a variação da verdade, sendo significada diferentemente por proposições no presente, no passado e no futuro. Não se segue, portanto, que, sendo uma das três proposições verdadeiras, que a mesma verdade permaneça invariável.

Neste argumento, o que se procura responder é a opinião daqueles a quem Sto. Tomás chama de “antigos nominalistas”, para os quais uma proposição no passado, no presente ou no futuro tem o mesmo significado<sup>87</sup>. O fato de os dois últimos artigos (7 e 8) terem quatro argumentos iniciais e não os costumeiros três (o artigo 6 tem apenas dois), indicaria que tratam de problemas que estavam sendo objeto de discussão mais acalorada no meio universitário da época.

---

<sup>87</sup> Cf. *Suma de Teologia* Ia, q 14, a. 15, ad 3

## Conclusão – Uma nova definição de verdade

### a. A discussão antes de Sto Tomás

No primeiro artigo da questão 16 da primeira parte da *Suma de Teologia* coloca-se a questão que deixa perceber os dois pólos (as coisas ou o intelecto) em torno dos quais gira a discussão a respeito da definição de verdade: “Parece que a verdade não está apenas no intelecto, senão, sobretudo, nas coisas.”

Para compreender esta distinção deve-se fazer referência aos autores que defendem uma e outra posição e os motivos pelos quais o fazem. Sto. Tomás cita, nos textos em que examina a definição da verdade, os seguintes autores: Aristóteles, Sto. Agostinho, Avicena, Sto. Anselmo, Sto. Hilário, os ‘magistri’ e Isaac Israeli (embora não tenha sido encontrada, nos textos deste, a definição de verdade como adequação<sup>88</sup>). O breve resumo que se faz a seguir a respeito das doutrinas anteriores a respeito da verdade tem como base o texto de Vande Wiele: *Le Problème de la Verité Ontologique dans la Philosophie de Saint Thomas*.

Para Aristóteles, a verdade é idêntica ao ser, não, porém, numa concepção ontológica de verdade, mas, ao contrário, por uma afirmação do ser como “verdade de uma combinação proposicional entre sujeito e predicado”. A definição aristotélica de verdade é uma definição lógica,

---

<sup>88</sup> S. M. Stern na tradução comentada do *Livro das Definições* de Isaac Israeli observa: “É necessário notar que uma definição de verdade, erroneamente atribuída a Israeli, teve alguma fama entre os escolásticos. (...) J. T. Muckle, ‘Isaac Israeli’s definition of truth’, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1933, p. 5–8, já indicou que essa definição não se encontra no *Livro das Definições*. A história da definição foi elucidada por D. H. Pouillon em seu estudo sobre a *Summa de Bono*, de Filipe, o Chanceler na *Revue néoscholastique de philosophie*, 1939, p.59. Ele mostra que a definição é derivada de Avicena e foi citada anonimamente por autores como Guilherme de Auxerre; Filipe, o Chanceler; Alexandre de Hales e outros. (...) Por algum erro Tomás ligou o nome de Isaac à citação equivocada”. (A. Altmann e S. M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, p. 59)

como podemos verificar pelo que é dito na *Metafísica* E 4 1027b 21-22 “o verdadeiro consiste na afirmação de uma composição efetiva e a negação de uma separação.” Tanto a afirmação da composição entre sujeito e predicado quanto a negação da separação existem apenas no intelecto, não nas coisas, pois é por meio de uma das operações deste que se realiza o julgamento sobre as coisas (a verificação da separação ou composição do sujeito e do atributo).

Outro autor frequentemente citado é Sto. Agostinho. Neste a verdade é definida ontologicamente, isto é, identifica-se ao ser das coisas. Também em Aristóteles aparece a identidade entre verdade e ser, mas em Sto. Agostinho a ligação entre a verdade e o ser não se dá por meio do intelecto, mas pela identidade entre o ser e o mundo inteligível, que realiza plenamente a verdade. Sua definição é fortemente influenciada pelas doutrinas platônicas, para quem o verdadeiro mundo dos seres era o mundo inteligível das idéias.

Sto. Agostinho aceita a realidade do mundo inteligível que é ser em maior grau que os seres criados. Para ele esse mundo perfeito, imutável e plenamente inteligível é, em primeiro lugar, Deus, ou o Uno, realidade imutável que todos os seres tendem a imitar e por cuja semelhança são ditos verdadeiros. Em segundo lugar, é verdadeiro o ser que realiza plenamente essa semelhança, isto é, a própria Verdade, o Verbo de Deus. Ainda, como se lê no capítulo 66 do *De Vera Religione*: “A verdade é, pois, a forma das coisas verdadeiras. Assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem e existem à medida que são semelhantes àquele Uno primordial”.

Portanto, em Sto. Agostinho, Deus é a verdade porque é o Ser supremo, o ser que é medida de todos os seres; o Verbo é a Verdade porque realiza plenamente a semelhança com Deus, é idêntico a Deus; a verdade é atribuída às coisas criadas conforme a semelhança que têm com o princípio Uno que é Deus. De acordo com a mesma característica de verdade como imutabilidade e de imutabilidade e eternidade como atributos próprios daquilo que é verdadeiramente, também

“as proposições intelectuais de ordem dialética, matemática e moral”, que fazem parte do mundo inteligível, são verdadeiras. Embora não se mostrem aos sentidos, “são instrumentos para julgar os dados dos sentidos”.<sup>89</sup>

Desse modo, encontram-se, em Sto. Agostinho, quatro definições de verdade:

1 – Verdadeiro é aquilo que é;

2 – Verdadeiro é o que assim se apresenta como parece ao conhecedor, se quiser e puder conhecer;

3 – Verdade é a suma semelhança do princípio que é sem nenhuma dessemelhança;

4 – Verdade é aquilo segundo o que julgamos os inferiores.<sup>90</sup>

Já Avicena segue a tendência, comum aos comentários gregos e árabes de Aristóteles, de fazer uma leitura de sua obra dentro de quadros neoplatônicos. Em sua filosofia, a verdade ganha um sentido ontológico por ser um conceito associado, primeiramente, à existência da coisa. A essência aviceniana é às vezes comparada à idéia platônica, com a diferença de que não tem realidade independente do mundo sensível dos indivíduos ou do intelecto: ou existe individuada ou universalizada.

A essência, quando tratada em sua relação com a verdade, recebe o nome de “haqīqa” e esta pode ser considerada “como realização da quiddidade no concreto existente (esse é o caso daquilo a que chamamos verdade ontológica), ou bem como representação exata da quiddidade no

---

<sup>89</sup> Vande Wiele, op. cit., p. 529

<sup>90</sup> 1– Verum est id quod est; 2– Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere; 3– Veritas est summa similitudo principii quae sine ulla dissimilitudine est; 4– Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus.

espírito (aquilo que nós chamamos a verdade lógica)".<sup>91</sup> A partir dos modos de consideração da essência serão ditos os modos da verdade.

A essência pode ser considerada de três modos:

- 1- nela mesma – caso em que não estará presente nenhuma verdade;
- 2- nos seres singulares – aqui se faz referência à verdade ontológica (o ser necessário é dito a verdade por excelência);
- 3- no espírito – noção de verdade lógica.

Vande Wiele apresenta uma definição de verdade presente na metafísica de Avicena:

“A verdade tanto é inteligida como o ser de modo absoluto nos singulares, como é inteligida como o ser eterno e como é inteligida como a disposição do discurso ou do inteligido que indica a disposição na coisa exterior quando lhe é igual”<sup>92</sup>

A verdade ontológica será, então, a essência da coisa nos singulares e a verdade lógica a correspondência entre a disposição do inteligido e a disposição das coisas do mundo. Mas o sentido primitivo de verdade é a verdade ontológica, pois a noção de verdade depende fundamentalmente daquela existência que compete a cada coisa<sup>93</sup>.

Passando ao Ocidente latino, encontramos em Felipe, o Chanceler (+1236), várias definições de verdade: aquela que Sto. Tomás atribui aos *magistri*, aquela atribuída, por Sto. Tomás a Isaac Israeli, a de Sto. Agostinho, a de Sto. Hilário e a de Sto. Anselmo. Em sua obra *Summa de Bono*, na qual constrói um tratado sobre o que virá a ser denominado os transcendentais, Felipe

---

<sup>91</sup> Vande Wiele, op. cit., p. 533

<sup>92</sup> “*Veritas autem intelligitur, et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui signat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis*”. *Metafísica*, tr. I, c. IX, A, in Vande Wiele, op. cit., p. 533

<sup>93</sup> Cf. *Metafísica* t.VIII, c. VI, citado por Vande Wiele, p. 533, nota 40: “*veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse.*”

apresenta e comenta estas cinco definições de verdade:

- 1- verdadeiro é aquilo que é – de Sto. Agostinho;
- 2- o verdadeiro é o que declara ou manifesta o ser – de Sto. Hilário;
- 3- verdade é a retidão perceptível só pela mente – de Sto. Anselmo;
- 4- verdade é a adequação da coisa e do intelecto – de autoria desconhecida;
- 5- verdade é a indivisão do ser (*esse*) e do seu o que é.<sup>94</sup>

De acordo com Aertsen, Felipe considera mais correta a última definição. Rejeita a segunda, de Sto. Hilário, por “conter uma referência ao cognoscente”; a terceira e a quarta são rejeitadas por não serem noções fundamentais, mas apenas derivadas, de verdade, já que tratam da adequação entre um signo mental e a coisa significada.<sup>95</sup> A primeira definição será rejeitada apenas parcialmente, pois será mudada a formulação, mas não a noção de que a verdade seja ontológica.

Deve-se lembrar que Felipe tem a intenção de fazer um tratado sobre os transcendentais entre os quais pretende inserir a verdade. Para que isso seja possível deve mostrar que a verdade não é formalmente idêntica ao ente, embora o seja materialmente. Por isso rejeita a definição agostiniana, que identifica completamente ambos, e escolhe o conceito de verdade como indivisão. O que vem a ser essa indivisão compreende-se a partir de Boécio<sup>96</sup>, indicado pelo próprio Felipe como chave interpretativa dos termos *esse* e *id quod est*. Em Boécio, explica Vande Wiele: “*esse* indica a essência e *id quod est* o ser concreto que existe por essa essência”.<sup>97</sup> A verdade refere-se,

---

<sup>94</sup> 1- *verum est id quod est*; 2- *verum est declarativum aut manifestativum esse*; 3- *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*; 4- *veritas est adaequatio rei et intellectus*; 5- *veritas est indivisio esse et ejus quod est*.

<sup>95</sup> Cf. Aertsen, p. 245

<sup>96</sup> Para maiores referências a sua obra, em português consultar: Boécio. *Escritos* (opuscula sacra). Trad., introd. e notas Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>97</sup> op. cit., p. 536

portanto, à própria realização do ser, indicada pela posse de uma essência que dá o ser àquilo que é e sem a qual nada existe. A definição em questão exige, pois, duas condições: “Primeiro, a verdade deve ser considerada puramente do modo ontológico, qualquer relação com o intelecto devendo ser eliminada. Segundo, a verdade deve ser concebida como uma negação, como um tipo de ‘indivisão’”.<sup>98</sup> Sto. Tomás rejeitará ambas as condições.

## **b. A doutrina de Sto Tomás – verdade como ciência de Deus**

A análise da questão 16 da primeira parte da *Suma de Teologia*, mostra que o ponto central na doutrina sobre a verdade é o intelecto. Em primeiro lugar o intelecto criador, Deus, e em segundo lugar o intelecto humano capaz de conhecer o mundo criado por Deus. O intelecto divino é aquilo de que a verdade depende para existir; o intelecto humano, considerada sua capacidade de conhecer corretamente, é aquilo a partir de cujo estudo se chega a uma definição da verdade. Portanto, o intelecto divino é primeiro na ordem do ser, pois tudo que é verdadeiro só o é por ser Deus a verdade primeira, enquanto o intelecto humano é primeiro na ordem do conhecer, no que diz respeito ao conhecimento para os homens.

Tal é o motivo pelo qual Sto. Tomás inicia a questão 16 estabelecendo as definições de verdade, a partir daquilo que a verdade é para o intelecto humano: “chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto” (ad resp.). Somente após ter definido a verdade em relação ao intelecto humano (arts. 1 e 2) é que S. Tomás investiga a verdade por si mesma na relação com os outros transcendentais (arts. 3 e 4). Tendo investigado a respeito da verdade aquilo que está ao alcance do intelecto humano, estuda a verdade na sua relação com Deus. (arts. 5, 6, 7 e 8) Verifica-se que nos quatro primeiros artigos, os argumentos presentes no *sed contra* são argumentos de cunho

---

<sup>98</sup> Aertsen, p. 245

filosófico, enquanto nos quatro argumentos seguintes, no *sed contra* apresentam-se citações da Sagrada Escritura e (no artigo 7) uma conclusão de cunho teológico. Este é um dos métodos de investigação usado por Sto. Tomás: investigar o mundo com os recursos da razão, filosoficamente, e, estabelecidas com certeza as verdades filosóficas, mostrar com elas a procedência das verdades de fé, o que vai gerar uma mudança na definição de verdade.

Estabelecido, pois, o intelecto humano como ponto de partida para a construção de sua doutrina sobre a verdade, é necessário saber quais as razões que o levam a colocá-lo como ponto de partida de sua doutrina e como centro da definição de verdade como adequação. O desenvolvimento disse em todo âmbito da obra de Sto. Tomás ultrapassa de muito os limites de uma dissertação de mestrado. Indicam-se, aqui, algumas orientações gerais do pensamento de Sto. Tomás.

### **O ponto de partida: o estudo da verdade na sua relação com o entendimento humano**

Embora a verdade seja investigada na parte da *Suma de Teologia* que trata de Deus, ela se define a partir do que o homem compreende naturalmente como verdade. Isto quer dizer que, mesmo conhecendo de antemão a identificação entre Deus e a verdade, por meio da revelação, Sto. Tomás pretende estabelecer previamente as razões pelas quais se deve atribuir a Deus a designação de suma verdade, sendo este o papel, ou pelo menos um dos papéis da teologia entendida como “*intellectus fidei*” (entendimento da fé).

Esse modo de proceder decorre, em grande parte, da tentativa tomista de, contrariando a teologia negativa de Pseudo-Dionísio,<sup>99</sup> atribuir às criaturas, de modo analógico, a mesma existência de Deus. Desse modo, tenta mostrar que muito daquilo que se conhece de Deus por meio

---

<sup>99</sup> Para Pseudo-Dionísio, Deus é aquilo que o mundo não-é. O mundo é ser, Deus é não-ser, daí que, para ele, não se possa conhecer o que Deus é a partir do mundo, senão por uma negação dos atributos do ser. (cf. Gilson, *Le Thomisme*, p. 201-204)

da revelação pode ser provado racionalmente, a partir do conhecimento do mundo. Deus sendo, pois, tanto causa dos seres quanto causa da inteligibilidade do mundo, deixa-se conhecer como causa pelo conhecimento do mundo que é efeito de sua potência criadora.<sup>100</sup>

Tal procedimento deve-se, também, à descoberta de novos textos filosóficos com uma metodologia própria de investigação. À época de Sto. Tomás, entra-se em contato, seja diretamente, seja por meio dos comentários feitos por gregos, árabes e judeus, com a filosofia aristotélica, uma filosofia puramente natural, em que não há lugar para a revelação divina e todas as verdades são provadas por meio da razão humana. Em sua filosofia, Sto. Tomás reconhece a força e legitimidade do pensamento aristotélico que toma a razão como princípio de investigação. A respeito desse fenômeno, Steenberghen, se refere como uma revolução intelectual, diante da qual Sto. Tomás percebe “a necessidade de salvaguardar-lhe [do pensamento cristão] a unidade orientando todas as ciências profanas em direção à ciência sagrada, pedra de fecho do edifício da verdadeira sabedoria.”<sup>101</sup> Isto se faria por meio da construção de uma filosofia que serviria de base a todo um sistema das ciências, aí incluída a ciência sagrada, daí que Sto. Tomás tenha tomado “como tarefa forjar uma [filosofia], depois repensar à luz desta filosofia todos os problemas teológicos”<sup>102</sup> Não pretendia, portanto, substituir a teologia pela filosofia, a revelação pela razão; mas mostrar como toda verdade filosófica, porque toma de Deus sua inteligibilidade, deve se harmonizar com a revelação. “Todo segredo do tomismo está lá, nesse imenso esforço de honestidade intelectual para reconstruir a filosofia sobre um plano tal que sua conciliação com a teologia apareça como a consequência de exigências da própria razão e não como o resultado acidental

---

<sup>100</sup> cf. Gilson, *Le Thomisme*, p. 187-206

<sup>101</sup> Steenberghen, *La Philosophie au XIIIe siècle*, p.284.

<sup>102</sup> id. *ibid.*

de um simples desejo de conciliação”.<sup>103</sup> Porém, uma vez que a razão é limitada, não alcança explicar todos os mistérios de Deus e da criação, nesses casos a razão deve aceitar os dados da revelação, mostrando a parcialidade ou mesmo o erro do que é apresentado como uma legítima conclusão da razão.

Ainda no primeiro artigo da questão 16, ao investigar o lugar da verdade – nas coisas ou no intelecto – parte de uma análise da alma humana: da maneira como esta se relaciona com o ente. Donde se pode ver que não coloca nenhuma dúvida a respeito da possibilidade de relação entre as coisas e o intelecto humano. Essa confiança natural na razão pode ser reassegurada pela confiança sobrenatural em Deus que criou o mundo a partir de sua inteligência e fez o homem inteligente para conhecer o mundo criado e, por meio deste, o criador. Não se quer com isso dizer que todo ato de conhecimento tenha como princípio um conhecimento natural da existência de Deus, nem mesmo uma adesão às verdades de fé. Deus como criador é o fundamento último do conhecimento, é possível conhecer porque Deus criou o mundo a partir de sua inteligência e criou os homens como seres inteligentes capazes de conhecer a inteligibilidade do mundo, quer sejam crentes ou ateus.

Essa dependência se explica na questão 84, a. 5 da *Suma de Teologia*<sup>104</sup>:

“Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. (...) De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol. Deste modo, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada é além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. (...) pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.

---

<sup>103</sup> Gilson, *Le Thomisme*, p. 39

<sup>104</sup> tradução de Carlos Arthur, in *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)*

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas(...)"

### **O intelecto**

Como, pois, se explica na questão 16 o que seja esse intelecto? Em primeiro lugar, a intelecção (ou qualquer conhecimento), em que reside a verdade, é explicada, em contraposição com a vontade, como a operação de uma potência que faz existir em si a coisa conhecida (cf. art.1). Em seguida, no artigo 2, explica-se que a verdade está no intelecto que compõe e divide por ser nele que se realiza a perfeição do intelecto e da intelecção humanos. De fato, como a verdade está no intelecto e como o intelecto tendo em si a coisa conhecida é dito verdadeiro, segue-se que a verdade está na adequação entre a coisa e o intelecto. A verdade, porém, estando segundo sua razão primeira no intelecto, deve situar-se no intelecto enquanto realiza sua operação perfeita que é a de conhecer o verdadeiro.

Quando, porém, Sto. Tomás fala em intelecto a qual das concepções de intelecto se refere? Intelecto, segundo ele, pode ser entendido de quatro modos: a capacidade de inteligir (no caso, de julgar compondo ou dividindo os conceitos); uma certa habilitação (*habitus quidam*) que tem como objeto as proposições evidentes por si mesmas (axiomas); o ato de inteligir, isto é, de julgar compondo e dividindo; o que é entendido, isto é, as coisas por meio dos conceitos e das proposições.<sup>105</sup>

A palavra intelecto, tal como usada por S. Tomás na definição de verdade, não corresponde nem à capacidade de inteligir, nem à ação, tampouco à habilitação ou ao conceito simples, mas às proposições enquanto produto da intelecção. Sendo assim, a verdade está no intelecto humano não pelo tipo de ação que lhe é própria, mas pelo produto obtido de sua operação perfeita. Por

---

<sup>105</sup> cf. *De Veritate*, q. 17, a.1, ad resp; *Suma de Teologia Ia IIae* q. 57, a.2

isso é que pode afirmar (artigo 5) que a verdade está em Deus, mesmo não havendo em Deus composição; pode haver juízo e conhecimento sem composição ou divisão. A verdade está, portanto, no intelecto humano não na medida em que é um certo tipo de intelecto (aquele que possui o conhecimento da verdade por meio da operação de composição e divisão), mas por uma característica daquilo que é produzido pelo intelecto humano e que existe em todo intelecto verdadeiro: a correspondência entre o que está no intelecto e a coisa tal como é.

### **A adequação**

Para se compreender que a verdade, esta verdade que se definiu a partir do intelecto humano, pode ser dita de Deus, é necessário evitar um erro na interpretação do que seja a adequação: não se pode entendê-la como identidade absoluta. Adequação pode algumas vezes significar essa identidade plena, mas não é o que ocorre sempre na relação verdadeira entre coisa e intelecto. A adequação, nesse contexto, é usada analogicamente.

“Justamente por tratarse de un orden proporcional o metafísico la igualdad o adecuación, que en matemáticas es justa e invariable, ni más ni menos, aquí se da en grados, hay mayor o menor adecuación. (...) Por eso la adecuación en que consiste la verdad, unas veces será perfecta y absoluta igualdad de la cosa y el entendimiento – como sucede con la verdad divina - ; otras se tratará de una verdad imperfecta o proporcional. Para que se de la verdad basta con que lo dicho por el entendimiento esté en la cosa de que se dice y como se dice. Y es que la adecuación es la relación de correspondencia o conformidad entre ambos extremos de la misma, es decir, entre la realidad extramental y lo expresado sobre ella en el verbo mental enunciativo del juicio.”<sup>106</sup>

Quando se diz que a adequação se dá em graus, não se deve entender que também a verdade como adequação se dê em graus. Uma coisa é dizer que há graus de adequação, outra que há maior ou menor verdade no intelecto; ainda uma terceira coisa é dizer que as coisas têm diferentes graus de verdade.

---

<sup>106</sup> A. del Cura, *Verdad y Ser en Santo Tomás de Aquino*, p. 155

No que diz respeito ao intelecto, embora a adequação se dê em graus, a verdade não se dá em graus. O intelecto é verdadeiro ou falso: verdadeiro se entende a coisa tal como a coisa é, mas não necessariamente tudo o que a coisa é. Isso porque, para o intelecto ser verdadeiro, deve ter em si uma semelhança da coisa mesmo que incompleta; não pode, porém, ter o que não esteja na coisa, já que neste caso o intelecto seria falso. O falso, portanto, não é o grau mínimo do verdadeiro, mas é o seu contrário. “Como o verdadeiro estabelece um sentido adequado à coisa, assim o falso estabelece um sentido não adequado. Fica então claro que o verdadeiro e o falso são contrários.”<sup>107</sup>

Quanto à coisa porém, pode-se dizer que há maior e menor verdade, como afirma Sto. Tomás nas questões disputadas *De Virtutibus*:

“Como a verdade consiste na adequação entre o intelecto e a coisa, se se considera a verdade segundo a razão de igualdade, a qual não admite mais ou menos, assim não cabe haver alguma verdade mais ou menos; mas se se considera o próprio ser (esse) da coisa, que é a razão de verdade, a mesma é a disposição do ser e da verdade; de onde os que são mais ente, são mais verdade; e por causa disso também nas ciências demonstrativas mais se crê nos princípios do que nas conclusões.”<sup>108</sup>

Já os graus de adequação dependem do modo como entendem as diversas inteligências: Deus, os anjos e o homem; pois, no que diz respeito à adequação, os graus de verdade dependem da capacidade do intelecto que apreende as coisas como são.

O princípio de conhecimento de qualquer ser é a sua forma.<sup>109</sup> O grau de adequação entre a coisa e o intelecto depende, pois, da proporção que há entre a capacidade de conhecer e a capacidade de ser conhecido.

A adequação perfeita, a identidade absoluta entre o ser conhecido e o conhecimento que se tem dele é apenas um privilégio divino, pois em Deus ser e entender se identificam quando

---

<sup>107</sup> Suma de Teologia I, q. 17, a. 4, ad resp.

<sup>108</sup> *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. II, a. 9 ad 1

<sup>109</sup> cf. *Suma de Teologia* I, q. 14, a. 12

Deus se conhece. Nas criaturas a adequação à coisa conhecida tem graus diversos de acordo com o modo de recepção do conhecido pelo cognoscente. Esses diversos graus de adequação dependem, por sua vez, da estrutura do próprio ser inteligente; nos seres materiais envolve a materialidade, isto é, passa pelos sentidos; nos seres imateriais é um conhecimento direto, sem a intermediação dos sentidos.

Uma vez que a adequação se estabelece entre o inteligido como produto da intelecção e a coisa conhecida, tanto maior será a adequação quanto maior for o grau de ser do conhecido e maior a capacidade de conhecer do cognoscente.

A forma ou quiddidade é aquilo pelo que se dá o conhecimento das coisas. “O conhecimento de não importa qual cognoscente estende-se de acordo com o modo da forma que é princípio de conhecimento.”<sup>110</sup> Se a inteligência conhece as coisas a partir da substância destas separada da materialidade, como o fazem os anjos, tem maior conhecimento, isto é, realiza uma adequação mais perfeita, mesmo no que se refere aos seres materiais. Pois, embora uma inteligência como a dos entes humanos, ligada ao corpo, não tenha acesso direto à materialidade que constitui os corpos, conhecendo-a apenas pelos sentidos, é por essa materialidade que chega ao conhecimento daquilo que é por si inteligível: a quiddidade dos entes. Como tem mais ser aquilo que é imaterial do que aquilo que é material, maior é o conhecimento dos anjos, mesmo a respeito dos corpos. Nos anjos, portanto, uma vez que o conhecimento que têm das coisas não é intermediado pelos sentidos, a adequação é maior do que nos humanos.<sup>111</sup>

Embora haja graus de adequação, eles não determinam graus de posse da verdade, uma vez que não é o grau de adequação que indica se uma inteligência é ou não capaz de possuir a verdade. No momento da intelecção, o intelecto, refletindo em seu próprio ato, chega à certeza da

---

<sup>110</sup> *Suma de Teologia* I, q.14, a.12

<sup>111</sup> Cf. Gilson, *Le Thomisme*, p. 239

verdade de seu conhecimento, por perceber que no conhecimento há uma identidade entre o intelecto e o inteligido<sup>112</sup>. Essa identidade só é possível por haver algo no ser fazendo ao mesmo tempo com que a coisa seja o que é e seja conhecida. Tal é a forma do ser.

### **O ponto de chegada: Deus como verdade e garantia da verdade do conhecimento humano**

A forma, contudo, embora permita compreender como se dá o processo de aquisição da verdade, não é suficiente para explicar como esse processo seja possível. Para que seja possível haver uma tal adequação, entre dois seres, a ponto de um existir em outro do modo como se dá no conhecimento, deve haver algo que possibilite essa adequação. Deus é o fundamento dessa identidade pois ele é idêntico a si mesmo substancialmente, na relação com a segunda pessoa da Trindade. Deus é, também, o princípio de todas as coisas e por ser uma causa que realiza essa identificação entre coisa e intelecto é que faz com que haja nas coisas criadas essa identificação, nos mais variados graus de identificação.

No homem essa identificação existe não apenas como determinando o que o homem é (como em todas as demais coisas verdadeiras), mas como conhecimento, permitindo ao homem ver as coisas e ver a adequação entre seu intelecto e as coisas e ver nas coisas a adequação entre elas e seu primeiro princípio. Assim o homem é capaz de conhecer, não diretamente, mas verdadeiramente, o princípio primeiro de todas as coisas pelo mundo, pela filosofia. Esse princípio é Deus, um Deus que é ser e cujo conhecimento se alcança através do mundo; um Deus criador que é ser e cria um mundo que também é ser; um Deus que é inteligente e cria seres inteligentes capazes de conhecer sua obra, que é inteligível. Esse que é não só o Deus dos filósofos, ou do Filósofo, mas também o Deus da revelação, que não podendo ser distinto do Deus da filosofia pode ser

---

<sup>112</sup> Para maior esclarecimento sobre essa identificação vide Anexo 1, Boyer, *Le sens d'un texte de Saint Thomas* e Roland-Gosselin, *Note sur la Théorie Thomiste de la Vérité*

encontrado pelo caminho da investigação filosófica, pois é inteligente, inteligível e causa de toda inteligência e inteligibilidade.

## BIBLIOGRAFIA:

AERTSEN, I. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1996

ALTMANN, A.; STERN, S. M. *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Londres: Oxford University Press, 1958

ARISTÓTELES. *Les Seconds Analytiques*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1947

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. 2. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1989

BIFFI, I. Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della “Summa Theologiae” di S. Tommaso. *La Scuola Cattolica*. Milão. vol. 91, p. 147\* - 176\* e 295\* - 326\*, 1963.

BIRD, Otto. How to Read an Article of the *Summa*. *The New Scholasticism*. n. 27, p. 129-159, 1953

\_\_\_\_\_. Como ler um artigo da *Suma*. Trad. Getúlio Pereira Júnior. Textos Didáticos n° 53. Campinas: Unicamp, 2005

BLANCHE, F.-A. Le vocabulaire de l’argumentation et la structure de l’article dans les ouvrages de saint Thomas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. n. 14, p. 167-187, 1925

BOÉCIO. *Escritos* (opuscula sacra). Trad., introd. e notas Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOYER, Charles. Le sens d’un texte de Saint Thomas, *Gregorianum*, n. 5, p. 430-e segs, 1924.

BRIN, P., FARGES, A. e BARBEDETTE, D. *Philosophia Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis Exposita et Recentioribus Sacientiarum Inventis Aptata*. 64. ed. Paris : Berche et Pagis, 1936

CAIETANO, Thomas de Vio. *Commentaria*. In: Tomás de Aquino. *Opera Omnia*. Ed. Leonina t.4, Roma: 1888

CHENU, M.-D. *Introdução ao Estudo de São Tomás de Aquino*. Montreal, Instituto de Estudos Medievais, Paris, Vrin, 1965. Capítulo 4 (tradução: Carlos Arthur)

CURA, A. Del. Verdad y Ser en Santo Tomás de Aquino. *Estudios Filosóficos*. n. XXIV, p. 55-77, 1975

F.STEENBERGHEN. *La Philosophie au XIIIe Siècle*, 2. ed. Louvain-la-Neuve: Institut supérieur de Philosophie; Louvain: Peeters, 1991

GILSON, E.; BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995

- \_\_\_\_\_. *Le Thomisme*. 5. ed. Paris: Vrin, 1948
- \_\_\_\_\_. *Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. n. 1, 1926-1927
- GRABMANN. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Francisco Lage Pessoa. Petrópolis: Vozes, 1944
- HENLE, R. J. *Santo Tomás e o Platonismo*. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)*. Uberlândia: Edufu, 2004, p., 52-71
- LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998
- MATTOS, Carlos Lopes de. As “auctoritates” em Alberto Magno e Tomás de Aquino. *Revista Brasileira de Filosofia*. n. 6, 1956, p. 213-223
- MC CALL, R.J. St. Thomas on ontological truth. *New Scholasticism*. n. 12, p. 1 –29, 1938
- MOREAU, Joseph. *La Connaissance selon S. Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne, 1976
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. 2. ed. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1998
- \_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino: o Boi Mudo da Sicília*. 2. ed. São Paulo: Educ, 2003
- \_\_\_\_\_. *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)*. Uberlândia: Edufu, 2004
- PALMA, Laura Pinca da. *Santo Tomás de Aquino e a fronteira histórica entre a fé e a razão*. São Paulo, 2004. 242 f. Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH, USP
- PÈGUES, Thomas. *Commentaire Français Littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Toulouse : Édouard Privat, 1907
- PIEPER, Joseph. De l'élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. *Dieu Vivant*. n. 20; p. 35-50, 1951
- ROLAND-GOSSELIN, Note sur la Théorie Thomiste de la Vérité, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1921.
- SALCEDO, Leovigildo; ITURRIOZ, Iesu. *Philosophiae Scholasticae Summa*. 14.ed. Madrid: BAC, 1957.
- SERTILLANGES A.-D. Notes et Appendices. In: TOMÁS DE AQUINO. *Somme Théologique: Dieu*. trad. Sertillanges, A –D. 2. ed. Paris: Société Saint Jean L'Evangeliste; Tournai: Desclée; Roma: Saint Siège, 1933, t. 2., p. 323-407
- SIGNORIELLO, N. *Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum*. 5. ed. Roma: Fridericus Pustet Pontificalis Bibliopola, 1931

SINIBALDI, Thiago. *Elementos de Philosophia*. 3. ed. Coimbra: França Amado, 1906

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Trad. Mirko Skarica. Pamplona: Eunsa, 1999

\_\_\_\_\_. *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*. Edição Marietti, 1953. Disponível em [www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdw100.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/qdw100.html)

\_\_\_\_\_. *Somme Théologique: Dieu*. trad. Sertillanges, A –D. 2. ed. Paris: Société Saint Jean L’Evangeliste; Tournai: Desclée; Roma: Saint Siège, 1933, t. 2.

\_\_\_\_\_. *Suma de Teología I*. Trad. BAC. 2. ed. Madrid: BAC, 1994. t.1

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica: Teologia - Deus - Trindade*. Trad. Loyola. São Paulo: Loyola, 2001

\_\_\_\_\_. *The Summa Theologica*. Trad. Padres da Província Dominicana Inglesa. 2000. Disponível em [www.newadvent.org/summa/index.html](http://www.newadvent.org/summa/index.html)

\_\_\_\_\_. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Edição Marietti, 1952. Disponível em [www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cih00.html](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/cih00.html)

\_\_\_\_\_. *Verdade e Conhecimento: Questões Disputadas “Sobre a verdade” e “Sobre o verbo” e “Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana”*. Trad. Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999

TONQUÉDEC, Joseph de. *La Critique de la Connaissance*. 3. ed. Paris: Beauchesne, 1929

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999

\_\_\_\_\_. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 1998

VANDE WIELE, J. *Le Problème de la Verité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*. *Revue philosophique de Louvain*. n. 52, p. 521-571, 1954

WADDELL, M.M. *Truth or Transcendentals: What was St. Thomas’s Intention at De Veritate 1.1?*. *The Tomist*. n. 67, p. 197-219, 2003

## ANEXO I – Sobre o conhecimento intelectual humano

Como um dos pilares sobre os quais se constrói a doutrina da verdade em Sto. Tomás é a sua teoria do conhecimento, apresenta-se, a seguir, uma explicação sucinta dessa teoria. Pretende-se com ela introduzir os elementos e os processos gerais que lhe fazem parte.

Em primeiro lugar, é importante lembrar que, para Sto. Tomás a alma não é um ser completo unido acidentalmente ao corpo, mas é forma substancial de um corpo e constitui com ele uma unidade. Daí as faculdades da alma dependerem de certo modo, do corpo. Sendo o conhecimento uma faculdade da alma, dependerá da natureza do corpo.

Conhecer é, segundo Sto. Tomás, possuir a forma de outro ser<sup>113</sup>. O conhecimento é, pois, um processo de apreensão, conhecer é possuir em si aquilo que é conhecido. Aquilo que primeiramente apreendemos são as impressões causadas pelos objetos materiais nos sentidos. Será a partir destas impressões sensíveis que chegaremos à intelecção desses mesmos objetos.

Conforme o modo pelo qual esta forma é possuída, podem-se distinguir três tipos de conhecimento:

- 1) conhecimento sensível: conhecimento da forma num objeto particular, ato de um órgão corporal
- 2) conhecimento humano: conhecimento da forma por abstração da matéria considerada no conhecimento sensível, ato do intelecto
- 3) conhecimento angélico: conhecimento imediato das formas

Esses graus de conhecimento dependem da natureza do ser que conhece. Essa natureza é o que determina o modo como a forma do objeto conhecido será apreendida, passando a existir no sujeito. Quanto menor a dependência da alma em relação ao corpo, tanto maior será a capacidade

---

<sup>113</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 14, a. 1, ad resp.

de conhecer, ou seja, de possuir maior número de formas. “Ora, a limitação da forma se dá pela matéria. Por isso (...) quanto mais imateriais são as formas, mais se aproximam de uma certa infinidade.”<sup>114</sup>

Os animais, que só possuem conhecimento sensível, têm conhecimento apenas de objetos particulares, materiais, têm a alma totalmente dependente do corpo e por isso não têm capacidade de abstrair a forma da matéria dos objetos que conhecem por meio dos sentidos.

Os homens, além desse conhecimento têm, também, devido a sua natureza, conhecimento dos universais. Por terem alma racional, cujas operações de inteligência e apetite não dependem inteiramente do corpo, têm a capacidade de abstrair da forma de um objeto particular aquilo que é universal: a essência do objeto, sua quiddidade. Seu conhecimento não é puramente sensitivo, nem somente intelectual. Nem é de dois modos que conhece: como o anjo e o animal. Mas, por meio de uma operação cognitiva que envolve tanto sensação quanto inteligência. Dependem, portanto, do conhecimento das coisas sensíveis e não possuem conhecimento imediato das criaturas imateriais.

Já os anjos, cuja natureza é desprovida de matéria, não conhecem as formas através da matéria; mas, ao contrário: a matéria por meio das formas que são, por eles, diretamente inteligidas.

Devido, então, à natureza do homem, composta de alma e corpo, seu conhecimento dependerá tanto da matéria, quanto de um elemento inteligível que seja, de algum modo, independente (separável), da matéria que o porta. Uma vez que um mundo puramente material seria inteligível, opaco ao espírito, deve haver nos objetos materiais algo por meio do qual eles possam ser inteligidos: isso é a forma dos objetos – o elemento imaterial dos objetos. No entanto, o ponto

---

<sup>114</sup> *Suma de Teologia*, I, q.14, a.1

de partida do conhecimento humano é o mundo sensível, as realidades concretas compostas de matéria e forma.

É pelos sentidos que o homem entra em contato com o mundo. A partir dos sentidos é que se dá o conhecimento inteligível. Como conhecer é tornar-se de um certo modo aquilo que se conhece, deve haver elementos comuns tanto ao sujeito quanto ao objeto no processo de conhecimento. Ou seja, deverá haver no objeto algo que está igualmente no sujeito, tanto na apreensão sensível, quanto na apreensão inteligível do objeto. Por isso se pode dizer: “o sensível em ato é idêntico ao sentido em ato, e o inteligível em ato, ao intelecto em ato. Pois, sentimos ou inteligimos alguma coisa em ato, porque o nosso intelecto ou o nosso sentido é informado pela espécie do sensível ou do inteligível.”<sup>115</sup> Essa passagem Gilson a explica do seguinte modo:

“A sensação (*sens*) difere do sensível (*sensible*), e o intelecto difere do inteligível, mas nem a sensação difere do sentido (*senti*), nem o intelecto do objeto atualmente conhecido por ele; é, pois, literalmente que a sensação (*sens*), tomada em seu ato de sentir, se confunde com o sensível (*sensible*) tomado no ato pelo qual ele é sentido (*senti*), e que o intelecto, tomado em seu ato de conhecer, se confunde com o inteligível tomado no ato pelo qual ele é conhecido”.

Essa identidade entre sujeito e objeto no momento da atualização do conhecimento é exigida por dois princípios:

a) o princípio da semelhança, segundo o qual “o semelhante se conhece pelo semelhante”<sup>116</sup>

b) o princípio da recepção, pelo qual “o recebido está no recipiente ao modo deste.”<sup>117</sup>

O primeiro, Sto. Tomás o cita de Aristóteles, apresentando e refutando a interpretação que davam dele de um lado os pré-socráticos e de outro Platão e os platônicos. Para eles, o princípio de semelhança acabava estabelecendo uma identidade de natureza entre o intelecto e os objetos

---

<sup>115</sup> *Suma de Teologia*, I, 14 a2, resp.

<sup>116</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 84, a. 2, ad 2

<sup>117</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 84, a.1, ad resp.

conhecidos. Alguns pré-socráticos, então, atribuíam à mente as mesmas características materiais dos objetos conhecidos e negavam a possibilidade de conhecimento seguro. Só haveria, portanto, realidades materiais “e como viam que todos os corpos são móveis e julgavam estarem num fluxo contínuo, concluíram que nós não podemos ter nenhuma certeza da verdade das cousas.”<sup>118</sup>

Platão, porém, sendo a favor do conhecimento universal e imutável e, vendo que estas não são características próprias da matéria, supôs que não poderia, o conhecimento, ter origem nos objetos sensíveis. Afirmou, por conseguinte, a existência de realidades imateriais de onde se originaria diretamente o conhecimento. Os objetos do intelecto seriam essas formas imateriais, assim como o objeto dos sentidos é a realidade material.

Já os pré-socráticos erravam ao supor que o princípio comum de todas as coisas era material e, também, por supor que a alma, sendo capaz de conhecer tudo, teria a mesma natureza das coisas, tendo a natureza do princípio de todas as coisas; fosse esse princípio fogo, ar, água ou outro. Por isso, considerando que todo conhecimento é material, não discerniam o intelecto do sentido.<sup>119</sup> Porém, como Sto. Tomás mostra, não bastaria ser formada dos mesmos princípios, para ter o conhecimento de cada coisa; mas, deveria ter em si, em ato, a natureza de todas as coisas conhecidas.

Segue-se, pela definição de conhecimento e pelo princípio de semelhança, que as coisas conhecidas devem estar na alma imaterialmente. É o que afirma Platão embora negue o mundo sensível como origem do conhecimento intelectual humano. Negando-o, faz com que todo conhecimento intelectual – ciência, definições e argumentações – refira-se às idéias. Estas são “o

---

<sup>118</sup> *Suma de Teologia*, I, q.84, a.1, ad resp.

<sup>119</sup> *Suma de Teologia*, cf., I, q. 84, a. 2, ad resp

objeto próprio do intelecto humano e são conhecidas primeiro e por si”<sup>120</sup>, sem que haja um processo de transformação até que se chegue a elas. As idéias são inteligíveis em ato e são conhecidas pelo mesmo processo de participação que dá forma à matéria dos seres individuais e “aos nossos intelectos, para que tenham ciência dos gêneros e espécies das coisas.”<sup>121</sup> As espécies inteligíveis estariam todas, segundo Platão, em ato no nosso intelecto, seriam inatas.

Contra a posição platônica das idéias inatas, Sto. Tomás afirma, em I, q. 84, a. 3, que ter uma forma em ato (nesse caso as espécies inteligíveis na mente) implica em realizar a ação decorrente dessa forma (conhecê-la). Pois a forma é “princípio da ação”. Isto é, dizer que algo é leve em ato é dizer que em ato é levado para cima. Ora, dizer que é possível possuir em ato as espécies inteligíveis de todas as coisas sem conhecê-las atualmente é um erro. No entanto, poder-se-ia dizer que a operação própria da forma, mesmo estando em ato, pode ser impedida de se realizar, como quando aquilo que é leve é impedido de ir para cima por um obstáculo. Esse obstáculo seria, para Platão, o corpo, que impediria que se conhecessem atualmente as espécies inteligíveis possuídas pela alma. Mas, se assim fosse, não faltariam (como, de fato, acontece) as espécies inteligíveis relativas a um sentido em alguém privado desse sentido. O cego de nascença, por exemplo, não conhece as cores. Com o que se mostra que Platão está errado quando afirma o conhecimento inato e quando nega a dependência que tem o conhecimento dos sentidos.

O princípio da semelhança, sendo mal interpretado, como o foi por Platão e os pré-socráticos, leva à postulação da identidade total entre o sujeito e o objeto. Essa identidade leva à negação ora das realidades materiais como fonte de conhecimento, ora das imateriais. É por isso que Sto. Tomás, para explicar o conhecimento, emprega juntamente com o princípio da seme-

---

<sup>120</sup> Henle, *Santo Tomás e o Platonismo*, apud Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)* p. 58

<sup>121</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 79, a. 3, ad resp.

lhança o princípio da recepção. “O princípio de recepção permite a Tomás de Aquino salvaguardar a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem postular nem a materialidade do conhecimento intelectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados.”<sup>122</sup>

Pelo princípio da recepção pode-se compreender que as características de universalidade e imaterialidade são próprias do intelecto que recebe o conhecimento ao modo de sua natureza imaterial. Mas, pelo princípio da semelhança, supõe-se que deve haver um elemento comum a ambas as partes envolvidas no processo de conhecimento: o intelecto imaterial e a coisa material conhecida. O que não implica, por outro lado, que sejam idênticos o modo de ser da coisa e o modo de inteligi-la.

Conforme foi dito acima, no momento da intelecção e da sensação, intelecto e sensibilidade não se distinguem da coisa inteligida e sentida. Porém não se transformam um no outro. O olho vê a pedra e não se petrifica, o intelecto possui a forma da pedra e não se transforma em pedra; pois, como diz Sto. Tomás: “é necessário que um seja o modo de inteligir pelo qual o intelecto entende e outro seja o modo de ser pelo qual a coisa existe. Pois, embora aquilo que o intelecto entende precise estar na coisa, não precisa estar do mesmo modo.”<sup>123</sup>

Se os objetos fossem puramente materiais, não seria possível conhecê-los. Pois os objetos recebidos pelo intelecto são, como o próprio intelecto, imateriais. Por isso diz Sto. Tomás: “na medida em que as coisas são separáveis da matéria, nessa mesma se relacionam com o intelecto.”<sup>124</sup> É, de fato, impossível que a matéria corporal, sem mais, imprima sua marca numa substância imaterial, tal qual o intelecto. Mas, visto que conhecemos os objetos sensíveis, há na coisa

---

<sup>122</sup> Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)*, p. 24

<sup>123</sup> Sto. Tomás, *Metafísica*, liv.1, cap.10, n.º 158, apud Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *idem*, p. 25

<sup>124</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 85, a. 1, *sed contra*

algo de imaterial por meio do que é inteligida. Isto é a forma dos objetos, ou sua essência, aquilo sem o que o que é não poderia ser, pois não teria determinação.

Todos os objetos diretamente conhecidos pelo homem são compostos de matéria e forma. É a forma da coisa que, ao mesmo tempo, a torna inteligível e a faz ser algo determinado (este ente). “O objeto próprio em presença do qual se encontra o intelecto humano não é outro senão a quiddidade, isto é, a natureza existente em uma matéria corporal particular. (...) essa natureza resulta da união entre uma forma e sua matéria própria.”<sup>125</sup>

A forma está no objeto conhecido determinando seu modo de ser particular e material e no sujeito de modo universal e imaterial. É por isso que o sujeito possui a forma do objeto sem se transformar nele: a forma conhecida não está no sujeito que a conhece de modo a determinar sua natureza, mas apenas revelando a estrutura que delimita o objeto conhecido. No objeto sensível a forma está unida à matéria determinando-o. Daí encontrar-se o inteligível, no objeto, apenas em potência, individualizado pela matéria como ser particular. Já no homem o inteligível (que é o intelecto) está em ato, porém sem determinação. Para que o inteligível, em potência no sensível, determine o intelecto humano, ou seja, para que haja conhecimento, deve haver uma ponte pela qual o homem, voltando-se aos objetos sensíveis receba o inteligível atualizado.

“A solução do problema tomista do conhecimento será portanto possível, com a condição de que o sensível, determinado em ato e inteligível em potência, possa comunicar sua determinação a nosso intelecto, que é inteligível em ato, mas determinado apenas em potência”.<sup>126</sup>

A primeira apreensão que temos dos objetos é por meio dos sentidos externos. Estes recebem do objeto a forma que os determina, ligada à matéria que os individualiza. Esse conhecimento dado pelos sentidos é particular e não universal como deve ser o conhecimento inteligível, pos-

---

<sup>125</sup> Gilson, *Le Thomisme*, p. 306

<sup>126</sup> Gilson, *Le Thomisme*, 309

sui, contudo, em potência o inteligível do objeto. A ponte que leva ao conhecimento intelectual, no homem, é composta de dois elementos: um objeto intermediário entre o sensível e o inteligível e uma operação efetuada a partir desse intermediário.

As informações dadas pelos sentidos externos são trabalhadas pelos sentidos internos: reunidas pelo sentido comum (que é “raiz comum e o princípio dos sentidos externos”<sup>127</sup> e retidas e conservadas pela imaginação. Aquilo que a imaginação retém e conserva é o que se chama “fantasma” ou espécie sensível. Essa espécie, embora esteja, ainda, ligada ao conhecimento sensível e, portanto, particular, é como a matéria-prima do conhecimento intelectual. A espécie sensível existe do mesmo modo tanto no objeto, quanto na sensibilidade do sujeito; em ambos os casos ela subsiste em um sujeito material determinado: seja a substância da coisa, sejam os órgãos sensoriais do sujeito. Essa espécie, embora ainda não seja inteligível existe no sujeito, portando, como no objeto, sua forma universal existente numa matéria corporal, individual.

Para que daí se chegue à espécie inteligível é preciso “retirar” da espécie sensível aquilo que é universal e imaterial, abandonando o que é particular e material – que na espécie sensível, bem como no objeto, encontram-se unidos. Essa operação, chamada abstração, é realizada pelo intelecto ativo. Tal operação consiste em considerar “o pertencente à essência da espécie de qualquer coisa material (...) sem os princípios individuais, que não são da essência da espécie.”<sup>128</sup>

A abstração é, portanto, a transformação<sup>129</sup> de uma espécie sensível em uma espécie inteligível, realizada pelo intelecto agente, da qual participam o sentido comum e a imaginação (am-

---

<sup>127</sup> *Suma de teologia*, I, q. 78 a. 4, ad 1

<sup>128</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 84, a.1, ad 1

<sup>129</sup> A palavra transformação pode levar a uma má compreensão do que ocorre no processo de abstração. Transformar uma espécie sensível em uma espécie inteligível, não é modificar-lhe o conteúdo, mas fazê-lo aparecer de um modo que não aparecia como dado do sentido. A abstração é a consideração da forma presente no fantasma sem a consideração das determinações materiais que aí se encontram.

bos chamados sentidos internos). Essa transformação (explicada como abstração ou iluminação) não é uma transposição. Não é a mesma coisa que passa do sensível para o inteligível como se fosse deslocada de um lugar para outro (tendo os elementos que não cabem no inteligível amputados) como poderia ser interpretado a partir da analogia da abstração. Mas uma transformação levada a cabo por meio de uma ação de iluminação que o intelecto agente realiza sobre a espécie sensível. Essa transformação dá-se no próprio ato de iluminação que “acende” no intelecto potencial as características imateriais e universais do objeto conhecido.

A operação de formação do conceito não é considerada, por Sto. Tomás, reflexiva ou consciente, mas é realizada de maneira imediata. Isto é, o intelecto, diante de um dado da sensibilidade, recebe-o sem intermediação a seu modo. De maneira análoga ao que acontece com os sentidos, ao se abrir os olhos, por exemplo, imediatamente percebemos as cores, sem que precisemos refletir ou mesmo estar conscientes desta recepção. Assim ocorre com o intelecto em sua primeira operação: recebe imediatamente um conceito ao entrar em contato com um ser.

A distinção entre intelecto agente e potencial é importante para que se consiga explicar a passagem dos inteligíveis em potência nas espécies sensíveis aos inteligíveis em ato nas espécies inteligíveis, já que “nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato.”<sup>130</sup> Por outro lado, se só existissem inteligíveis em ato fora do intelecto ele deveria ser totalmente passivo (como ocorre aos sentidos). Vimos, no entanto, que isso não ocorre.

Não acaba aqui, entretanto, o processo de conhecimento. O intelecto passivo, ao receber a espécie inteligível, forma para si o conceito do objeto conhecido. Este não é idêntico à espécie inteligível, mas vem a ser a partir dela. Sto. Tomás explica essa passagem fazendo uma analogia ao processo de apreensão sensível. Nesta ocorre, em primeiro lugar, a recepção das afecções sen-

---

<sup>130</sup> *Suma de Teologia*, I, q. 79, a. 3, ad resp.

síveis a partir das quais, num segundo momento, a imaginação forma para si uma imagem do objeto apreendido, já ausente. Assim também na intelecção o intelecto passivo recebe, primeiramente, a espécie inteligível e, em seguida, forma para si o conceito ou definição da coisa inteligida.<sup>131</sup> Isto é, tanto as espécies sensíveis quanto as inteligíveis não são aquilo que se apreende, mas o meio pelo qual se apreende.<sup>132</sup> O conceito, ou verbo mental, é o produto final da operação própria do intelecto. Até esse momento não há ação reflexiva ou consciente, mas apenas ações decorrentes da operação própria do intelecto, tão infalíveis quanto a apreensão dos sentidos.

Desse modo, “o verbo que se origina no intelecto é a semelhança da coisa inteligida.”<sup>133</sup> A semelhança entre o conceito do objeto formado no intelecto e o próprio objeto inteligido é assegurada porque o intelecto, antes de formar o conceito da coisa, tomou, ele mesmo, a forma do objeto. E isso ocorre por meio da espécie inteligível presente em potência na espécie sensível, apreendida pelos sentidos e atualizada pelo intelecto agente. Ou seja, o conceito só é formado depois de ter o intelecto assimilado, pelas espécies, a forma do objeto apreendido. O conceito do objeto, portanto, se assemelha a ele porque a forma do objeto existe no intelecto ao ser formado o conceito. Por isso afirma Gilson: “O conceito não é a coisa, mas o intelecto que a concebe é, ele, verdadeiramente a coisa de que ele se forma um conceito.”<sup>134</sup>

A garantia da semelhança entre o conceito formado e o objeto vem da identificação entre o sujeito e o objeto em algum momento do processo. Como o homem é composto de matéria e forma a identificação deve ser dada em ambos os níveis. O objeto conhecido deve, portanto, existir no homem; primeiramente, como determinação material particular e, em seguida, como forma

---

<sup>131</sup> Cf. *Suma de Teologia*, I, q. 85, a.2, ad 3

<sup>132</sup> Cf. *Suma de Teologia*, q.85, a. 2, ad resp.

<sup>133</sup> *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, q. 8, a. 1, ad resp., apud Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, *Suma de Teologia (Primeira Parte – Questões 84-89)*, p. 50-51

<sup>134</sup> *Le Thomisme*, p. 324

universal e imaterial. O primeiro modo de existência da coisa no homem é dado pela espécie sensível, que está no homem, determinando seus sentidos, como no objeto, determinando sua matéria própria. O segundo modo de existência é dado pela espécie inteligível que resulta da transformação da espécie sensível abstraídas suas determinações materiais. A garantia para que isso seja possível é a existência, no objeto, de algo que possa, de fato, ser pensado separadamente da sua matéria particular. E isso é a forma do objeto, sem a qual ele não pode vir a existir (pois a forma dá a determinação, isto é, o modo de existência do que é) muito menos ser inteligido.

Assim, se realiza o processo de formação do verbo mental, produto da primeira operação do intelecto, a simples apreensão. A verdade, porém, não está em sentido próprio na simples intelecção, mesmo havendo adequação entre o conceito por ela produzido e a coisa inteligida. Como se viu, a verdade sendo uma adequação, estará perfeitamente na operação intelectual que compõe e divide, na operação que pode verificar a adequação entre dois extremos. Tal operação é o juízo.

Pelo juízo o homem é capaz de refletir sobre a sua operação de apreensão. “Quando a inteligência se volta em direção ao objeto ela pode conhecê-lo; mas para saber que ele o conhece é sobre ela mesma que ela deve se voltar. É necessário tomar a natureza de seu ato; do contrário, a relação de seu ato com seu objeto lhe permanecerá desconhecida.”<sup>135</sup> É esse ato reflexivo da inteligência, pelo qual o homem toma a si mesmo enquanto ser que conhece, no momento em que conhece, que lhe dá o conhecimento do conhecimento. Isto é, o conhecimento de sua natureza intelectual e da adequada correspondência entre seu ato de inteligir e a coisa que existe em seu intelecto como conceito.

---

<sup>135</sup> Boyer, C. *Le Sens d'un Texte de Saint Thomas – De Veritate q.1 a.9.* p. 9